فرهنگ معارف اسلامی

شامل:

اصطلاحات مربوط به علوم: فلسفه، منطق، فقه، اصول، کلام

تفسیر، هیئت، نجوم، ملل و نحل، گاه شماری، ادبیات



ف ـ ی

تألیف:

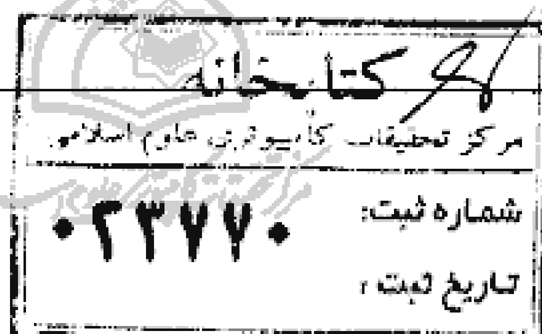
دکتر سید جعفر سجادی

استاد دانشگاه تهران



انتشارات کومش

سجادی، جعفر، ۱۳۰۳-
فرهنگ معارف اسلامی: شامل اصطلاحات مربوط به علوم، فلسفه، منطق، فقه، اصول، کلام، تفسیر، هیئت، نجوم، ملل و محل، گاه‌شماری، ادبیات/ تألیف جعفر سجادی.- تهران: کومش، ۱۳۷۳.
۳ ج.
۴۵۰۰۰ ریال (دوره سه جلدی).
ISBN 964-7000-26-X (دوره) _ISBN
ISBN 964-7000-25-1 (ج. ۱) ۳۶۰۰۰۰ ریال: _ISBN
ISBN 964-7000-27-8 (ج. ۲) _ ISBN 964-7000-28-6 (ج. ۳)
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
چاپ قبلی: شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، ۱۳۶۲
چاپ چهارم: ۱۳۷۹.
۱. اسلام -- اصطلاحها و تعبیرها. ۲. فارسی -- واژه‌نامه‌ها. ۳. اسلام -- دائرةالمعارفها. الف. عنوان.
۲۹۷/۰۳ BP۵/۲/۴ف۳س
۱۳۷۳
کتابخانه ملی ایران م۷۳-۴۴۸۳





تهران- ونک- خیابان آفتاب، شماره ۲۱، تلفن: ۸۰۴۸۰۰۴

□ فرهنگ معارف اسلامی
□ تألیف: دکتر سید جعفر سجادی
□ جلد سوم (چاپ چهارم)
□ ۲۰۰۰ نسخه
□ زمستان سال ۱۳۷۹ خورشیدی
□ چاپخانه آرین
□ شابک دوره: ۹۶۴-۷۰۰۰-۲۶-X، ISBN: 964-7000-26-X
□ شابک جلد سوم: ۹۶۴-۷۰۰۰-۲۸-۶، ISBN: 964-7000-28-6

ف

ف ـ (اصطلاح ادبی) بطور مفرده مهمله است و کوفیان گویند ناصبه‌است مانند «فَتُحَدِّثْنا» و مبرد گوید جاره است در هرحال ف برسه وجه است یکی آنکه عاطفه است و مفید سه امر است ترتیب لفظی مانند «قامَ زیدٌ فَعمروٌ» و ذکری مانند «فَقَد سَئَلوا موسیٰ أکبرَ مِنْ ذلک فقالوا أرِنااللّه جهرة) و «ونادی ربه فقال ربِّ إنَّ إبْنی مِنْ أهْلی» و دیگر تعقیب‌مانند «تزوج فولد» و «دخل الطهران فاصبهان» و «الم ترَأنَّ‌اللّه أنْزَلَ مِنَ‌السَّماء ما فتصبح الارض مخضرة» وگاه بمعنی ثم است‌مانند «ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقةمضغة فخلقنا المضغة عظاماً فکسونا العظام‌لحما» و دیگر فاء سببیت و در عاطفه اغلب معنی سببیت است مانند «فَتَلقّیٰ‌آدمُ‌مِن‌رَبّه کلماتٍ فَتابَ عَلَیه» و «لاکلون من شجرة من زقوم فمالئون منها البطون» و «ان یسرق فقد سرق اخ‌له»

(از مغنی ص ۴۳ ـ ۴۸).

فائِتَه ـ (اصطلاح فقهی) عبادات فائته در مقابل حاضره است

(از عروه ص ۲۹۹)

فائِدَه ـ (اصطلاح فلسفی وعرفانی) درزیر عنوان کلمه غایت فرق میان‌فائده ونفع و غایت و غرض معلوم شد و گفته شد که مایترتب علی‌الفعل را فائده‌گویند رجوع شود به غایات و (مصنفات ج ۱ رسالهٔ۲ ص۲۲ـ کشاف ج۲ ص۱۱۱۵)

مولانا:

گر تو گوئی فایده هستی چه بود
در سئوالت فایده هست ای عنود
گر ندارد این سئوالت فایده
چه شنوم این را عبث بی عایده
ور سئوالت فایده دارد یقین
پس جهان بی‌فایده نبود به‌بین

فائِدهٔ خَبَر ـ (اصطلاح معانی‌بیان) و هرگاه مخاطب عالم به خبری نباشد و

مقصود خبردهنده اعلام مخاطب باشد بآن
خبر آن‌را فائدهٔ خبر گویند بدیهی است
که دراین صورت مخاطب عالم به خبــر
نیســت و اگــر مخاطب عالم بخبر باشد و
متکلم هم بداند ناچار قصداو لازم فائدهٔ
خبر خواهد بود یعنی متکلم اعلام میکند
بمخاطب که من از حکم وخبر مطلع‌هستم
و بالجمله قصد مخبر از خبر یا افــاده
حکم است بمخاطب جاهل بحکم ویا اعلام
لازم فائدهٔ خبر

(از تلخیص ص ۱۹)

فائِق ـ (عرفان، اخلاق) از صفات
نفسانی است در عرفان نفسی‌که‌از مرتبهٔ
امارگی گذشته بمرتبهٔ مطمئنگی رسیده
باشد.

فائق آیــد جــان پــرانوار او
باقیان را پس بــود تیمار او

فاء عاطِفَه ـ (اصطلاح ادبی) کلمه
فاء بطور مفرد به‌چند وجه است ۱ عاطفه
مانند «فَمَن‌کانَ مِنْکُم مَرِیضاً اوعَلی سَفَرٍ
فَعِدةٌ مِنْ ایامٍ اُخَر» ۲سببیت ۳ نتیجه ویا
تفریع ٤ جواب شرط

(رجوع به فا شود. و رجوع‌به‌سیوطی
ص ۱۷۵ شود.)

فاتِر ـ حالت بین حار و بــارد را
گویند.

(از دستور ج۳ ص ۱۱).

فاخِتَه ـ (نجوم)
نام نیر حمامه بود که یکی از صور
کواکب است

رجوع به حمامه شود.

فارِد ـ (اصطلاح فلسفی) یعنی‌مفرد
جسم فارد یعنی جسم بسیط درمقابل جسم
مرکب.

(از مجموعهٔ دوم ص ۱۸۷).

فارِغ ـ (عرفانی)
فراغت از متاع و بهره‌ها و تعلقات
دنیوی آنکه خود راازهمه وابستگی‌هــای
دنیوی برهانیده است

مولانا گوید:

فارغــم از طمطراق و از ریــا
قل تعالوا گفت جانــم را بیــا
فارغیم از زر که مابس پر فنیم
خاکیــان را سربسرزریــن کنیم
از شما کــی کدیــهٔ زر میکنیم
مــا شما را کیمیاگــر میکنیم
ترك آن گیرید کــه ملك سیاست
که برون از آب‌وگل بس‌ملکهاست
تخته بند است آنکه بندش خواندهٔ
صدر پنداری و بر در مانــدهٔ

فاسِد ـ (اصطلاح فقهی) فــاسد و
باطل در عقود و بیوع بیك معنی آمــده
است و شرط فاسد در هرحال خود باطل
است و گــاه مبطل بیع هم میشود گــاه
نمیشود.

(از الفقه علی... ص ۲۲۵). رجوع به
شرط فاسد شود.

فــاسِدات ـ (اصطلاح فلسفــی)
موجوداتی که در معرض فنا و زوال‌انــد
فاسدات گویند.

(دستور ج۳ ص ۱۳ و رجوع شودبه
مجموعه دوم مصنفات ۲۱۹ ـ تفسیرمابعد
ص ۲۵۰).

فاصِلَه ـ (اصطلاح ادبی) و جدائی
میان دو امر را فاصله گویند وبر دونوع
است صغری و کبری فاصلــه صغری سه
متحرك و ساکنی است چنانکه «چکنم و
بدهم» وآنرا در اصول افعال عــروض

تازی دو مثال است...

و فاصله کبری چهار متحرك است و ساکنی مانند «بدهمش‌بپرمش» رجوع‌شود به (المعجم ص ۲۶، ۳۱).

فاعل ـ (اصطلاح ادبی و فلسفی)

در قواعد زبان تازی فاعل هر آن اسمی باشد که قبل از او فعل یا شبه فعل واقع شود و اسناد بدان داده شود براساس قیام فعل و شبه فعل بآن نه وقوع بر آن مانند «قام‌زیدٌ و زیدٌقائمٌ‌هو» فاعل‌همواره مرفوع میباشد لفظاً یا تقدیراً یا محلا مانند «کفی‌بالله شهیداً» که «کفی الله شهیداً» میباشد و بعد از هر فعل فاعلی لازم است در لفظ والاضمیرمستتر خواهد بود چنانکه «هو» درمثال «زیدٌقام» وفاعل هیچوقت و جوباً حذف نمی‌شود. مگر در مصدر مانند «سقیاً و رعیاً»

هرگاه فاعل اسم ظاهر باشد و بعد از فعل باشد فعل مفرد آید مانند «فاز الشهداء» و «قام‌اخواك» و اگر ضمیر باشد فعل با علامت تثنیه وجمع آیدمانند «زیدان‌قاما» قاعدهٔ اولیه این است که فاعل متصل‌بفعل باشد هرگاه فاعل مؤنث حقیقی باشد و اسم ظاهر باشد و فاصلهٔ مابین او و فعل نباشد یا باشد و جوبا فعل با علامت تانیث آید و اگر مؤنث مجازی باشد و فاصله نشده باشد بازهم فعل با علامت تانیث آید. واگر فاعل‌مقدم بر فعل باشد در هرحال فعل با علامت تأنیث آید (رجوع شود به سیوطی ص ۸۱ـ۸۵). و در پارسی فاعل برکننده کاری دلالت کند ویا چیزی وکاری رابدو نسبت دهند مانند پرویز درس میخواند (از دستورنامه ص ۶۷). رجوع باسم‌فاعل شود.

بهرحال کلمهٔ فاعل در لغت بمعنای کنندهٔ کار است آنچه ازکلمهٔ فاعل مفهوم و اراده میشود کنندهٔ کار و انجام دهندهٔ فعلی است که فعل او مقرون باختیار و اراده‌اش باشد و ازاین جهت است که عنوان فاعلیت در موردی صادق است که ولو یك‌آن‌هم باشد متلبس بفاعلیت‌نباشد و بعبارت دیگر از لحاظ مفهوم عرفی فاعل بکسی گویند که فعلش مقرون باراده‌اش باشد و بنابراین یك‌آن هم که شده است باید متصف بفاعلیت نباشد تا مرید و مختار بودن آن معلوم شود و در اصطلاح فلسفی اکثر کلمهٔ فاعل مرادف یا علت آمده است . وگویند «الفاعل هو الذی یقتضی وجودالمعلول و یجعله‌واجب الحصول» فا عل‌باصطلاح طبیعی عبارت از امری است که تأثیر آن زمانی باشد و متدرج التأثیر باشد.

فاعل در فلسفه مقابل قابل آمده‌است وبمعنی تأثیر کننده و اثر گذارنده است چنانکه قابل بمعنی قبول کنندهٔ اثر از فاعل است.

ابن‌رشد در تعریف فاعل گوید: (الفاعل هوالذی یخرج غیره من‌القوة الی الفعل ومن‌العدم الی‌الوجود تهافت‌التهافت ص ۱۵۰ و رجوع شود باسفار ج۲ ص ۱۷۸ ـ مبدأ و معاد صدرالدین ص۴۸ـ ۴۹ ـ تفسیر ص ۱۹۱، ۸۵۹).

فاعلیت فاعل یا بطبع است ویا بقسر ویا برضا است ویا بعنایت است ویا به تجلی است از این قرار.

الف ـ فاعل بطبع که مبدأ صدور فعل باشد بدون شعور و اراده و فعل‌آن

ملائم با طبعش باشد و یا «هوالذی یفعل بطبعه الجسمانی حین هو مخلی و طبعه من غیر عائق»

ب ـ فاعل بقسر که مبدأ صدور فعل باشد و فعل صادره از و بدون شعور و اراده باشد ولکن فعلش خلاف مقتضی طبع اصلی آن باشد و یا «هوالذی یفعل بطبعه المقسورة علی خلاف مایقتضیه حین ماهو غیر مخلی ونفسه بتحریك قاسر وتحویل محول»

ج ـ فاعل بالجبر که مبدأ صدور فعل است که مسبوق باراده مسبوق بعلم است که متعلق بغرض است در آن فعل و یا «هوان یتساوی نسبته الی الطرفین فیحتاج الی ضمیمة اخری کعلم جدید وغیره» و یا صدور فعل ازآن مسبوق بعلم واراده باشد ونسبت اصل قدرت وقوت او بدون انضمام دواعی و یا صوارف بفعل وترك مساوی باشد.

هـ ـ فاعل بالعنایة که مبدأ صدور فعل باشد و فعل او تابع علم او بوجه خیر باشد برحسب نفس‌الامر و علم او بوجه خیر در فعل کافی برای صدور فعل باشد بدون نیاز به قصد زائدی بر علم و یا « هوالذی منشأ فاعلیته صدور الفعل عنه و الداعی له علی الصدور مجرد علمه بنظام الفعل والجود»

و ـ فاعل بالرضا که مبدأ صدور فعل باشد و علمش بذاتش که عین ذاتش میباشد سبب وجود اشیاء باشد و نفس معلومیت اشیاء د نفس وجود آنها ازو باشد بلااختلاف واضافة عالمیت او باشیاء بعینه اضافت فاعلیت او باشد براشیاء بدون تفاوت و یا «هوالذی منشأفاعلیته ذاته العالمة بذاته لاغیره ویکون علمه بمجعوله عین هویة مجعوله»

(از مبدأ و معاد صدرا ص ۴۸ـ ۴۹ـ اسفار ج۲ ص۱۷۸ـ مشاعر ص۹ـ اسفار ج۲ ص۲۱۲، ۱۶۵ ـ مبدأ و معاد ص ۹۸).

اقسام شش‌گانهٔ فاعل در نفس‌انسان موجود است بقیاس با فاعیل مختلف زیرا فاعلیت‌نفس بقیاس به تصورات‌وتوهماتش بالرضا است وبقیاس بانچه حاصل‌میشود بمجرد تصور وتوهم بالعنایة است چنانکه دراثر توهم سقوط از دیوار یا بام ساقط میشود و بقیاس بآنچه حاصل میشود بواسطهٔ بواعث خارجیه بالقصد است و بقیاس بفعل قبایح بالجبر است وفاعلیت آن برای حفظ مزاج وافاده حرارت غریزی در بدن بالطبع است وبرای حرارت‌حمائیه و مرض وسمن و غیره بالقسر است.

اقسامی دیگر نیز برای فاعل ذکر کرده‌اندکه‌تقسیمات‌فرعی‌است ازاین‌قرار:

الف ـ فاعل بالقوت مانند نار بقیاس بآنچه مشتعل نشده است و در شأن آن اشتعال باشد

ب ـ فاعل بالذات که لذاته مبدأ فعل است در مقابل فاعل بعرض.

ج ـ فاعل جزئی که علت شخصیه یا نوعیه یا جنسیه است برای معلول شخصی یا نوعی یا جنسی و فاعل کلی مخالف آنست.

د ـ فاعل خاص که موجب انفعال یك چیز است مانند نار که محرق یك امر باشد در مقابل فاعل عام.

ه ـ فاعل قریب که مباشر فعل است یعنی میان آن و فعلش فاصلهٔ نباشد در مقابل فاعل بعید و متوسط .

و ـ فاعل ناقص که در فاعلیت خود محتاج بآلت و حرکاتی باشد تا مهیا برای صدور فعل شود در مقابل فاعل کامل.

ز ـ فاعل بسیط که احدی الذات باشد در مقابل فاعل مرکب مانند ذات حق تعالی.

(از اسفار ج ۱ ص ۱۵۸، ۱٦٤، ۱۷۵ ـ مبدأ و معاد ص ۹۷).

خلاصه کلام فلاسفه فاعل را برحسب تقسیم اولیه بدو قسم منقسم کرده‌اند یکی فاعل مختار و دیگری فاعل موجب و قوهٔ فاعله بقوه محرکهٔ عضلانی میگویندکه قوهٔ عامله هم مینامند ابوالبرکات گوید: فاعل به چیزی گویند که در امری تاثیرکند و تاثیر آن سبب استحالهٔ متاثر شود وآنچه فعل ازو صادر میشود فاعل گویند وآنچه اثر فعل در آن واقع میشود قابل مینامند و قابل همان محل و هیولی و موضوع‌است برای آنچه از فاعل در آن واقع میشود «ان الخواص فی عرفهم سموا کل فاعل علة و لم یسموا کل علة فاعلا فکان الفاعل بحسب العرف الاول ما یفعل بحرکة و زمان و العلة ما یوجد عنه المعلول فی غیر زمان و اعرف منه ما یعنی بالفاعل ما یفعل بقصد طبیعی اوارادی و یعنی بالعلة ما یتبعه وجودالامر من غیر قصد منه.»

(از المعتبر ج ۳ ص ٤۹).

صدرا گوید: فلاسفهٔ الهی از کلمهٔ فاعل مبدأ و مفید وجود را اراده میکنند و فلاسفهٔ طبیعی مبدأ حـرکت را اراده مینمایند .

(اسفـار ج ۱ ص ۱٦۵ ـ رسائـل صدرا ص ۱۵ ـ رجوع شود به شفا ج ۱ ص ۲۳، ۲۱ ـ ج ۲ ص ۵۲۷، ۵۲۰)

فاعِلِ اوّل ـ کلمهٔ فاعل اول گـاه اطلاق بر عقل اول و گاه بر نفس اول و گاه اطلاق بر مبدأ المبادی شود (لماکانت الاسباب لاتمر عندهم الی غیر النهایـة ادخلوا سبباً فاعلا اولا باقیاً...»

(تهافت التهافت ص ۲۱۱) .

(الفاعل الاول الذی فی‌الغایب فاعل مطلق والذی فی‌الشاهد فاعل مقید.»

(تهافت‌التهافت ص ۱۸۰ و رجوع به ص ۳۲۲ و مصنفات بابا ج ۱ ص ۲۵ رسالهٔ ۳ شود) .

فاعِلِ بِالإرادَة ـ (اصطلاح فلسفـی)

فاعل باراده فاعلی بود کـه مبدأیت آن باستناد شعور و علم بود و مقابل فاعل بطبع بود

(دانشنامه بخش الهیات ص ۵۷ ـ تهافت التهافت ص ۱۵۸) .

فاعِلِ بِالتَّجَلّی ـ (اصطلاح فلسفـی)

فاعل بالتجلی فاعلی است که علم تفصیلی آن بفعلش قبل از فعلش باشد و فعل او مقرون بداعی نباشد و علم او هم زائد بر ذاتش نباشد و افعالش عبارت از ظهور ذات و تجلیات آن باشد چنانکه فاعلیت حق تعالی باین معنی است

(از اسفار ج ۱ ص ۱٦۵) .

فاعِلِ بِالتَّسْخیر ـ (اصطلاح فلسفی)

فاعل بتسخیر فاعلی است که منشأ فاعلیت آن طبیعت باشد با استخدام قوای قاهره و بعبارت دیگر فاعل بتسخیر فاعلی است که شاعر بفعل خود باشد ولکن فعلش بدون دخالت اختیارش باشد با وجود آنکه از

شان آن اختیار داشتن باشد این نوع فاعل را فاعل بالجبر هم گویند
(از اسفار ج ۲ ص ۱۲۵).

فاعِلِ بِالجَبْر ـ (اصطلاح فلسفی)
رجوع بفاعل بالتسخیر و فاعل و (اسفار ج ۱ ص ۱۶۵). شود

فاعِلِ بِالذّات ـ (اصطلاح فلسفی)
فاعلی است که بالذات و بلاواسطه منشأ صدور فعلی باشد چنانکه حرارت علت احراق است رجوع بفاعل و (شفا ج ۲ ص ۵۲۷) شود.

فاعِلِ بَسیط ـ (اصطلاح فلسفی)
فاعل بسیط فاعلی است که فاعلیت او ازجهات واعتبارات مختلف نباشد واحدی الذات باشد و آن ذات حق است و در مرتبت بعد عقول و نفوس‌اند.
رجوع بفاعل و (اسفار ج ۱ ص ۱۵۷). شود

فاعِلِ بِالرِّضا ـ (اصطلاح فلسفی)
فاعل برضا فاعلی است که منشأ فاعلیت او ذات فاعل باشد و باضافه فاعل عالم بفعلش باشد بنحو علم اجمالی که عین علمش بذاتش باشد و علم تفصیلی که عبارت ازنفس وجود فعلش باشد وبعبارت دیگر عالم بفعلش باشد ولکن علم او بفعلش عین فعلش باشد و علم او بذاتش علم اجمالی بفعلش باشد که در علم‌اجمالی علم عین عالم است و در علم تفصیلی علم او عین معلوم است. «فاما ان‌یکون علمه بفعله مع فعله بل عینه و یکو علمه بذاته هو علمه السابق بفعله اجمالا لا غیر»
(شرح منظومه ص ۱۲ و رجوع باسفار ج ۱ ص ۲۱۴ شود).

فاعِلِ بِالطَّبع ـ (اصطلاح فلسفی)
فاعل بطبع فاعلی است که فعلش ملائم با طبعش‌باشد وعالم وشاعر بفعل‌خودنباشد مانند فاعلیت نار برای احراق و منشأ اثر و فاعلیت آن طبع نار است. «اما ان یلائم فعله طبعه و هو الفاعل بالطبع»
(از شرح منظومه ص ۱۱۲ و رجوع باسفار ج ۱ ص ۱۶۵، ۲۱۴ شود).

فاعِلِ بِالعَرَض ـ (اصطلاح فلسفی)
فاعلی است که فاعلیت آن بـرای اثـر خاصی باواسطه و بافاصله باشد که‌بالذات فاعل امری باشد و بالعرض فاعل امری دیگر
(از اسفار ج ۱ ص ۱۸۱)

فاعِلِ بِالعِنایَة ـ (اصطلاح فلسفی)
فاعل بالعنایة فاعلی است که فعلش تابع علمش باشد و علم او بخیر مطلق بدون داعی زائد بر ذات کافی در صدور فعل از آن بـاشد و عـلاوه فعـل او مجرد علم او بنظام احسن باشد و بعبارت دیگر منشأ فاعلیت او علمش بخیر مطلق و نظام احسن وجود باشد و علمش بنظام وجود عین وجود باشد «بل یکون نفس‌العلم فعلیاً منشأ للمعلوم‌فاما ان‌یکون ذالك‌العلم بالفعل زائداً علی‌ذاته فهوالفاعل‌بالعنایة»
(از شرح منظومه ص ۱۱۲ ورجوع باسفار ج ۱ ص ۱۶۵ و ۲۱۳ شود).

فاعِلِ بِالقَسر ـ (اصطلاح فلسفی)
فاعلی است که منشأ فـاعلیت او طبیعت مقسوره و برخلاف مقتضی طبع باشد
(اسفار ج ۱ ص ۱۶۵، ۲۱۴).

فاعِلِ بِالقَصد ـ (اصطلاح فلسفی)
فاعل بالقصد فاعلی است که فعل صادر ازو مسبوق باراده و علم باشد و متعلق بغرض بوده و در ترجیح یکی از دوطرف

فعل و ترك احتیاج بداعی زائد بر ذات داشته باشد و فاعل و شاعر بفعل خود باشد

(از شرح منظومه ص ۱۱۲ ـ اسفار ج ۱ ص ۲۱۳). رجوع بفاعل شود.

فاعِلِ بِالقُوَّة ـ (اصطلاح فلسفی)
فاعلیت هر چیزیرا برای اثری که ممکن است ازو صادر شود فاعل بالقوة گویند
(اسفار ج ۱ ص ۱۵۸).

فاعِلِ جُزئی ـ (اصطلاح فلسفی)
رجوع بفاعل و (اسفار ج ۱ ص ۱۵۷) شود.

فاعِلِ خاصّ ـ (اصطلاح فلسفی)
که منشأ صدور فعل بر نسق واحد باشد در مقابل فاعل عام که منشأ صدور افعال متکثره است و بنا بر تعریفی دیگر عبارت از فاعلی است که فعل واحدی انجام دهد چنانکه ذات حق و نار که فعل او حرارت است

(از اسفار ج ۱ ص ۱۵۷ رجوع بفاعل شود).

فاعِلِ قدیم ـ (اصطلاح فلسفی)
ذات حق را فاعل قدیم بالذات گویند
(تهافت التهافت ص ۶۳).

فاعِلِ قَریب ـ (اصطلاح فلسفی)
فاعل قریب فاعلی است که صدور فعل ازو بواسطهٔ امری نباشد بلکه خود مباشر فعلش باشد یعنی صدور فعل ازو بدون واسطه باشد در مقابل فاعل بعیدکه‌واسطهٔ در فعلش باشد مانند نفس که فاعلیت او با واسطهٔ بدن است و بدون وساطت بدن فعلی ازو صادر نمیشود بدین معنی فاعل قریب را فاعل بلاواسطه هم نامیده‌اند و قوهٔ محرکهٔ عضلات که مسبوق بمقدمات عامه فعل است نیز فاعل قریب است و بنا بر تفسیری عامل قریب است
(از اسفار ج ۱ ص ۱۵۷).

فاعِلِ مُبْدِع ـ (اصطلاح فلسفی)
ذات حق را فاعل مبدع گویند که فرمود «بدیع‌السموات والارض»

فاعِلِ مُتَوَسِّط ـ (اصطلاح فلسفی)
قوای شوقیه و میل که از شرائط ومقدمات عامهٔ فعلند هر یك فاعل ناقص و متوسط‌اند

(اسفار ج ۱ ص ۱۵۷).

فاعِلِ مُختار ـ (اصطلاح فلسفی)
فاعل مختار در مقابل فاعل بالجبر است و آن عبارت از فاعلی است که منشأ فاعلیت او علم و اراده باضافه اختیار باشد بنحوی که هرگاه بخواهد فعلی را انجام دهد و اگر نخواهد انجام ندهد بعبارت‌دیگر در ترك و انجام فعل مختار باشد. «واعلم ان الفاعل المختار هوالذی یقدر علی‌الفعل و ترکه متی شاء»

(اخوان ج ۳ ص ۳۲۰).

فاعِلِ مُرَکَّب ـ (اصطلاح فلسفی)
چنانکه عدهٔ اشخاص یك جسم ثقیلی را حرکت دهند.

فاعِلِ مُرید ـ (اصطلاح فلسفی) مراد همان فاعل مختار است. «الفاعل ینقسم الی فاعل مرید و الی غیر مرید»
(تهافت التهافت ص ۱۵۶).

فاعِلِ مُطْلَق ـ (فلسفی)
مراد ذات حق تعالی است.

مولانا

فاعل مطلق یقین بی صورت است
صورت‌اندر دست اوچون آلتاست
که گه آن بی صورت از کتم عدم

مرصور را رو نماید از کرم
تا مدد گیرد ازو هر صورتی
از کمال و از جمال و قدرتی.

فاعِلِ مُقَیَّد — (اصطلاح فلسفی) مقابل فاعل مطلق است.
(تهافت التهافت ص ۱۸۰)

فاعِلِ ناقِص — (اصطلاح فلسفی) فاعل ناقص فاعلی است که صدور فعل از او مسبوق بمقدمات و اموری چندی باشد و بعبارت دیگر حصول اثر از آن منوط و متوقف بر حرکات و معدانی چند باشد در مقابل فاعل تام که بدون معدات و امور دیگر منشأ صدور فعل باشد.
(اسفار ج ۱ ص ۱٦٤)

فاعِلَة — (اصطلاح فلسفی) یکی از قوای محرکه است و آن قوت محرکه عضلات است بطرف فعل رجوع شود به اجماع و اراده و مقدمات فعل و (دستور ج ۳ ص ۱۱).

فَتح — (اصطلاح عرفانی) و فتح در لغت بمعنی باز کردن و مقابل غلق است و بمعنی شروع و ابتداء در هر کاری است و در اصطلاح فتح ظهور بکمال علمی و غیره است و آنچه منفتح شود بر عبد از مقام قلب و ظهور صفاء آن و کمالات آن در موقع قطع منازل نفس. و فتح بر دو قسم است یکی فتح در نفس که معطی علم تام است عقلا و نقلا و دیگری فتح روح است که معطی معرفت وجود است و آنچه فتح میشود اگر روحی از ارواح یا عینی ازاعیان باشد مشاهدهٔ قلبیه نامند و بمثابه آفتاب است که آسمانها و زمین را روشن میکند
(از شرح قیصری ص ۳۵ — مصباح الانس ص ۱۵).

فالِقُ الاَصْباح — (عرفانی). فیض اقدس حق وکنایت از هشیاری بعد ازسکر است.
مولانا

چونکه نور صبح دم سر بر زند
کرکس زرین گردون پر زند
فالق الاصباح اسرافیل وار
جمله را در صورت آرد زان‌دیار
روحهای منبسط را تن کند
هر تنی را بساز آبستن کند
تا ازین طوفان بیداری و هوش
وارهیدی این ضمیر چشم وگوش

که فیوضات وبرکات حق دائم‌است. و بهر حال فتح، بر دو قسم است یکی فتح در نفس که معطی علم تام است عقلا و نقلا و دیگر فتح روح است که معطی معرفت وجودست، آنچه فتح میشود اگر روحی از ارواح یا عینی از اعیان باشد «مشاهدهٔ قلبیه» نامند و بمثابهٔ آفتاب است که آسمانها و زمین را روشن میکند.
(از شرح قیصری ص ۳۵).

فَتحِ باب — (اصطلاح نجومی)
ابو ریحان گوید:
هر آن دو کوکب که خانه‌هاء ایشان بمقابلهٔ یکدیگرند چون میان ایشان اتصال بود او را **فتح باب** خوانند ای کشادن در.
پس اتصال قمر یا آفتاب بزحل رافتح باب خوانند دلیل باران و برف آمدن اتصال زهره بر مریخ فتح باب باران و سیل و تگرگ و رعد و برق بود و عطارد بمشتری فتح باب بادها.
(رجوع شود به التفهیم ص ٤۹۸)

فَتحِ قَریب — (اصطلاح عرفانی) فتح قریب، ظهور بکمالات روحی و قلبی است

و بعد از عبور از منازل نفس است چنانکه فرماید «نصر من‌الله و فتح قریب».

(از مصباح الانس ص ۱۵).

فَتحِ مُبین ـ (اصطلاح عرفانی) فتح مبین عبارت از ظهور به مقام ولایت و تجلیات انوار اسماء الهیه است که مفنی صفات روح و قلب و مثبت کمالات سر است بحکم «انا فتحنا لك فتحا مبینا».

(از مصباح الانس ص ۱۵ ـ اصطلاحات صوفیه خطی ث ۸۵٤).

فَتحِ مُطلَق ـ (اصطلاح عرفانی) فتح مطلق که أعلی الفتوح است عبارت از تجلی ذات احدیت و استغراق در عین جمع بفناء رسوم خلیقت است وبدان متحقق‌شودفرق بین خواطر اربعه که وارد بر قلب بنده شود بدون تأمل که القاآت هم نامیده‌اند یعنی خطابات و بالجمله منفتح شود بر عبد از تجلی ذاتی احدیت و استغراق در عین جمع بفناء رسوم که فرمود «فتحنا ابواب السماءفانزل‌السکینة علیهم واثابهم فتحا ـ قل یجمع بیننا ربنا ثم یفتح بیننا بالحق و هوالفتاح العلیم ـ و یقولون متی هذالفتح قل یوم الفتح لاینفع الذین کفروا ایمانهم»

(از مصباح الانس ص ۱۵).

و بالاخره آنچه گشاده شود بر بنده بعد از آنکه بسته بود بر وی از نعم ظاهره و باطنه چون ارزاق و عبادات و علوم و معارف و مکاشفات و غیر ذلك فتح است.

شاه نعمت‌الله گوید:

میرسد ما را فتوح خاص و عام
خوش دری بگشاده ما را والسلام

خاقانی گوید:

در عشق فتوح چیست دانی
از دوست کرشمه نهانی

فَترَت ـ (اصطلاح عرفانی) فترت عبارت از انکسار و ضعف و سستی است و خامشی آتش سوزانی است که در بدایت حال در سالك وجود داشته است.

(از مصباح الانس ص ۱۵ ـ اصطلاحات شاه نعمت‌الله ص ٥٥)

ابراهیم گوید:

«الفترة بعدالمجاهدة من فسادالابتداء والحجب بعد الکشف من السکون الی الاحوال».

(طبقات ص ٤۱۳)

فَتق ـ (اصطلاحات عرفانی) مقابل رتق است و مراد ظهور آنچه در باطن است میباشد در حضرت واحدیت از نسب اسمائیه و تفصیل بصورت مادهٔ نوعیه و شئون ذاتیه حق که پوشیده است.

فِتنَة ـ (اصطلاح عرفانی) جوش و خروش سالکان راست در جنب جبروت و صفات جمال حق، و فساد انگیختن است در خلق:

•

سرم بدنیی و عقبی فرو نمی‌آید
تبارك‌الله‌ازاین‌فتنه‌هاکه‌درسرماست

در اندرون من‌خسته‌دل ندانم‌کیست
که‌من‌خموشم‌واودرفغان‌ودرغوغاست

•

ابوالعباس‌بن عطا گوید:

«الفتنة مقرونة بالمنیةوالمحبةمقرونه بالاختیار و البلوی مقرونة بالدعوی»

(طبقات ص ۲٦۹) .

«الفتن ثلثه : فتنة العامة من اضاعة العلم وفتنة الخاصة من‌الرخص والتاویلات و فتنة اهل المعرفة من ان یلزمهم حق فی

وقت فیؤخره الی وقت ثان»
(طبقات ص ۲۱۰) .
و گرفتار شدن و اسیر معشوق شدن:

•

تا دلم فتنه بر جمال تو شد
بندهٔ حسن ذوالجلال تو شد
ای عزیز آن‌کسی‌که‌روی‌تودید
چه شگرف ارکه درهوای‌توشد

فُتُوّت ـ (اصطلاح عرفانی) فتوت یعنی جوانمردی و در اصطلاح عبارت از ایثار است که غیر را بر نفس خود ایثار کند و اول آن ایثار . بجاه است و اعلا درجهٔ آن ایثار بنفس است، بآنکه در امر غیر سعی کند و او را بر خود برتری دهد و آنکه معذور دارد خلق را از زلات و لغزشها.

«الفتوة احتقار النفس و تعظیم حرمة المسلمین».
(طبقات ص ۴۳۶).

و گفته‌اند:
«الفتوة الصفح عن عثرات الاخوان»
که لغزشهای آنان را ندیده انگارد.
«الفتوة حسن الخلق و بذل المعروف»
(طبقات ص ۵۰۶)
«الفتوة حسن‌الخلق مع من تبغضه و بذل المال لمن تکرهه و حسن الصحبة مع من ینفر قلبك منه»
جنید گوید:
«الفتوة اسقاط‌الرؤیة و ترك‌النسبة»
(طبقات ص ۱۱۷)
و گفته‌اند:
«الفتوة رؤیة فضل‌الناس بنقصانك»
(طبقات ص ۵۱)
جامی گوید:

بت خود را بشکن خوار و ذلیل
نامور شو بفتوت چو خلیل
بت تو نفس هوی پرور تست
که بصد گونه خطا رهبر تست
بسط کن بر همه‌کس خان‌کرم
بذل کن برهمه همیان و درم
گر براهیمی اگـر زردشتـی
روی در هم مکش از هم پشتی
بازکش پـای ز آزار همـه
دست بگشـای بایثـار همـه
هر چه بدهی بکسی باز مجوی
دل ز اندیشهٔ آن پـاك بشوی

ابو حفص گوید:
«الفتوة عندی اداء الانصاف و تـرك مطالبة الانصاف»
معروف گوید:
(طبقات ص ۱۱۷)
«للفتیان علامات ثلاث: وفاء بلاخلاف و مدح بلاجود و عطاء بلاسئوال»
(طبقات ص ۸۹)
شاه کرمانی گوید:
«الفتوح من طباع الاحرار واللؤم من الانذال»
(طبقات ص ۱۹۳)
و گفته‌اند:
«الفتوة ان تنصف غیرك» کـه بـا دیگران انصاف کنی.
فتوت آن باشد که برای خود فضل و مزیتی نه‌بینی و آنرا سه درجه است:
۱ـ ترك خصومت و تغافل از زلت دیگران .
۲ـ احسان در مقابل بدی.
۳ـ فتوت با نفس که غیر خدا را نبینه وکارهای خودرا برای اجرومزدی

انجام ندهد و اطاعت حق را خالصاً انجام دهد.

(حاشیه بر شرح رساله قشریه ص ۱۶۷ شرح منازل ص ۹۹ ـ اسرارالتوحید ص ۳۷ کشاف ص ۱۱۵۶).

فُتوح ـ (اصطلاح عرفانی) ظهور به کمالات غیبی است:

●

اندر همه عمر من شبی وقت صبوح
آمد بر من خیال آن راحت روح
پرسید زمن چون شدهٔ ای مجروح
گفتم که زعشق تو همین بود فتوح
بین الصبابة و الهجران مطروح
قلب بحد سنان الشوق مجروح

فتوی ـ (اصطلاح فقهی) و خبر دادن و رأی و نظر را ابراز کردن است و در فقه نظر و رأی مستنبط فقیه است و اخبار از حکم است در وقایع و قضایا.

(از قواعد شهید ص ۱۷۹).

و فرق آن با اخبار آنست که فتوی مجرد اخبار از حکم الله است بآنکه حکم خدا در فلان قضیه این است رجوع به مقلد و مجتهد شود.

فتیق ـ (اصطلاح نجومی)

و نام دیگر دبران است (دبران بفتح دال و باء) و فتیق یعنی اشتر بزرگ و گشن

(از التفهیم ص ۱۰۴).

در متونی فیتق (بفتح فا و سکون یاء و فتح تا) آمده است.

فَجر صادِق ـ (اصطلاح فقهی) ومراد طلوع روشنائی باشد بر افق آسمان بعد از فجر کاذب که ابتدا ظاهر و مجدداً تاریک میشود و بالجمله فجر صادق روشنائی بعدی است که بدنبال آن خورشید طلوع خواهد کرد.

(از شرح لمعه ج ۱ ص ٤٤).

فَحشاء ـ (اصطلاح فقهی) اعمال زشت و منکر را گویند «انما یامرکم (شیطان) بالسوء والفحشاءوان تقولوا علی‌الله ما لا تعلمون»

فَحوی ـ (اصطلاح اصولی) و فحوای خطاب و لحن خطاب و مفهوم موافقت بیك معنی آمده‌اند که دلالت نص هم‌گویند مانند «لاتقل لهما اف» که دال بر حرمت ضرب و شتم و جرح است.

(از تلویح ص ۲۵۳ ـ قواعد ص ۱۷۱ رجوع به مفهوم موافق شود).

فِدیَه ـ (اصطلاح فقهی و عرفانی) و اسم است از فداء بمعنی بدل که بواسطه آن بدل انسان از امری مکروه رهائی یابد و عوض ازدم بود که بعضی از اسراء را در اسلام با گرفتن فداء از قتل آنها منصرف میشدند و فدائی در اصطلاح عاشقان جانباز راگویند.که خود را پروانه وار فدای معشوق کنند.

رجوع به کفاره شود. (از کشاف ص ۱۱۵۷).

در نزد عارفان و در اصطلاح‌عاشقان جانباز را گویند که خود را فدای معشوق پروانه‌وار دارند.

(کشاف ص ۱۱۵۷).

مسائیم فدائیان جانباز
گستاخ ودلیروجسم‌پرداز

فَرائِد ـ (اصطلاح ادبی) نزد ادباء و بُلغا مختص بفصاحت است و آوردن لفظی است که نازل منزلهٔ عقد باشد و آن (فریده‌عقد) جوهری‌است بی‌نظیر وبالجمله

اگر آن لفظ از کلام ساقط شود از فصاحت افتد.

(از کشاف ص ۱۱۰۷).

در ابدع آرد : فرائد.

بنا بر قول اصحاب بدیعیات آنست که متکلم از الفاظ عرب مرباء در کلام خویش درج کند لفظی فصیح را تا دلیل بر احاطه و بصیرت و قدرت و فصاحت وی باشد و جزالت گفتار ویرا هویدا سازد مثال در فارسی آنست که سخنی الفاظ فصیحهٔ پیشینیان را محتویست و آنرا داخل این صنعت و شاهد دانیم.

فردوسی گوید:

دریغا نبینه کس آهوی خود
تو را روشن‌آمد همه‌خوی خود
چو گوئی که راه خرد تو ختم
همه هرچه بایستم آموختم
یکی نغز بازی کند روزگار
که بنشاندت پیش آموزگار

مثال برای این صنعت تقریباً ویژهٔ زبان عرب است.

(از ابدع ص ۳۲٤ ــ ۳۲۵)

فَرائِض ــ (اصطلاح فقهی) منظور ارث است که معین و محدود و واجب‌شده است بموجب آیات و روایات.

در معتقدالامامیه آمده است.

رسول ص فرموده است: «تعلموا الفرائض و علموها الناس فانها نصف‌العلم و انها اول علم ینسی»، یعنی: فرایض بیاموزید، و بمردمان آموزید! که او نیمی از علم است، و او اولین علمی است که آنرا فراموش کنند.

بدانکه استحقاق میراث بدو چیز است: سبب است، و نسب.

سبب دو چیز است: زوجیت، و ولا.

و ولا سه‌گونه است: ولای عتق است، و ولای ضمان جریرت، و ولای امامت.

سه چیز است که از میراث منع‌کند: کفر است بآنکه وارث کافر باشد، و آنکه بنده باشد، و آنکه آنرا که از وی میراث گیرند بعمد و ظلم کشته باشد.

(معتقدالامامیه ص ٤۰۷) .

مقادیر سهام شش است: نصف، و ربع، و ثمن، و ثلثان، و ثلث، و سدس: نیم دینار، و دانگی‌و نیم، و سه طسوز، و چهار دانگ و دو دانگ، و دانگی.

نصف نصیب شوهر است با عدم فرزند و فرزند فرزند، و نصیب یك دختر است چون با وی کسی دیگر نباشد از فرزندان، و نصیب یك خواهر پدری و مادری، و نصیب زن است با عدم فرزند و فرزند فرزند.

و ثمن نصیب زن‌است باوجود فرزند و فرزند فرزند.

و ثلثان نصیب دو دختر است و زیادت؛ و نصیب دو کس است و زیادت از کلالت مادری.

و سدس سهم پدر است با وجود فرزند و فرزند فرزند، و نصیب مادر است با وجود ایشان، و با وجود کسی که ویرا حجب کند از برادران، و سهم یکی از برادران و جدان مادری.

واجب بود که پدر و مادر فرزند را در میراث مقدم دارند ، و با ایشان هیچکس میراث نگیرد الا شوهر و زن.

و حکم فرزند فرزند، اگرچه نازل باشد، حکم پدران و مادران ایشان باشد.

و هرکه نزدیکتر باشد بمیت؛ دورتر

را منع کند، و اگرچه قریب دختر و بعید پسر باشد. پس اگر ایشان نباشند، میراث برادر و خواهر و جد و جده زا باشد. با ایشان و با یکي از ایشان، هیچکس میراث نگیرد الا شوهر و زن.

و حکم برادر زادگان و خواهرزادگان حکم برادران و خوهران باشد در استحقاق وشرکت با اجداد. پس اگرایشان نباشند، میراث عم و عمه و خال خاله را باشد.

و حکم فرزندان ایشان، حکم پدران ایشان باشد الا در مشارکت با اعمام و خوال.

و روایت کرده‌اند که پسر عم پدری و مادری از عم پدری اولیتر است. و برین مسئله اجماع این طائفه است.

و گر ازینها هیچکس نباشد استحقاق میراث کسی را بود که او را ولا باشد بعتق یا بضمان جریرت.

و فرزندان نرینهٔ معتق قایم مقام او باشند. و اگر نباشند عصبهٔ وی.

ـ چون پدر و مادر باشند تنها؛ مادر را ثلث باشد، و باقي پدر را. و اگر از ایشان یکي پیش نباشد، مال همه ویرا بود. و اگر با ایشان شوهر باشد یا زن، مادر را ثلث باشد از اصل ترکه، و باقي پس از آنکه شوهر را یا زن را نصیب داده باشند پدر را باشد.

دلیلش بعد اجماع قول خداست: «فان لم یکن له ولد و ورثهٔ ابواه فلامه الثلث»، یعني اگر او را فرزند نباشد، و مادر و پدر باشند؛ مادرش را ثلث باشد. و این نص است.

و ایجاب ثلث مادر مفهوم نباشد الا از اصل مال.

و حمل کردن آیت بر آنکه مادر را ثلث با وجود پدر وقتي باشد که غیر از ایشان وارثي دیگر نباشد، ترك ظاهر است بي دلیل. و گفتهٔ آن که پدر و مادر را تشبیه میکند به پسر و دختر بآنکه ایشان در یك درجه‌اند، و میگوید روا نباشد تفضل زن بر مرد: قیاس است، روا نباشد بآن اثبات احکام شرع کردن.

دیگر آنستکه خدای تعالي صریح فرموده است که پسر را دو چند دختر باشد في قوله تعالي : «للذکر مثل حظ الانثیین»، و صریح نگفته است: پدر را در حال انفراد از فرزند، ثلثان است. و در آن صورت که پدر و مادر باشند، وارثي دیگر نباشد، چنان افتاده است، پس فرق ظاهر است درین دو صورت. والله اعلم.

و مادر را حجب کند از ثلث با سدس دو برادر، یا چهار خواهر، یا برادري و دو خواهر پدري و مادري آزاده و مسلمان با وجود پدر.

لقوله تعالي: «فان‌کان له اخوة فلامه السدس»، یعني: اگر ویرا برادران باشند، مادرش را سدس باشد. گر چه ظاهر آیت متناول ست برادران مادري را، الاآنستکه بدلیل از آن عدول کرده باشد.

و مادر و پدر را با وجود فرزند سدسان بود. اگر فرزند پسر بود، آنچه بماند همه ویرا و یك دختر را. و اگر دختر باشد؛ نیم وی را بود بفرض، وباقي رد کنند برو و بر پدر و مادر. لقوله تعالي: «و اولو الارحام بعضهم اولی ببعض»، یعني: خویشان بعضي ببعضي اولیترند.

و چون دختر و پدر و مادر بوی نزدیکتراند، و اولی‌تر برحم و خویشی وی: پس ایشان سزاوارتر باشند بمیراث او از غیر ایشان.

و روایت کرده‌اند از سعد که او گفت: یا رسول الله! مرا مال بسیار است، و هیچکس نیست که از من میراث گیرد الا دختر من، چهار دانگ بول کنند از هر کدام فرج که بیرون آید میراثش دهند. و اگر از هر دو برابر آید بآنکه آخر منقطع گردد. و اگر برابر باشد نیمهٔ میراث مردان و نیمهٔ میراث زنان دهند، و روایت است که پهلوهایش بشمرند: اگر یك جانب کمتر بود میراث مردانش دهند، و اگر برابر بود میراث زنانش دهند. و اگر فرجش نباشد بقرعه بیرون آورند.

و اگر دو کودك خود را پدرانشان عقد نکاح کرده باشند، از یکدیگر میراث گیرند.

وطلاق چون رجعی باشد، مادام که زن در عده باشد، زن و شوهر از یکدیگر میراث گیرند. و اگر در رنجوری طلاق دهد تا مدت یکسال، اگر در آن رنجوری بمیرد؛ زن از وی میراث گیرد، چون شوهر نکرده باشد اگر رنجور زن خواهد و پیش از دخول بمیرد عقد باطل شود، و زن میراث نگیرد ازو. و اگر شوهر باشد، و کسی دیگر نباشد؛ نصفی بوی بتسمیت دهند، و نصفی دیگر برد. و بر زن رد نکنند.

و نصیب غائب موقوف کنند تا آنکه که بیاید، یا خبر مرگش آید. و اگر مقامش نشناسند؛ چهار سال طلب کنند. اگر نیابند، مال او وارثانش قسمت کنند.

و کسانی که در آب غرقه شوند، یا در زیر دیوار آیند، و ندانند که کدام پیشتر مرده است: از یکدیگرشان میراث دهند از نفس ترکه، و دلیلی نیست بر نقصان سهام دیگران. پس واجب باشد که سهام دیگران براصل‌که ظاهر قرآن اقتضا میکند، باقی باشد.

دیگر آنکه در شدن نقصان بر جملهٔ خداوندان سهام، تخصیص ظواهر آیات بسیار است از قرآن و عدول است از حقیقت با مجاز. و در شدن نقصان در بعضی رجوع است از یك ظاهر. پس اولیتر بود.

و دعوی ایشان که بر امیرالمؤمنین ع که به عول گفته است، و روایت‌میکنند که وی ع فرموده است، چون از وی سئوال کردند از دو دختر و زن و پدر و مادر، وی جواب داد بی اندیشه که: «صار ثمنها تسعاً»، یعنی هشت یك زن، نه گشت؛ این دعوی صحیح نیست، زیرا که پسران وی و شیعهٔ وی عالمتر باشند بمذهب وی، و ایشان از وی بخلاف این نقل کرده‌اند.

و عبدالله عباس مذهب خود درابطال عول، از او گرفته است. و عبدالله عباس گفته است: «من شاء باهلته. ان الذی احصی رمل عالج ما جعل فی مال نصفاً و ثلثاً و ربعاً»، یعنی: هر که خواهد که من با وی مباهلت کنم آن خدای که عدد ریك عالج داند، در هیچ مالی نصف و ثلث و ربع نکرد.

واگر درست شود آنچه روایت کرده‌اند، مراد آن باشد که ثمن او تسع گشت نزد کسی که به عول گوید بر سبیل تهجین و

مذمت.

و شاید که مراد این باشد: «اصار لمنها تسعا!» ای: لمن تسع گشت! بر سبیل انکار و خوف، استفهام را حذف کردند چنانکه شاعرگفت: ثم‌قالوا: تحبها؟ قلت: بهراً»، ای : اتحبها؟

و چون فرزند یکی باشد، مال همه وی را باشد؛ اگر دختر باشد نصفی بتسمیست، و نصفی به رد.

دلیل برین آنستکه از پیش گفته آمد ازآیت:«اولوالارحام بعضهم‌اولی‌ببعض»، زیرا که درین آیت بیان کرده است برآنکه سبب استحقاق میراث قرابت است، و نزدیکی خویشان بمیت. چون دخترنزدیکتر است بمیت، او اولیتر باشد بمیراث. و مخالفان این طائفه خلاف این میکنند.

اگر شخصی متوفی شود، و دختری بگذارد و خواهری؛ نصفی بدختر دهند بفرض، و نصفی بخواهر به تعصیب. و این خلاف ظاهر قرآن است، برای آنکه خدای تعالی فرموده است: «ان امرؤهلك، لیس له ولد، و له اخت، فلها نصف ما ترك»، یعنی: اگر مردی هلاك شود که وی را فرزند نباشد، و او را خواهری باشد؛ خواهرش را بود نیمی از آنچه گذاشته بود. در استحقاق خواهر عدم فرزند شرط کرده است. پس خواهر را استحقاق دادن با وجود دختر خلاف ظاهر قرآن باشد. باطل باشد. پس واجب باشد که خواهر با وجود دختر، مستحق نباشد.

و بفتوای ابو موسی اشعری و معاذ جبل که دختر را نصفی داد و خواهر را نصفی، روا نباشد ترك ظاهر قرآن کردن.

با آنکه معارض است با آنچه روایت کرده‌اند از ابن عباس و جابربن عبدالله که ایشان گفتند که همهٔ مال دختر را بود نه خواهر را.

و چون اخبار متعارض گردد، رجوع با ظاهر قرآن واجب بود.

فرزنه فرزند قایم مقام پدر و مادر باشد: پس دختر را ثلث باشد، و پسر پسر را ثلثان.

و مذهب صحیح آنستکه فرزند فرزند را حکم فرزند باشد؛ اگر پسر دختر باشد، چنان باشد که پسر؛ و اگر دختر باشد، چنان باشد که دختر. زیرا که اسم ولد واقع است بر ولد، اگر نرینه است، و اگر مادینه.

و دلیل برین‌آنست بی‌خلافی‌که عیسی از فرزندان آدم است.

و از برای آنکه هر حکمی که خدای تعالی بفرزند معلق گردانیده است، عام است فرزندان پسر را، و فرزندان دختر را، فی قوله تعالی: حرمت علیکم امهاتکم و بناتکم» الایة، و چون اسم ولد بر ولد ولد واقع است، در حقیقت تعلق گیرد بایشان از احکام میراث آنچه بفرزندان تعلق گیرد، چون فرزندان صلبی نباشد.

بظاهر قرآن لازم نیاید برین وجه، شریك بودن فرزند فرزند با فرزندصلبی در میراث، برای آنکه قرب و بعد را اعتبار است.

و فرزند مهمترین را خاص گردانید بشمشیر پدرش، و مصحف، و انگشتری، چون بغیر از آن ترکهٔ دیگر بر سبیل استحباب.

و کس هست که قیمت این از نصیب

وی حساب میکند، تاجمع باشد میان ظاهر قرآن وآنچه طائفه برآن اجماع کرده‌اند.

و همچنین آنچه روایت کرده‌اند که زن از خانه و زمین میراث نگیرد. محمول است بر آنکه از نفس آن میراث نگیرد، بلکه از قیمت آن گیرد.

برادر و خواهر جد و جده یکی را از ایشان جملهٔ مال باشد:

و اگر از قبل مادر باشد، شش یك: واگر دو باشند یازیادت سه یك، دخترینه و پسرینه درین یکسان باشند، و باقی کلالهٔ پدری ومادری را باشد. واگر مردی و زنی باشد «للذکر مثل حظ الانثیین» باشد.

و برادر و خواهر پدری را میراث نباشد. با وجود برادر و خواهر پدری و مادری.

و رد کنند آنچه فاضل آید از سهام کلالهٔ مادر، و کلالهٔ پدر و مادر، بر کلالهٔ پدری و مادری خاص.

و کلالهٔ مادری با کلالهٔ پدری در رد شریك باشند بر قدر سهام خویش. و کس هست از اصحاب ما که کلالهٔ پدری را برد خاص میگرداند، زیرا که نقصان بر وی داخل است بسبب شوهر یا زن.

و فرزندان برادر و خواهر قایم مقام ایشان باشند، چون ایشان نباشند، در قسمت گرفتن با جد و جده، و اگر چه برتر باشند.

و اگر از ایشان هیچکس نباشد، میراث عم و عمه و خال و خاله را باشد:

عم و عمه پدری و مادری همچون برادر و خواهر پدری و مادری باشند.

و خال و خاله همچون برادر و خواهر مادری، یکی را سدس باشد، و زیادت بر یکی ثلث، مرد و زن درین یکسان باشند. و باقی عم و عمه را باشد از قبل پدر و مادر یا از قبل پدر، چون یکی از قبل پدر و مادر نباشد، «للذکر مثل حظ الانثیین».

و چون عم و عمه مادری با عم و عمه پدری و مادری جمع شوند: عم و عمه مادری را چون یکی باشد، سدس باشد، و چون زیادت باشند، ثلث باشد.

و روایت کرده‌اند که خال و خاله را اگر یکی باشد، و اگر بیشتر، ثلث باشد. و همچنین عم و عمه مادری را.

و صحیح اینست، زیرا که مادریان را نصیب مادر است، و او ثلث است، نه سدس.

و اقرب از هر صنفی، ابعد را هم از آن صنف منع کند، چنانکه اگر عمه باشد با پسر عمی، عمه پسر عم را حجب کند، بخلاف عم پدری با پسرعم پدری ومادری از آنکه اینجا پسر عم که ابعد است، عم را منع می‌کند.

و دلیل برین اجماع امامیه است. و در اصول الفقه گفته شد که اجماع ایشان حق است و حجت: «لدخول قول المعصوم فیهم».

و اگرهیچ یکی ازین وارثان نباشند، میراث وی کسی را بود که ویرا بتبرع آزاد کرده باشد. و ولا ثابت نباشد، الا در آزادکردن بتبرع نه در کفارت واجب، برای آنکه ولا حکمی شرع است، ثبوت وی محتاج دلیل شرعی بود، چون دلیلی نباشد واجب بود نفی او.

و اگر آزاد کنندهٔ باقی نباشد، ولا

فرزندان نرینهٔ وی را بود، نه مادینه. و اگر فرزند نباشد او را، عصبهٔ ویرا بود.

و اولی‌ترین عصبه، برادران‌اند، آنگه عمان، آنگه پسر عمان.

و حکم مدبر حکم معتق است.

و ولا بر مکاتب ثابت نشود الا بشرط.

و اگر هیچ یکی ازین نباشند، میت سایبه بود، و ولای او کسی را بود که ضمان جریرت او کند، و میراث او را باشد.

و اگر ضامن جریرت نباشد، ولای او امام را باشد.

و ولای فرزندان او، کسی را بودکه یکی را از مادر و پدر ایشان را آزاد کرده باشد. اگر مادر ایشان بود، ولای ایشان آنکس را بودکه مادر ایشانرا آزاد کرده باشد. واگر پدر ایشان را آزادکرده بوده، ولای آزاد کنندهٔ پدر ایشان را بود.

کافر از مسلمان میراث نگیرد. اما مسلمان بنزد این طائفه از کافر میراث گیرد.

دلیلش ظواهر آیات قرآن است در میراث، و از ظاهر بیرون نرود الا آنچه دلیل قاطع بیرون برد.

و آنچه روایت کرده‌اند: «لا توارث بین اهل ملتین»، بر وی عمل روا نیست، زیرا که مخالف ظاهر قرآن است، و از اخبار آحاد است.

دیگر آنکه معنی حدیث اینست که میان اهل دو ملت میراث نیست. و چون مسلمان را از کافر میراث دهند، و کافر را از مسلمان میراث ندهند، بموجب حدیث عمل کرده باشند؛ که اگر کافر را از مسلمان میراث دادندی، مخالفت کرده بودنه‌ی.

و چون کافر مسلمان شود، و بنده آزاد گردد پیش از قسمت میراث، مستحق میراث شوند. و اگر پس از قسمت باشد، میراث نگیرند. و این وقتی باشد که وارثی مسلمان نباشد. زیرا که چون شخصی متوفی شود و دو فرزند بگذارد: یکی کافر و دیگر مسلمان، مسلمان بسبب مردن متوفی در حال مستحق میراث شود. و اگر کافر اسلام آرد میراثش ندهند.

و اگر وارث یکی باشد، و او بنده بود؛ ویرا از ترکه بخرند، و باقی میراث بوی دهند، و مالك را بر بیع اجبار کنند.

و ام ولد را چون خواجه بمیرد ویرا در نصیب فرزندان نهند، و آزاد شود.

و اگر غیر این ام ولد هیچ‌ترکهٔ دیگری نباشد؛ از نصیب آزاد شود، و باقی کارش فرمایند برای ورثه.

و اگر بهای وی دین باشد، ویرا بر فرزندانش قیمت کنند، چون بحد بلاغت رسد، اجبارش کنند تا بهای مادر خود بگذارد.

و اگرفرزندش پیش از بلاغت بمیرد؛ بفروشند، و بهای وی بگذارند.

و قاتل خطا از مقتول خویش میراث گیرد از ترکهٔ وی، نه از دیتش. لظاهر آیات المواریث.

و قاتل عمد را بر وجه ظلم از اینجا بدلیل قاطع اخراج کرده‌اند.

و کلالهٔ مادری از دیت میراث نگیرد، و هر که غیر ایشان است از خداوندان اسباب و انساب همه میراث گیرند.

و ولد ملاعنت از مادر میراث گیرد، و هرکه بمادر نزدیك باشد، و ایشان نیز از وی میراث گیرند.

و ولدالزنا از مادر و پدر میراث نگیرد، و نه از کسی که بایشان نزدیك بود.

و اگر حملی باشد نصیب دوکس از برای وی بنهند، اگر زنده بزمین آید میراثش دهند، و اگر مرده آید ندهند.

و اگر شخصی باشد که هم آلت مردان دارد وهم آلت زنان، (در مقام سئوال گفت) اعتبارمال خود وصیت کنم ودودانگ دخترم راباشد؟

فرمود : نه. گفت به نیمی وصیت کنم، و نیمی دختر را باشد؟ فرمود : نه. گفت دو دانگ وصیت کنم، و چهار دانگ دختر را باشد؟ گفت: دو دانگ و دو دانگ بسیار باشد، و این دلیل است بر آنکه دو دختر ثلثان، که چهار دانگ است بمیراث میگیرد.

و اگر دختر تنها باشد، نیمی بفرض گیرد و باقی برحم.

همچنانکه چون شخصی را دو سبب باشد، بهر دو سبب میراث گیرد، چون پسر عم که شوهر باشد و با وی هیچ وارثی نباشد، نیمی بشوهری گیرد و نیمی دیگر بقرابت.

و اگر با پدر و مادر دو دختر باشد و زیادت؛ چهار دانگ دختران را باشد، و پدر و مادر را هر یکی دانگی.

و اگر پدر باشد یا مادر؛ دانگی بوی دهند، و باقی بر همه رد کنند بحساب سهام‌هایشان. و با وجود برادران، ردبر پدران باشد، و بر دختران. و اگر یا ایشان زن باشد یا شوهر، نقصان با دختر باشد و بر دختران نه بر پدر و مادر.

دلیل بر اینکه اینجا نقصان بر دختران است، اجماع این طائفه ست، نه از آنکه میراث گرفته باشد از صاحبش، آنکه میراث هر یکی از ایشان بوارث زندهٔ وی دهند. واگرازایشان یکی میراث‌گیردویکی نگیرد، این حکم باطل گردد.

اصل فریضت اقل عددی را گویند که سهام صحیح ازو بیرون آید. چنانکه اگر با نصف، ثلث یا سدس جمع شود، اصل فریضت شش باشد و اگر با نصف ربع باشد، چهار بود. و اگر ثمن باشد، هشت باشد. و اگر با ربع ثلث باشد، سدس از دوازده بود. و اگر با ثمن ثلثان بود یا سدس، از بیست و چهار بود.

و اگر پدر و مادر باشد و پسری و دختری، اصل فریضت ایشان شش بود. پدر و مادر را هر یکی را سدس باشد، چهار بمانده بر پسر و دختر منکسر شود. سهام ایشان که سه است در شش ضرب کنند هجده باشد. هر یکی از پدر و مادر را سه سهم باشد، و پسر را هشت، و دختر را چهار.

واگر درفریضت ردی باشدکه منکسر شود عدد سهام کسانی که بر ایشان رد باشد، در اصل فریضت ضرب باید کرد، و آنکه بر همه قسمت کردن. چنانکه پدر و مادر و دختر، اصل فریضت ایشان شش است، هر یکی را از پدر و مادر سدسی، و دختر را نصف، یکی بمانده برایشان منکسر شود، عدد سهام ایشان پنج است، در شش ضرب کنند، سی باشد برایشان

منقسم شود، پدر را پنج و مادر را پنج، و دختر را پانزده، پنج بماند: یکی مادر را بود، و یکی پدر را، سه دختر را.
(معتقدالامامیه ص ٦ ــ ٤، ٤٢٤)

و در کلیات حقوقی آمده است:

فرائض جمع فریضه است بمعنی تعیین مقدار و بریدن. و باین معنی است نصیباً مفروضاً یعنی سهمی که مقدار آن تعیین گردیده. و فرض الثوب یعنی پیراهن را برید. و نباید آنرا بمعنی ایجاب و الزام قرار داده و از لحاظ اینکه ارث بخششی است از طرف شارع حمل بر عطیه و بخشش گردد. بلکه برعکس ممکن است استعمال فرض در این دو معنی ولو مجازاً بمعنی قطع و تقدیر باشد.

مقصود ازفریضه درباب ارث خصوص سهامی است که در قرآن مجید بطور تفصیل مثل نصف و ثلث و ربع تعیین گردیده.

بنابراین فرائض اخص از مواریث است. وتعبیر بعض فقهاء ازعنوان مبحث بفرائض من باب تغلیب و تجوز بوده یا خواسته‌اند متابعت از حدیث نبوی بنمایند. و حدیث من باب تیمن و تبرک عیناً نقل میشود. «قال تعلموا الفرائض و علموها الناس فانی امرؤ مقبوض و ان العلم سیقبض و تظهر الفتن حتی یختلف الاثنان فی‌الفریضه فلا یجدان من یفصل بینهما» فرمود مسائل ارث را یادبگیرید و آنرا بمردم بیاموزید زیرا من جان‌خواهم سپرد و علم هم بزودی از بین رفته و فتنه‌ها بروز خواهد کرد و حتی میرسد وقتی که دو نفر در امر ارث با هم اختلاف داشته باشند کسی را نیابندکه بین آنها قطع و فصل نماید.

و یا آنکه مقصود از فرائض مطلق سهام است ولو اینکه در قرآن بالخصوص تعیین نشده باشد بلکه حکم آن مأخوذ از سنت و یا آیهٔ اولوالارحام باشد. و بر این تقدیر فرائض با مواریث که جمع میراث است مساوی خواهد بود.
(کلیات حقوقی ص ۳۵۵).

فَرائِضِ یَومیّه ــ (اصطلاح فقهی)
نمازهای یومیه را که واجب‌اند گویند که نماز صبح، ظهر، عصر، مغرب و عشا باشد رجوع به‌صلوات یومیه شود. ومراد از کلمهٔ فرائض بطور مطلق‌کتاب فرائض است که ارث است رجوع شود به (کشاف ص ۱۱۲٦).

فِرار ــ (اصطلاح‌عرفانی) فرار یعنی گریختن و در اصطلاح فرار از هر چیزی که بنده را از اطاعت حق باز دارد و فرار کردن از آنچه فانی است، که دنیا و بهره‌های مادی آن باشد که انسان طالب، از جهل و نادانی فرار کند و از رسوم ظاهری فرار کند و از غیر حق فرار کند.
(از شرح منازل ص ۳۴)

فرموده‌اند:
«خذ و احذرکم فانفروا... اوانفروا جمیعاً»

از روی اشارت بر ذوق جوانمردان طریقت این آیت اشارت بفرار است و فرار با مولی‌گریختن است و در تفرد بر خود بستن و از دو جهان رهائی جستن.

و گفته‌اند:

فرار بر دو قسم است، یکی از خلق بگریختن و دیگر قسم با حق گریختن اما از خلق بگریختن آسان کاری است، این

صفت مایه‌ان و قاصه‌انست، کـار آن دارد که با حق گریزد.

و گوینه: نشان کسی که با مولی گریخت آنست که همت یگانه دارد و از تدبیـر خـود بیرون شود و حکـم او را باستسلام گردن نهد و ایـن وصف آن جوانمرد دانست‌که رب‌العالمین مستضعفان خوانده که در دست مشرکان مکه گرفتار بودند، همت خود یگانه کرده بودند، از همه کس دل برداشته و دل در حق بسته و تدبیرها همه در باقی کرده و بتقدیر حق راضی شده و از راه تحکم برخاسته، و حکم حق بجان و دل برگرفته و بدان راضی‌شده وتن درداده، لاجرم رب‌العالمین ایشـان را ثـیابت داشت و مصطفـی و مؤمنان را فرمود:که ایشان را دریابید و از ایذای دشمن باز رهانید، شما در راه خلاص ایشان کوشید که ایشان در راه رضای ما میکوشند.

(از عده ج ۲ ص ۵۸٤).

و نه هرکس با حق تواند گریخت مگر کسی که عیان او را بار دهد و مهر او را در کنف عزت جای دهد، چنانکه آن جوانمرد که بر بویزید بسطامی شد، و از وی پرسیده:

ما سهام الله؟ گفت: آن سهام حق که در دلهای درویشان است، نشانهٔ آن چیست؟ آن جوانمرد این بگفت و سر در جنبانیه.

بویزیه گفت:

این سؤال تو نیست و تو اهل این سؤال نهٔ گفت چرا؟

گفت:

از آنکه این سؤال حضرتیانست و من بحضرت بودم و ترا بر آن درگـــاه ندیه‌م، آن جوانمرد گفت: نه در غلطی ای بایزید، من بدرگاه با تو بودم، عیان مرا بار داد، مهر پرده برداشت: احدیت مرا در کنف عزت جای داد، پس غیرت پرده فرو گذاشت تو بر در بماندی، از حال من چه خبر داری؟ گفت این را نشان هست؟ گفت نشانش آنست کـه اینك به‌درگاه میشوم، بیار اگر شغلی داری، تا ترا پایمردی کنم.

این بگفت و کالبه خالی کرد. بویزید گفت، آه که غوث جهان بود اما در پردهٔ غیرت بود من ندانستم.

اوه که دلارام بـود و گـریخت
پیمان بشکست واسب هجران انگیخت
تا دلبرو دل باز بچنگ آرم من
پس خون که زدیده‌گان فرو باید ریخت

فراسَت_(اصطلاح عرفانی وعلوم غربیه)

فراست بکسر فاء ماخوذ از تفرس است که بمعنای تثبت است و اطلاق میشود بر توسم که مشتق ازو سم است بمعنـــای علامت. و فراست گاه عادی است کـــه بقرائن حال دانسته میشود و گاه موهبت الهی که در دلها وارد میشود که فرمود «اتقوا فراسة المومن» وگفته‌اند«الفراسة مکاشفة الیقین» در قرآن است که « ان فی ذالك لآیات للمتوسمین» کـه توسم تفرس است و اطلاع از حکم غیب است بدون استدلال و موقعیکه خدا نور فراست در دلها قذف کند از احکـام عالم غیب مطلع شوند و از پشت پـرده آنچه را دیگران نه‌بینند مشاهده کنند.

(حاشیه بر شرح رسالهٔ قشریه ص ۱٤۷)

علم فراست علمی است که بواسطهٔ آن از تفرس آثار صورت از غیب آگاهی پیدا شود و آن مشترك است میان خواص مؤمنان و فرق میان فراست و الهام آنکه در فراست کشف امور غیبی بواسطهٔ تفرس آثار صورت بود و در الهام بی‌واسطهٔ آن و الهام تابع وحی بود و وحی تابع الهام نباشد و اولیا را الهـام حاصل شود و انبیا را وحی.

(از شرح منازل ص ۱۲٤ ـ مصباح الهدایه ص ۷۹).

در شرح کلمات بابا طاهر است که «الفراسة میزان حسن الظن» که افعال هر کسی را بهمان ارجاع دهد و بدیگری ظن و گمان نبرد.

(از شرح کلمات بابا ص ۷۲)

فراست بی‌دوام است و اشراف که اطلاع بر باطن احوال باشد ثابت است و از نظر محو نمی‌شود.

و مراد از فراست حدسیست که قلب در غیاب امری کـه حدس میزند ادراك میکند و اشراف اطلاع قلب است بر باطن نه حدس در غیاب آن.

(از شرح کلمات باباطاهر ص ۷۲)

در کشاف است که فراست عبارت از اطلاع از راه مکاشفهٔ یقینی و معاینـهٔ شهودی است.

و بعضی گـویند فراست اطلاع حق است مرقلب را که طالع شود بر قلب امور غیبی.

(کشاف ص ۱۱۲۳)

در علوم غریبـه علم فراست علمی است که بواسطه تفرس آثار صورت از غیب آگاهی حاصل شود وآن مشترك است میان خواص مؤمنان و فرق میان فراست والهام آنکه در فراست کشف امور غیبی بواسطهٔ تفرس آثار صورت بود و وحی تابع الهام نباشد و اولیا را الهام حاصل شود. وانبیا را وحی.

(از مصباح الهدیه ص ۷۹).

فراش ـ (اصطلاح فقهی) در لغت جامه باشد و جامه خواب باشد و زوجـه را هم گویند بکنایت و بمعنی زوجیت هم آمده است چنانکه گویند «فراش الحـرة بالنکاح» و فراش قوی فراش منکوحه‌است و ضعیف‌ام‌ولد را وگویند «الولدللفراش»

(از کشاف ص ۱۱۲٤)

بهرحال قاعده کلی این است کـــه فرزند متصل بصاحب فراش است و در نسبت آن به فراش چند شرط دارد

۱ـ مواقعه ودر تحقق آن بودن‌زوجه در فراش زوج کافی است چه رسد باینکه با او خلوت کرده باشد.

بنابراین هرگاه زوج انتساب ولد را بخود انکار نماید ویا اصلا منکر ولادت زن گردد قول زوجه مقدم‌است درصورتیکه با هم خلوت کرده باشند و در غیرایـن صورت قول زوج مقدم خواهد بود.

۲ـ گذشتن مدت اقل حمل وآن شش ماه هلالی است در مولود تامی که ولوج روح در او شده باشد و در غیـر تـام بمتعارف رجوع میشود.

۳ـ عدم تجاوز از اکثر حمل کـــه یکسال است پس اگر بیشتراز یکسال بین آنها متارکه بوده و همبستر نشده باشند طفل ملحق بزوج نخواهد شد.

بالجمله با تحقق شرائط لحوق بحکم اَلوَلَدُ لِلفِراش ولد ملحق بزوج است ولو

زن با دیگری هم جمع شده باشد و بغیر لعان ولد منتفی نخواهد شد.

بنابراین هرگاه مردی زنش را طلاق داده و زن شوهر دیگری اختیار نموده سپس بچه زائیده و شرائط لحقوق‌ولد در هر کدام باشد ولد باو ملحق خواهد شد. واگر در هیچکدام نباشد از هردو منتفی میشود. واگر در هردو باشد بقرعه تعیین خواهد شد.

اگر کسی اقرار کند که‌فلان شخص مجهول‌النسب فرزند او است و لحوقش باو ممکن باشد باو ملحق خواهد شد.

(کلیات حقوق ص ۲۹۶)

فَراغِ ذِمّه ـ (اصطلاح اصولی) ودر مقابل اشتغال ذمه است و آن بری شدن ذمه است از دیون یا واجبات و گویند رجوع به اشتغال و برائت و اصول عملیه شود.

فِراق ـ (اصطلاح عرفانی) فراق یعنی جدائی وفرقت ودر اصطلاح صوفیه مقام غیبت را گویند که‌از وحدت محجوب باشد که اگر یك لمحه عاشق از معشوق خود جدا شود، آن فراق صد ساله بود.

بعضی از ترکیبات: آتش فراق، اندوه، فراق، زخم فراق، مرارت فراق، زهر فرق، ذل فرق، داغ فراق، نایرهٔ فراق، محنت فراق، میزان فراق، رایحهٔ فراق، بار فراق.

و نیز فراق، غیبت را گویند ازمقام اصلی که عالم بطون است بعالم ظهور و وحدت یعنی بیرون آمدن سالك از وطن ازعالم ظهور بعالم‌بطون واین وصال‌است واین وصال جز ازراه مرك صوری حاصل نشود.

(از کشاف ص ۱۱۳۵).

جغتائی گوید:

روزیکه در فراق جمال تو بوده‌ام
گریان در اشتیاق وصال تو بوده‌ام
هرسو که رفته‌ام بهوای تو رفته‌ام
هرجا که بوده‌ام بخیال تو بوده‌ام

فَرَج ـ (اخلاق) یعنی گشایش، گشایش‌درکارها واطلاق‌بر‌وضع‌وحال‌پس‌از ظهور امام‌عصر میشود وعبارتی‌که تعبیر ازآن میشود «عجل‌الله‌تعالی فرجه‌الشریف» است‌که منظور ظهور امام‌زمان است‌که‌در روایات بسیاری آمده است که امام‌زمان شیعیان هنگامی که‌جهان پر‌از ظلم وجور شده باشد ظهور میکند و خلق‌الله را از فساد و تباهی نجات میدهد.

فَرَجی ـ (اصطلاح عرفانی) لباس فرجی، نوعی از لباس که ویژه صوفیان است.

مولوی می‌گوید:

صوفیی بدرید جبه در حرج
پیش آمد بعد بدریدن فرج
گشت نام آن دریده فرجی
آن لقب شد فاش از آن مرد نجی
این لقب شد فاش وصافش شیخ برد
ماند اندر طبع خلقان حرف درد.

فَرَح ـ (اصطلاح عرفانی) فرح یعنی خوشی ودر اصطلاح لذت قلبی‌است که از قرب به محبوب حاصل شود.

فَرَح و غَمّ ـ (اخلاق، نجوم) دراخلاق از کیفیات نفسانیه‌اند فرح عبارت از کیفیت نفسانی است که ازتوابع آن حرکت روح است بطرف‌برون و خارج بدن برای رسیدن بامر ملذوغم عبارت‌از کیفیت نفسانی است که‌از توابع

آن حـــــرکت روح است بدرون از جهت ترس ازامور موذی که مترتب برآنست و هردوی آنها از انفعالات خاصهٔ روح‌اند.
(اسفار ج۲ ص ۵۰ ـ ۵۱).

درنجوم بدین معنی است که ارباب نجوم برای کواکب حالاتی باعتبار بیوت و بروجی که واقع درآنند قائل شده‌اند ازجمله فرح وترح و گویند عطاردهنگامی که دربیت طالع باشد فرح است و فرح شمس موقعی است که‌در بیت سابع باشد و مشتری در بیت یازده و زحل در بیت دوازده و قمر در بیت سوم و زهره در بیت پنجم و مریخ در بیت ششم.
(از بیست‌باب ملامظفـــر)

فَرد ـ (اصطلاح فلسفی، ادبـــی، نجومی) در کلمهٔ حصه بیان شد که اهل معقول میان فرد و حصه فرق گــذارده و گویند که ماهیت هرگاه باقید و تقیدی مورد لحاظ قرار گیرد بنحویکه هم قید و هم تقید داخل باشد فرد میباشد وبعبارت دیگر ماهیت مضافهٔ بقید بنحویکه قید و تقید هردو داخل باشند فرد است وهرگاه قید خارج و تقید که محض اضافه است داخل باشد حصه مینامند مانند وجودات خاصه که هریك حصهٔ وجود مطلق‌اند که از اضافهٔ وجود مطلق بخارج پدیدمیایند زیرا بنابر قول اصالت وجودیان وجــود حقیقت واحدی است و متأصل و وجودات خاصه حصصی از آن میباشند یعنــی از اضافهٔ وجود مطلق‌متأصل بخارج وجودات خاصه که حصص‌اند پدید میایند رجوع‌به حصص شود

و معنی دیگر از اضافه مفهوم عام اعتباری است به انواع وجودات که هردو اعتبارینـد.
(ازاسفار ج۱ ص۶۶).

در نجوم کلمهٔ فرد هم نام ستــاره بود بر گردن مار و آنرا عنق‌الشجاع هم نامند و بر اسطرلابات رسم کنند و هــم قلب‌الشجاع و سهیل الفرد و سهیل‌الشام نامند.
(از التفهیم ص۲۰۵)

و در اصطلاح عــــروض مراد یك بیت است خواه هردومصراع آن قافیه‌دار باشد یا نه و بلکه فقط مصراع آخر را قافیه باشد
(از دره‌نجفی ص ۹۹).

فَردِ مُنتَشِر ـ (اصطلاح ادبـــــی) و کلمهٔ مانند «رجل» کــه شامل هر یك از افراد مردها شود فرد منتشره گویند.

فَرساوُش (بفتح فا وسکون راء) ـ (اصطلاح نجومی)، پرسیاوش، برشاوش‌و حامل رأس‌الغول هم نامند یکی از صور شمالی کواکب است که بر صورت مردی بود که کلاه خود برسر نهاده و در دست راست او شمشیری بود و بدست چپ او رأس‌غول بود

فَرَسُ‌الاَعظَم ـ (اصطلاح نجومی) و یکی از صورتهای کواکب بود و شامل بیست ستاره است در ناحیهٔ شمال و بسر شکل اسبی بود‌دارای سر و دست و بدن تا آخر پشت و او را کفل ودو پا نبود و آن واقع بر رأس صورت مرأة مسلسلـه بود آنکه بر متن و طرف جناح آن بود جناح‌الفرس نامند و آن‌که بر منکب ایمن آن بود منکب‌الفرس نامند و آنکه بیـــن کتفین و کتف جناح بود متن‌الفرس‌نامند و آنکه مایل‌تر بود به شمال از دو ستارهٔ

که در بدن وتحت جناح است نعام گویند و آن‌دگر که به جنوب مایل‌تراست مرکب گوید و آنکه از دو ستاره که در زانوی راست بدن و مایل‌تر به شمال بود سعد مطر گویند و از دو ستارهٔ که در سینهٔ آن واقع است آنکه مقدم است سعدالبارع گویند و از دو ستارهٔ که واقع در گردن آن بود آنکه مقدم است سعدالهمام نامند و از آن دو ستارهٔ که متقاربند و واقع‌در سر آن‌آنکه شمالی است سعدالبهام گویند و سعدالبهائم هم آمده است.

(از صور کواکب ص۱۲٤)

فَرطُوس – (اصطلاح نجومی) بفتح فا و سکون راء و ضم‌طاء.

نام ستارهٔایست و هم نام ملك‌موکل امواج است این اصطلاح از اسرائیلیات است.

فَرْض – (اصطلاح اصولی و فقهی) فرض در لغت تقدیر است و قطع و گاه بمعنی تجویز است یعنی حکم بجواز ودر اصطلاح فقها واجب را گویند و آنچه مکلف را درترکش عقاب باشد وبرفعلش مثوبت.

(از کشاف ص ۱۱۲٤)

فَرضِ کَفائی – رجوع بواجب کفائی شود.

فَرْع – (اصطلاح ادبی و فقهی) فرع در برابر اصل است فروع فقهی در برابر اصول و قواعد فقهی ست.

فَرْق – (اصطلاح عرفانی) فرق در مقابل جمع است و اشارت بخلق است بدون حق.

بعضی گویند بمعنای مشاهدهٔ عبودیت است و صفت حیات الهی را نیز گویند.

و گویند «فرق» آنست که‌بتو نسبت داده شود و «جمع» آنست که از تو سلب شود باین معنا که امور کسبی بنده فرق است و آنچه از طرف حق است جمع است و هرکه تفرقه نداشته باشد بندگی ندارد و هرکه جمع ندارد، معرفت ندارد زیرا تفرقه شریعت و جمع حقیقت است بحکم «ایاك نعبد» اثبات تفرقه است باثبات بندگی و بحکم «و ایاك نستعین» طلب جمع است، تفرقه آغاز ارادت است وجمع انجام آن.

(تاریخ تصوف ٦٤٢).

مظفر کرمانی گوید:

فرق قبل الجمع فرق اهل جمع
عین فرق آن حجاب عین جمع
آنکه جانش گشت اندر جمع غرق
عین جمعش شد حجاب عین فرق

فُرقان – (اصطلاح عرفانی) فرقان کنایت از علم تفصیلی است که فارق‌میان حق وباطل است و قرآن علم اجمالی‌لدنی است که جامع حقایق است.

(اصطلاحات شاه نعمت‌الله ص ٥٦)

•

رو بفرقان حق ز باطل کن جدا
تاکه باشی عارف هر دو سرا
حافظانه جامع قرآن بخوان
مجمع جمله خلایق را بدان
علم تفصیلی بود فرقان تمام
علم اجمالی است قرآن والسلام

فُرقَت – (اصطلاح عرفانی) عبارت‌از احتجاب بخلق است: حضرت‌رسول‌فرمودند «عرضت علی ذنوب امتی ومایلقی بعضهم من ظلم فسالت‌الله الشفاعة فاعطانیها

فمنهم ظالم لنفسه» اینان طفیلیانند و «منهم مقتصد» اینان خوانندگانند، اهل معرفت گفته‌اند: این هرسه فرقت که یاد کردیم، هریکی را از مشرب توحید آب خورشی است بر اندازهٔ روش خویش، یکی شاربه، یکی ساقیه، یکی سائمه شار به سابقانند، ساقیه، مقتصدانند، سائمهٔ ظالمانند، شاربه محققانند، ساقیه خاکیانند، سائمه معترضانند، که فرمود: «لکم منه شراب ومنه شجرفیه تسیمون» شاربه از جام عیان آشامیدند، در ساقی مینگرستند، چون شراب می‌چشیدند، ساقیه هرچند که نیافتند آنچه شنیدند اما در شنیده به بهره رسیدند، سائمه نشنیدند و نه‌دیدند اما بی‌بهره نباشند، چون انکار نگزیدند.

(از عده ج۸ ص ۱۹۵)

فَرقِ اَوّل ـ (اصطلاح عرفانی) فرق اول عبارت‌از احتجاب بخلق است از حق و بقاء رسوم است بحال خود.

بخلق از حق اگر محجوب باشی
برسم خویشتن مغلوب باشی

(اصطلاحات شاه ص۵۶)

وفرق دوم شهود قیام حق است بخلق و رؤیت کثرت در وحدت.

•

خلق را می‌بینی ولی قائم بحق
وحدت و کثرت نگردانم بحق

فَرقِ بَعدَ الجَمْع ـ (اصطلاح عرفانی) فرق بعد الجمع شهود خلق است قائم بحق یعنی حق را در تمام موجودات ومخلوقات مشاهده نماید که مقام بقاء بالله است و فرق بعدالجمع است و فرق ثانی است.

فَرقُ الجَمْع ـ (اصطلاح عرفانی) فرق‌الجمع عبارت از تکثر واحد است بظهور او در مراتب و آن ظهور شئون ذات احدیت است و آن شئون در حقیقت اعتبارات محضه است زیراکه تحقق ندارد الا در وقت بروز واحد.

(اصطلاحات شاه نعمت‌الله ص ۵۶)

•

فَرقِ وَصف ـ فرق وصف ظهور ذات احدیت است باوصاف در حضرت واحدیت

آن ذات یکی صفت بسی دریابش
این را بنگر وآن نفسی دریابش

فِرقه ـ (ملل و نحل)

گروه، دسته، یك گروه که از لحاظ اعتقادات هماهنگ باشند و معمولا به گروه‌های مذهبی گفته‌اند گرچه در اعصار اخیر بهمهٔ گروه‌های مذهبی و یا سیاسی اطلاق شده است تقریباً در تمام مذاهب آسمانی فرقه‌ها بوجود آمده‌اند در مذهب اسلام نیز معروف است که ۷۲ فرقه بوجود آمده‌اند و روایت است از رسول اکرم که فرمودند امت من به ۷۲ فرقه بخش شوند که یك فرقه از آن ناجی‌اند و مابقی گمراه.

(از ملل و نحل ابن حزم ج ۲ ص ۱۱۱)

فَرقَدان ـ (اصطلاح نجومی).

یکی از صور کواکب است و از ستارگان معروف است که در ادبیات فارسی و عربی در موارد بسیار نامی از آن برده شده است. رجوع به بنات النعش

فُروه ـ (اصطلاح نجومی)

نام چهار ستاره است که بدنبال

کلب اکبر قرار دارند و آنها را نسق هم نامند

فَروَردِگان ــ (گاه شماری)

روز نوزدهم فروردین ماه را گویند که یکی از اعیاد فارسیان بوده است و آن روزی است که با اسم ماه موافق آمده است

(از آثار الباقیه ص ۲۱۶)

فُروضِ سِتّه ــ (اصطلاح فقهی)

رجوع به سهام و طبقات ارث و عول شود

فُروعِ عَمَلیّه ــ (اصطلاح اصولی)

در مقابل اصول اعتقادیه است.

(از کفایه ص ۱۵۳)

فُروعِ فِقهیّه ــ (اصطلاح فقهی)

در مقابل اصول فقهیه و قواعد فقهیه است.

(از موافقات ج ۱ ص ٤٢) رجوع به قواعد فقهیه و اصول شده.

فَریب ــ (اصطلاح عرفانی) فریب استدراج مراتب عاشق راگویندکه‌محبوب بطریق امتحان سازد.

عراقی گوید:

در زلف بتان تا چه فریب است که پیوست
محمود پریشان سر زلف ایاز است
زان شعله‌که از روی بتان حسن توافروخت
جان همه مشتاقان در سوز و گداز است
چون پس در میخانه مرا بار ندادند
رفتم بدر صومعه دیدم که فراز است
آواز ز میخانه برآمد که عراقی
در باز تو خود را که‌در میکده باز است

فَریضَه ــ (اصطلاح فقهی) یعنی واجب و اطلاق بر ترکه شود.

(از شرح لمعه ج ۲ ص ۲۷۸).

فَزَع ــ (اصطلاح فلسفی) فزع از کیفیات نفسانی است که از توابع آن حرکت روح است بدرون از جهت ترس از امور موذی واقعی یا خیالی

(از اسفار ج ۲ ص ۵۰).

از اصول اخلاقی اسلام این استکه فزع در مصائب و حوادث مکروه وناپسند است و در قرآن مجید همواره امر به صبر و تحمل و بردباری شده است

فَساد ــ (اصطلاح فقهی، اصولی، اخلاقی، عرفانی، کلامی) در مقابل صلاح است و در فلسفه مقابل کون است و در فقه بطلان است و فعل غیرمشروع را نیز گویند.

(از کشاف ص ۱۱۱۲).

و بالاخره فساد درهم ریختن و از بین رفتن و نابود شدن و متلاشی‌گردیدن است برحسب مورد استعمال و فساد در فلسفه‌بمعنای زوال صورت ازماده میباشد در مقابل کون که حصول صورت برای ماده‌است چنانکه‌گویند موجودات جسمانی در معرض کون و فسادند یعنی صورتی زائل شده و در صورتی دیگر پدید میاید. و بهر حال فساد در مقابل کون است و عبارت از زوال صورت است در مقابل کون که حدوث صورتی دیگر است.

(تفسیر ص ۱٦۵۸ ــ دستور ج ۳ ص ۲۷ ــ مجموعه دوم ص ۱۹۹ ــ شفا ج ۱ ص ۲۰۳).

در عرفان، مراد فساد در عادات و مراسم سلوک است و فساد در اخلاقیات است.

محمد ترمذی‌گوید: واذافسدت العامة غلبت الفساق علی اهل الصلاح و ولاة

الجور علی ولاة العدل والکفار علی المسلمین»

(طبقات ص ٢٢٤) .

این کلمه مأخوذ از قرآن مجید است که میفرماید ظهر الفساد فی‌البر والبحر بما کسبت ایدی الناس لیذیقهم بعض الذی عملوالعلهم یرجعون انسانها هنگامی که درفساد غوطه‌ور شدند وکفران نعمت کردند و اخلاق و صفات عالیه انسانی را نادیده گرفتند خداوند آنها را گرفتار خذلا اعمال خودشان میکند و گرفتار ناامنی و نابسامانی میشوند تا آنگاه که از کرده خود نادم شوند

فَسادِ مَنهیٌّ عَنه ــ (اصول).

بین اصولیان بحث است که اگر امری موردنهی واقع‌شود ومع‌ذلك انجام گردد آیا آن عمل فاسد و باطل است یا نه و بعبارت دیگر انجام امور منهی موجب بطلان وفساد آنست یا نه دراصول رشاد آمده است:

در دلالت نهی بر فساد منهی عنه اقوال مختلف است بین مثبتین مطلق و نافین، اکثر اصحاب ما و بعضی ازعلمای عامه قائل به تفصیل شده و آن را در عبادات اثبات و درمعاملات نفی‌نموده‌اند ــ و ضمناً چون هریك از آنها دربارهٔ اینکه آیا دلالت مزبوره دلالت شرعی است یا لغوی؟ نظرهای مختلفی اظهار داشته‌اند لذا آراء متشتت و تعیین تعداد حقیقی آنها مشکل گردیده است ــ و اینك ما، قبل از شروع به بیان اقوال مزبوره مقدمات ذیل را که در توضیح اساس موضوع نهایت ضرورت را دارند ترسیم مینمائیم:

١ــ مراد از عبادات در این فصل آن سلسله از اعمال تعبدیهٔ است که صحت آنها محتاج بقصد امتثال و تقرب باشد مانند صلوة و صوم و غیره ــ و مراد از معاملات آن دسته از مقررات شرعیهٔ است که حصولشان بدون قصد امتثال و تقرب نیز امکان پذیر میباشد.

این مقررات بر دو قسمند: قسمتی از آنها جزء اعمال واجبه میباشند مانند تطهیر لباس برای بجا آوردن نماز واجب و قسمتی هم‌جزو عقود وایقاعات هستند. ولی در هیچیك از قسمین مزبورین اقتران بقصد تقرب شرط صحت نیست و بلکه موافقت اتفاقیه هم در حصول آنها کافی میباشدکما اینکه‌اگر لباس مزبور بواسطهٔ سقوط ناگهانی درآب کر و یا بوسیله شخص دیگری در غیاب مکلف شستشو داده شود تطهیر حاصل شده و همچنین در عقود و ایقاعات ولو اینکه آنها بدون نیت تقرب واقع شوند معامله تحقق یافته است.

٢ــ صحت در اصطلاح متکلمین‌عبارت است از موافقت ظاهری عمل با تکلیف ــ ولی در عرف فقهاء بمعنی اسقاط قضاء است یعنی عمل در صورتی صحیح نامیده میشود که ذمه مکلف را برای همیشه بری نماید بطوریکه دیگر بقضاء آن احتیاجی نباشد.

بنابراین مثلا کسیکه بگمان داشتن طهارت لازمه نماز واجب را بجا آورد ــ بنا بر قول متکلمین عمل وی صحیح است یعنی اطلاق‌کلمهٔ صحیح بر عمل وی فعلا در حال حاضر جائز است ولو اینکه بعداً معلوم شود که وی فاقد شرط طهارت

بوده است ـ زیرا در هر حال عمل مزبور ظاهراً موافق با تکلیف میباشد ـ ولی بنا بر قول فقهاء آن عمل صحیح نیست یعنی کلمهٔ صحیح را نمیتوان بر آن اطلاق نمود ـ زیرا مسقط قضاء نبوده و قضاء آن بحکم شرع واجب است ـ و بالاخره بنا بر عقیده فقهاء صحت عبارة از اسقاط قضاء است و فساد مقابل آن میباشد.

۳ـ در معاملات و عبادات مادامیکه صحت آنها از طرف شارع تأیید نشده مطلقاً اصاله عدم الصحة جاری میشود ـ زیرا صحت که جزو احکام وضعیه است مانند احکام تکلیفیه (حرمت و وجوب و غیره) توفیقی میباشد ولا وشولا یکظم. لا باجازه و تصریح شارع است ـ بنابراین تا زمانیکه این اجازه و تصریح محرز نگشته اصل عدم حصول آن خواهد بود و بهمین جهت گفته‌اند که اصل در عبادات و معاملات فساد است.

۴ـ نزاع در این فصل منحصراً در بارهٔ آن موضوعی است که جهت صحت آن بدواً از طرف شارع وارد شده ولی بعداً بعضی از افراد آن موضوع متعلق نهی گردد و یا آنکه خطاب مربوط بدان موضوع، بدواً متوجه عموم مکلفین شده و بعد بموجب خطاب دیگری بعضی از مکلفین مستثنی شوند ـ مثلا بیع ازجمله معاملاتی است که جهت صحت آن اجمالا از طرف شارع وارد شده و سپس بیع ربوی که یکی از افراد آن میباشد بموجب خطاب دیگری منهی عنه گشته است و یا صلوة از جملهٔ عباداتی است که خطاب مربوط بدان بدواً بعموم مکلفین متوجه گردیده و سپس شخص حائض که یکی از مکلفین است بر حسب خطاب دیگری مستثنی شده است.

و به تعبیر دیگر: نزاع در بارهٔ آن محرماتی است که چنانچه نهی شارع بر آن تعلق نمیگرفت هرآینه در ردیف اعمال صحیحه و مشروعه بحساب میآمدند ـ بنا براین عباداتی مانند امساک در لیالی بقصد صوم که اصلا مسبوق بتشریع شارع نیست و یا معاملاتی مانند نقل و انتقال مال بطریق قمار که ذاتاً قبیح ولولا نهی شارع نیز فاسد میباشند مورد بحث ما نیستند.

۵ـ محصل کلام در این مبحث آن است که نهی شارع از صلوة حائض و یا بیع ربوی مثلا آیا فقط موجب حرمت آنها میگردد وبس. یا آنکه علاوه‌برتحریم مستلزم بطلان و فساد آنها نیز میشود؟ و بدیهی است درصورت اول صلوة وبیع صحیح بر آنها نیز مرتب شده و نتیجهٔ صلوة مزبوره مسقط قضاء و بیع مذکور موجب انتقال مبیع بسوی مشتری میگردد ـ ولی در صورت دوم صلوة و مبیع مذکور چون علاوه بر حرام بودن فاسد نیز میباشند لذا نه مسقط قضاء میشوند و نه موجب انتقال مبیع

پس از ذکر این‌مقدمات اینك ببیان اقوال و دلائل آنها میپردازیم:

۱ـ خلاصه قول مثبتین مطلق آن است که نهی مقتضی فساد منهی عنه میباشد اعم از اینکه عمل منهی عنه از اقسام عبادات باشد یا از اقسام معاملات. چه‌آنکه‌امر و نهی نقیض یکدیگر هستند بنابراین آثار و مقتضیات آنها نیز باید

نقیض یکدیگر شونه و چون الی امس صحت مأمور به است لذا الی نهی نیز فساد منهی عنه خواهد شد.

ولی این مقایسه باطل است چه‌آنکه امس از این جهت دلالت بر صحت میکند که امتثلش واجب باشد یعنی مکلف برای اینکه آن را امتثال کند ناگزیر است که مأمور به را صحیحاً و بهمان صورت و کیفیتی‌که شارع مقررفرموده است انجام دهد والا امتثال حاصل نخواهد شد ـ ولی نهی اینطور نیست زیرا مستفاد از آن فقط حرمت منهی عنه و وجوب احتراز از آن است و بدیهی است وجوب احتراز هیچگونه ملازمهٔ با صحت و یا فساد منهی عنه ندارد چه آنکه ممکن است که شارع مکلف را از اقتران بعمل صحیحی نیز منع نماید.

۲ـ قول دوم مبتنی بر عدم دلالت آن بر فساد منهی عنه است مطلقاً این قول منسوب بفقهای شافعیه است و در اثبات آنچنین استدلال کرده‌اند:

شکی نیست در اینکه شارع و بلکه هر آمری میتواند بصحت منهی عنه خود تصریح نماید یعنی ضمن تحریم یک عبادت و یا معاملهٔ مخصوصاً تصریح کند که آن اعمال با وجودیکه حرام و منشأ عقاب اخروی هستند لکن از حیث آثار خارجیه صحیح و مسقط قضاء و موجب انتقال ثمنین میباشند و هیچ عقل سلیم و عرف و عادتی نمیتواند آمر را از چنین تصریحی منع نماید پس جواز چنین تصریحی نشانهٔ آنست که نهی بنفسه و بخودی خود دال بر فساد منهی عنه نیست زیرا اگر برفساد منهی عنه دلالت مینمود هرگز آمر نمیتوانست بر خلاف آن تصریح کند.

ولی این استدلال فقط در مورد معاملات ممکن است موجه باشد اما در خصوص عبادات هیچ شکی نیست که تصریح بر صحت منهی عنه عرفاً ومنطقاً ناقض مفاد نهی میگردد ـ مثلا در مورد صلوة حائض که از طرف شارع تحریم شده است اگر شارع در تعقیب این‌تحریم بصحت صلوة مزبوره تصریح نماید هر ذوق سلیمی حکم میکند براینکه آن‌تصریح ناقض اصل حکم و نازل منزلهٔ نسخ حرمت میباشد.

۳ـ اکثر اصحاب ما دلالت آن را بر فساد در مورد عبادات تصدیق و در مورد معاملات رد نموده‌اند:

دلیل اینکه آن را در مورد عبادات مقتضی فساد دانسته‌اند آن است که: اساسی‌ترین شرط اعمال تعبدیه وجود قصد امتثال و نیت تقرب است یعنی آن اعمال در صورتی صحیح و مسقط قضاء محسوب میشوند که بقصد امتثال و اطاعت امر و نیل با جور اخروی انجام گیرند ـ و بدیهی است حصول چنین قصدی در صورتی امکان پذیر است که اعمال مزبوره مطلوب شارع و مرضی به خاطر او باشند والا اگر مورد اکراه او بوده و مستلزم عقاب و مؤاخذه باشند دیگر حصول قصد امتثال غیر معقول میگردد ـ و بهمین علت است که تعلق نهی بر عبادات موجب فساد آنها میشود چه آنکه در اینصورت حصول قصد امتثال که نخستین شرط صحت است ممتنع و بالنتیجه صحت نیز منتفی میگردد.

و اما دلیل اقتضای فساد در معاملات واضح است چه آنکه نهی با هیچیك از دلالات ثلثه مقتضی فساد منهی عنسه نیست زیرا فساد منهی‌عنه نه‌معنی‌مطابقی نهی است و نه جزو و نه لازمهٔ عقلی و یا عرفی آن میباشه.

۴ـ در خاتمهٔ این‌فصل یادآوری این نکته را لازم میدانیم که هر یك از قائلین بر دلالت نهی بسر فساد (مطلقا یا بـه تفصیل) در باره نحوهٔ دلالت آن بایکدیگر اختلاف نموده‌اند یعنسی بعضی از آنها دلالت رادلالت شرعی وبعضی دیگر دلالت لغوی دانسته‌اند ولی چون بحث در بارهٔ نحوهٔ دلالت از طرفی قلیل‌الجدوی بنظر میرسیه و از طرف دیگر آراء را متشتت تر و توضیح مسئله را مشکلتر میساخت لذا از تعرض بدان خودداری گردید.

(اصول رشاد ص ۱۲۸ ـ ۱۲۳)

فَسخ ـ (اصطلاح فقهی و فلسفی)

فسخ در لغت نقض و تفریق است و در شرع رفع عقد است بهمان طریق کـه قبل از فسخ بوده است یعنی برهم زدن عقه بدون کم و کاست.

(از کشاف ص ۱۱۰۶)

در فلسفه عبارت از انتقال نفوس است بعه از مرگـ به نباتات

(رجوع به تناسخ شود و رجوع به شرح حکمة الاشراق ص ۴۷۷ شود)

فسحا ـ (اصطلاح گاه‌شماری) بضم فا و فتح و سکون سین. یکی از اعیاد مهم یهودیان است و آن روز پانزدهم‌ماه نیسان است روزی که یهودیان یعنی قوم بنی اسرائیل از مصر بیرون شدند و از بنه و اسارت فرعونیان رهائی یافتند و این نخستین روزاز هفت‌روز فطیر خوران است که جهودیان درین هفت روز خمیر فطیر خورند و یا نگاهدارند در آخر روز هفتم این ایام فرعون بدریای قلزم غرق شه و بهمین دلیل این ایام برای بنی ـ اسرائیل بسیار مهم است و از سنت‌های واجب یهودیان بحساب میاید در قاموس کتاب مقدس فصح با صاد و بدون الف آمده است در آثار الباقیه فسحا آمـده است.

در قاموس کتاب مقدس آمـده است جز روز اول این هفت روز و روز آخر روزهای وسط این دورا یهودیان درمجالس و مجامع حاضر نمی‌شوند

(از آثارالباقیه. از قامـوس کتـاب مقدس)

فسخِ فِعلی ـ (اصطلاح فقهـی) در برابر فسخ قولی در کلیات حقوقی آمده است:

همانطوریکه فسخ بـه قـول حاصل میشود به فعل نیز حاصل خواهد شد.

بنابراین اگر شخصی مالی را بـا داشتن خیار فسخ به یکی فروخته باشدو در مدت خیار آنرا بدیگری انتقال دهد معامله دوم برحسب ظاهر فسخ فعلـی نسبت به‌معامله اول‌محسوب خواهدشدودر حقیقت کاشف است از اینکه آنرا فسخ نموده والا اقدام باین معامله نمی‌نمود.

(کلیات حقوقی ص ۱۰۳)

فِسق ـ (اصطلاح اخلاقی فقهـی)

فسق در لغت عدم اطاعت امرالله است که شامل کافر و مسلم عاصی میشود و در شرع ارتکاب گناهان کبیره یا اصرار بر صغیر است.

(از کشاف ص ۱۱۲).

فُسوق ـ (اصطلاح فقهـــی) فسوق بضم فاء در لغت خروج از استقامت است و در شرع خروج از طاعت خدا است و یا خروج از حدود شریعت است.

(از کشاف ص ۱۱۳۲).

فَصاحت ـ (اصطلاح ادبی) بفتح فاء یعنی ابانت و ظهور یقال «فصح الاعجمی وافصح» موقعی که زبانش روان باشد و از لکنت خارج شود و نزد اهـل معانی اطلاق برچند معنی شود و حاصل آنها آن باشد که سخن و کلام در مفردات واضح و روشن باشد و گاه در مفرد است کـه گویند «کلمهٔ فصیحه» و گاه وصف کلام است کـه گـویند «کلام فصیح و قصیدهٔ فصیحه» و گاه وصف گوینده است کـه گویند «شاعر یا سخنور فصیح....»

فصاحت درمفرد باین است که مفردات کلمه از تنافر حروف و غرابت و مخالفت قیاس عاری باشد و متنافر وثقیل نباشد مانند کلمه «مستشزرات» نباشد فصاحت در کلام بآن باشد که ضعف تألیف نداشته باشد و متنافر بطبع نباشد و ترکیبات آن برخلاف قـواعد نحوی نباشد و کلام در دلالت ظاهر و آشکار باشد و فصاحت در متکلم ملکه‌ای است یعنی کیفیتی است نفسانی و راسخ که سخنور را قدرت دهد مقصود خود را با الفاظ فصیح و روشن بیان کند رجوع شود به (تلخیص ص ۲۰ ـ کشاف ص ۱۱۰۱)

فَصل ـ (اصطلاح ادبی و منطقی است) و آن پردهٔ بود که بین دو کلام متغایـر کشیده شود چنانکه گویند:

«الفصل هـو الحاجز بیـن الکلامین المتغایرین»

و جدا کردن و فارق میان دو مطلب است یا دو مبحث و اطلاقاتی دارد.

۱ـ طائفه از مسائل که از مسائل ماقبل جدا شده باشد ازجهت غرض و هدف.

۲ـ وقف و توقف.

۳ـ نام است مر تغییرا که در قافیت بیت واقع شود.

۴ـ ضمیر مرفوع متصل است کـه متوسط بین مبتدا وخبر واقع شود که عماد هم نامند

۵ـ مقابل وصل است، و در مقابل وصل عبارت از عطف بعضی از جمل بر بعضی دیگر باشد وفصل ترک عطف است

۶ـ زمانی از ازمنه سال باشد که فصول اربعه‌اند

۷ـ ممیز ذاتی جنس است و از کلیات خمس است. و فصل مسندالیه از مسند به ضمیر عماد مانند «زید هوالقائم» بـرای فوائدی چند است از جمله حصر باشد

(از مطـول ص ۸۸ و کشاف ص ۱۱۳۸)

و فصل دراصطلاح منطقی عبارت‌از ممیزجوهری اشیاء است که‌مقوم اجناس است و علت وجود اجناس میباشد مثلا ناطق‌که فصل انسان‌است که‌او رااز‌سایر امور مشترکهٔ جنسی کـه حیوانیت باشد ممتاز و جدا میکند و مراد فصل منطقی نیست بلکه فصل اشتقاقی است که مبدأ فصل منطقی است توضیح‌آنکه آنچه‌را در علـم میزان فصل میگویند فصول منطقی میباشند که‌از مبادی خاص گرفته شده‌اند کـه در حقیقت آن مبادی فصولنـد مثلا مفهوم ناطق که‌فصل انسان است مبدائی

دارد که ماخوذ ازآنست و آن مبدأ نفس ناطقه است و همین‌طور حساس ماخوذ و مشتق از نفس حاسه است در حیوان که

بنابرایـــن فصول حقیقته صـور نوعیه‌اند و همان صورنوعیه‌اند که حافظ وحدت نوعیه‌اند و فصل اخیر اشیاءاند که ثابت بوده و مانند اصل وعمودند در اشیاء و همین فصول اخیرند کـه حافظ هذیت اشیاء بوده و واجد جمیع مراتب وجود در تمام اشیاء فصل الفصول وفصل آنهایند و بالاخره بقـول صدرالــدین اخیر آنها است و یا صورطبیعیه اصول حافظ و فصول آنها است.

و بالجمله ناطق و حساس و تحرک در حقیقت فصول محموله‌اند نـه فصول حقیقیه

(از دستورالعلمــاء ج۳ ص ۲۹ ــ اسفار ج۱ ص ۱۱۶ ــ ج۳ ص ۵۵ ــ ۱۱۴۴ ــ اساس‌الاقتباس ص۲۲۸، ۳۰۲ ج۲ ص ۸۴ ــ تفسیر ص ۸۱۶و ۲۳۰)و

«ان کلا من‌الفصول الاشتقاقیة التی باصطلاح آخر غیرالذی یذکر فی المنطق هی مطابقة للفصول المحمولة والمنطقیة الذی هو نحو خاص من‌الوجود الخارجـی ان وجود الفصل الاشتقاقی و هوالصورة النوعیة فی‌الخارج مضمن فیه المعنــی الجنسی»

(اسفار ج۳ ص ۵۵..)

«فالنطق محمول بالاشتقاق والناطق محمول بالمواطاة»

(شرح قیصری برفصوص ص۲۳).

در عرفان فصل عبارت‌از فوت چیزی است که موجود است

(لمع ص ۳۵۷).

فَصلِ اَخیر ــ (اصطلاح منطقـــی) رجوع به فصل

فَصلِ اِشتِقاقی ــ رجوع به فصل و (اسفار ج٤ ص۸٤، ج۱ ص۳۰۹)

فَصلِ جَوهَری ــ (اصطلاح منطقی) رجوع به فصل و (دستور ج۳ ص ۳۲) شود.

فَصلُ‌الخِطاب ــ (اصطلاح ادبی) و عبارت از گفتاری است فصیح و روشن و فارق میان حق و باطل و کلام «البینـة علی المدعی والیمین علی من انکر» را که فارق حق از باطل است فصل‌الخطاب گویند.

(کشاف ص ۱۱٤ ــ مختصرالمعانی ص٤)

فَصلِ مُقَسِّم ــ (اصطلاح منطقی) هر فصلی مقسم جنس است زیرا جنس را تقسیم بانواع مختلف کند خواجه طوسی گوید:

فصل باضافت بانواع مقوم باشد چه ذاتیست اورا و داخل در ماهیت او مانند ناطق انسان را و باضافت با جنس مقسم باشد چه قسمت کند جنس را به حصـة که جزو نوع بوده و بغیر آن حصه کـه حصص دیگر انواع بوده مـانند ناطـق حیوان را چـه حیوان باین فصل منقسم شود بناطق و غیرناطق

(اساس الاقتباس ص ۳۰)

فَصلِ مُقَوِّم ــ رجوع به فصل مقسم شود.

فَصل و وَصل ــ (اصطلاح فلسفـی، عرفانی و ادبی و معانـــی بیانی است،) وصل عبارت از عطف بعضی از جمل بر بعضی دیگر بـود و فصل ترک آن عطف

است پس اگر جملاتی بدنبال هم آینـد جمله اول را یا محلی از اعراب هست یا نه بنابراول اگر مقصود از جملـه دوم شرکت با جمله اول است درحکم واعراب عطف شود بشرط آنکه قبول عطف کند و اگر مقصود تشریك جمله دوم بـا اول نباشد فصل آید مانند «و اذا خلوا الی شیاطینهم قالوا انامعکم انمانحن مستهزؤن. اللّه یستهزؤبهم» که جمله اللّه یستهزؤبهم عطف بر انامعکم نشده است زیرا کـه جمله مقول آنها نیست و بالجملـه در مواردی چند عطف لازم است ودر مواردی غیر جائز.

(از مختصر المعانی ص ۹۷۷)

در فلسفه رجوع به برهان فصل و وصل و اسداخمس اسفارج۱ ص۲۰۶ شود.

درنزد عرفا فصل و وصل بازگشتن بعداز ذهاب و عروج بعداز نزول است، هرواحدی تنزل کرده از اعلی مراتب که عین جمع احدیت است که در آن وصل مطلق بود، در ازل بادنی هبوط که عالم عناصر است و بعضی از بنی‌آدم اقامت کرده‌اند در غایت حضیض تا فرو رفتند با سفل السافلین و بعضی رجوع نمودند و معاودت کردنـد بسلوك السیر الی‌اللّه با تصاف بصفات حق و فناء در ذات تا حاصل او را وصل حقیقی.

(از رسائل شاه ص ۲۵)

فُصولِ حَقیقیّه - (اصطلاح منطقی) مراد فصول اشتقاقیه است.

فُصولِ ذاتیّه - (اصطلاح منطقـی) مراد فصول اشتقاقیه و یا صور نوعیـه است (اسفار ج۲ ص ۱۵۳) رجوع بـه فصل شود.

فَصلِ مَنطِقی - (اصطلاح منطقـی) مراد فصول محموله است رجوع به فصل شود.

فَضاء - (اصطلاح فلسفی) فاصلـهٔ مابین زمین و آسمانها را فضاء گوینـد (مجموعـه دوم مصنفات ص ۸۸ پاورقی).

فَضائِل - (اصطلاح اخلاقی) فضیلت در مقابل رذیلت است رأوس فضائـل عبارت‌اند از شجاعت، عفت و حکمت کـه سه‌صفت اصلی اخلاق حسنه وممدوحه‌اند خواجـهٔ طوسی گویـد: اجناس فضائل چهـار است حکمت، شجـاعت، عفت و عدالت.

(از اخلاق ناصری ص ۵۷ و رجوع شود به مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۱٤٥ ودستور ج۳ ص ۳٤).

فَضائِلِ عَمَلیّه - (اصطلاح اخلاقی) یکی از اقسام حکمت عملی است از انشعابات تهذیب نفس و هـم سیاست مدینه و تدبیر منزل و در برابر فضائل علمیه است که از فروع حکمت نظـری است و ازجملـه فضائل خلقیـه فضائل عملیه است که اعمال و رفتار آدمی را شامل است که در اخلاق اسلامی هم بدان توجه بسیار شده است که مردم را بـا رفتار خوب و کردار نیك بسراه راست رهنمائی کنید که بعمل کار برآید کـه سخن‌دانی نیست.

فَضائِلُ‌الفِکریّه - (اصطلاح اخلاقی) منظور قدرت در یابنده و قـوت اندیشه است که بدان خیر از شر امتیاز داده شده و نافع از زیان‌آور باز شناخته گردد زیانها و منافع فردی یـا جمعی

آنچه مربوط به شخص است یا خانواده و یا مدینه و بهرحال نیروی استنباط زیان‌آور از نافع.

(از تحصیل السعادة ص ۲۱)

فَضائِلِ نَظَرِیّه ـ (اصطلاح فلسفی) فارابی در کتاب تحصیل السعادة گوید:

اموری که اگر ملت‌ها انجام دهند سعادت دنیا و آخرت را اندر یابند، چهار است، فضائل نظریه، فضائل خلقیه، فضائل و صناعات عملیه، فضائل مکرمیه.

فضائل نظریه بحث در حقایق موجودات کند و غرض نهائی آن مربوط به نظر وفکر است و ازجمله تعلیم وتعلم بود و این بخش از فضائل اساس سایر فضائل است که تا خوب از بد دانسته نشود نمیتوان عمل خوب انجام‌داد نخست علم است و سپس عمل.

فَضایِ هُوِیَّت ـ (اصطلاح عرفانی) مقام ذاتست: گاهی مرغوار در هوای فضای هویت در طیرانست.

(از تفسیر حدائق ص ۳۴۶).

فَضل ـ (عرفانی).

برتری و مزیت و زیادی. فضل‌خدا، فضل حق، تفضل الهی: آنچه بر وفق کرم اوست. نه آنچه شایستگی بندگان است.

فضل حق بر تو مداراها کند
چونکه ازحد بگذرد رسوا کند.

•

فضل تو بر من فزون است از شمار
هم به فضل خود مرا معذور دار.

•

فضل حق با آنکه او کژ می‌کند
عاقبت زین جمله پاکش میکند
سبق برده رحمتش و آن غدر را
داده نوری کان نباشد بدر را

•

فضل تو گوید دل ما را که او
ای شده در دوغ عشق ما گرو
چون مگس در دوغ ما افتادهٔ
تو نهٔ مست ای مگس تو بادهٔ

•

فَضلُ‌اللَّیل ـ (اصطلاح هیوی)

مقداری از روز که زائد بر شب است درمقابل فضل‌النهار است که مقدار شب زائد بر روز است و البته هرمقدار که شب از دوازده ساعت فزون‌شودبهمان اندازه از مقدار روز کاسته میشود و بالعکس.

فَضلُ‌النَّهار ـ (اصطلاح هیوی)

رجوع شود به فضل‌اللیل و قوس‌النهار.

فُضلَه ـ (اصطلاح ادبی) و نزد علماءعربیت‌مقابل عمده استوکلماتی‌که فضله نامند مانند «حال، تمیز ومفعول‌به» و آنچه خود جمله مستقل نباشد و رکن کلام هم نباشد هستند و گاه اطلاق شود برآنچه زیاده ازاصل مراد باشد و بحذف آن مقصودی فوت نشود

(از کشاف ص ۱۱۴۲)

فُضُولی ـ (اصطلاح فقهی) رجوع به بیع فضولی و نکاح فضولی شود.

فَطَحِیّه ـ (اصطلاح کلامی) فرقة باشند که قائل بامامت ائمهٔ ۱۲ گانه‌اند باضافه افطح‌بن‌صادق

(از درایه ص ۱۴۱)

فِطرَت ـ (اصطلاح کلامی وعرفانی)

در لغت خلقت، سجیت و غریـزة ثابت باشد و در حدیث است که «کل مولـود یولد علی الفطرة ثم ابواه یهودانـه او ینصرانه او یمجسانه» و در این حدیث مراد از فطرة اسلام باشد.

(از کشاف ص ۱۱۱۷).

عارفان گویند که هرآدمی بر فطرت زائیده میشود وهیچ موجودی نیست مگر آنکه بر فطرتی است، چنانکه هیچ آهنی نیست که باصل فطرت شایستهٔ آن نیست که از روی آئینه برآید که صورت عالم را حکایت کند، مگرآنکه زنگار در جوهر وی غوص کند و ویرا تباه‌کند وهمچنین هر دلی که حرص دنیا و شهوت ومعاصی بر وی غالب شود و در وی متمکن گردد بحق نرسد، و ازین فطرت خبر داد حق تعالی «الست بربکم» که تصدیق بفطرت باشد چنانکه فرمود «ولئن سئلتهم من خلق‌السموات والارض لیقو لن‌الله».

و دیگر گفت: «فطرةالله التی فطر الناس علیها» (ازکیمیای سعادت) بعضی از ترکیبات: خانه فطرت، مهندس فطرت نگارخانه فطرت...

و بهرحال در اصول اخلاقی اسلامی آمده است که هر انسانی بر فطرت سالم زائیده میشود که فرموده‌اند کل مـولـود یولد علی الفطرة فابواه یهودانه‌وینصرانه و یمجسانه (از کیمیای سعادت ص ۲۵)

فارابی در مورد فطرت بیانی داردو گوید: انسانی فطرة معد پذیرفتن‌معقولات و معارف اولیه باشد.

زیرا افـراد انسانی بالطبع دارای قوتهای متفاضله‌اند ومفطوربراستعدادات مختلف‌اند و طبع پاره‌ای از آنان هیـچ نوع معقولی را نپذیرد و پاره‌ای دیگـر قوت پذیرائی معقولات رادارندومی‌پذیرند لکن درجهت دیگری به‌کار می‌برند مانند دیوانگان، و دستهٔ سومی هستند کـه هم می‌پذیرند و هم در جهت درست خـود جریان می‌دهند. اینان هستند که صاحب فطرت سلیم انسانیند وتنها اینان هستند که می‌توانند به‌سعادت نهائی نائل آیند.

فِطرتهای انسانی

مردمی که دارای فطرت سالمند همه صاحب یك فطرت مشترکی هستند که به وسیلهٔآن اساساً معارف و معقولات‌نخستین را پذیرا می‌شوند و این فطرت مشترك میان همه است؛ و همهٔ آنان به‌وسیلهٔ آن فطرت مشترك سلیم به‌سوی کارهای‌مشترك درحرکت‌اند. این است اساس کار سعادت همگانی و وجه مشترك بین مردم سلیم‌ـ الطبع.

از این مرتبت و وجه مشترك کـه بگذریم درسطح دیگر از معارف ومعلومات مردم متفاوت و مختلف‌اند؛ و همین امر ایجاب می‌کندکه هر فردی را فطرتی ویژه خود باشد به جز فطرت ویژهٔ آن دیگر؛ و از همین روست که دیده می‌شود فردی معد پذیرش معارف و معقولاتی دیگـر است ویژهٔ خود کـه مشترك بین وی و دیگران نمی‌باشد و به وسیلهٔ آن به‌سوی معرفت به علم و یا علوم دیگری کشش پیدا می‌کند و بدان نائل می‌آید و فرد دیگر نیز معد قبول معقولاتی دیگر است وابسته به علم دیگر که دیگری در آن قسم از معارف با وی شریك نیست؛ و باز ممکن است فردی از افراد معد قبول معقولات بسیاری بود، از هرنوعی پاره‌ای

و ممکن است فردی معد قبول همهٔ معقولات بایستهٔ یك جنس از علوم باشد.

و همین طور در قوتهائی که به واسطهٔ آن، اموری‌که حتی ازیك جنس‌اند؛ اندر یافته استنباط می‌نمایند، مختلف و گوناگون و متفاضلند؛ و ممکن است‌که دو نفر افراد انسانی باشند که از ناحیه عقل فعال استعداد درك یك نوع و یك جنس از معارف و معقولات به آن دو اعطا شده باشد و وجود هر دو صالح برای دریافت یك صنف از علوم باشد؛ و مع‌ذلك طبع وجودی یکی ازآن دو بدین سان آفریده شده باشدکه همهٔ‌آنچه مربوط بدان فن یا علم است اندر یافته تعقل کند و فردی دیگر مسائلی کمتر از آن دگر؛ و همین طور گاه بود که دو تن از افراد انسانی از لحاظ استعداد وجودی در استنباط مسائل مربوط به یك نوع از علم مساوی باشند. مع‌ذلك یکی زودتر استنباط کند و یکی دیرتر و یا اینکه‌یکی از آن دو در استنباط مسائل اساسی و افضل آن فن وعلم، دراك‌تر باشد وزودتر اندر یابد؛ ویکی مسائل فرودتر آن علم را؛ و گاه باشد که دوتن از افراد انسانی هم در قدرت بر استنباط علم خاص متساوی و برابر باشند ، هم در سرعت استنباط یکسان باشند؛ لکن یکی از آن‌دو قدرت بر راهنمائی و تعلیم مستنبطات خود را هم داشته باشد و آن دگر نداشته باشد.

و همین طور است احوال افراد انسانی در قدرت بر انجام کارهای بدنی که مختلف و متفاضلند.

و باید تذکر داد که فطرتهای طبیعی انسانهاکه دروجود مطبوع برآن شده‌اند هیچ کس را مجبور و وادار به انجام فلان کار نخواهد کرد؛ و این فطرتها برای این در نهاد انسانها آفریده شده است که مثلا فلان فعلی که معد برای انجام آن شده‌اند برای آنها سهل‌تر و آسانتر باشد؛ و بدین منظور است که هرگاه‌فردی از افراد به حال خود گذارده شود وعوامل خارجی دیگر وی را به سوی اضداد آن‌کار وادار نکند خود به خود به سوی انجام همان کاری که معد برای آنست کشش پیدا می‌کند و اگر یك عامل و محرك خارجی دیگر وی را به سوی ضد آن کار تحریض کند، قهراً به‌سوی آن ضدگروش یابد و آنرا انجام دهد؛ ولکن با سختی و دشواری و اضطرار. نهایت هرگاه به همان کارهای ضد فطرت اعتیادی پیدا کرد، انجام آنها بر وی آسان خواهد شد؛ و گاه باشد که تغییر دادن و دگرگون کردن افراد انسانی ازمقتضیات فطرتهای آنها، آن فطرتهائی که وجود آنان مطبوع بر آن شده است سخت دشوار می‌باشد و چه بسا در بسیاری از آنان محال خواهد بود؛ مانند کسانی که از آغاز تولد مرضی بر آنها عارض شده باشد و به صورت امری مزمن طبیعی در ذهن آنها رسوخ کرده باشد؛ و همهٔ این فطرتها با همهٔ حالاتی که بر آن حالات آفریده شده‌اند محتاج به ریاضت وتمرین وتقویت‌اندبه‌وسیلهٔ‌اراده تابوسیلهٔ‌ممارست برکارهائی‌که‌معدانجام‌آنهامی‌باشندآزموده‌و آموخته گردند؛ و این امر تا آن اندازه باید انجام شود که این فطرتها نسبت به

انجام مقتضیات خود، به کمال نهائی و یا نزدیك بدان برسند.

و چه بسا باشد که فطرت شایان و لایقی دریك قسمت ازفنون همچنان‌مهمل گذارده شود و در جهت تمرین و آموختگی آن کاری انجام نشود و به وسیلهٔ اموری که معدآن بود تربیت نشود؛ ومدت زمانی برین وضع بگذرد در نتیجه باطل و تباه گردد و استعداد نهفته تباه شود؛ و گاه بود که آن قوت تمرین داده شود لکن در جهت اموری پست یعنی ازمسائل واموری که معد و مستعد آنست. در راه تربیت و تمرین آن از نوع نامناسب آن برگزیده شود؛ قهراً درین حال آن استعداد ازتوجه و عادت به افعال برتر و عالی به سوی کارهای فرود از آن نوع فن، گــرایش می‌یابد و بدان عادت می‌کند.

به طور کلی مردم طبیعتاً از لحاظ مراتب فنون، گوناگونند بر حسب‌تفاضل و گوناگونی انـواع و اجناس صنایع و علومی که طبیعتاً معد برای گرایش‌بدانها می‌باشند؛ ازین که بگذریم هر دستهٔ از مردم که طبیعتاً معد برای قسمتی از آن نوع از علومند باز بر حسب تفاضل و اختلاف اجزاء همان نوع از علم نیـز مختلف‌اند و مثلا آن گروهی که معد فراـ گیری و انجام قسمت پست نوع خاصی از علومند به جز آن گروهی هستند که معد برای قسمت عالی و برتر آنند.

ازین مرحله که بگذریم در مراحل بعد، یعنی در انواع و اصناف هر علمی و فنی نیز وضع بدین منوال است که استعدادها و فطرتهای افراد هر گروه باز نسبت به فن و علمی که مستعد آنست متفاضل و گوناگون است یعنی بعضی در آن قسمت صاحب استعداد کاملند، در قسمت عالـی آن یـا پست آن؛ و بعضی استعدادشان ناقص است.

باز ازین مرحله گذشته آنان که در استعداد بـرای تبحـر و انجام کـاری متساویند در مرتبت تمرین وآموختگی در اثر اختـلاف در تربیت و تمرین و تعلیم متفاضل و مختلف می‌شوند و ازین‌مرتبت که بگذریم کسانی هم که از لحاظ تربیت و آموختگی متساویند وتحت یك شرایط، تربیت و آموخته شده باشند باز هم در دریافت متفاضلند و گوناگون. و آنکه در فنی از فنون و علمی از علوم قدرت استنباط زیادتری دارد بر آن کسی که قدرت استنباط امورکمتری را داردریاست خواهد داشت.

اینان نیز بر حسب اختلاف قوتهائی که خود از راه آموزندگی حاصل‌کرده‌اند در جهت ارشاد و تعلیمات درست و یـا بد و نادرست مختلف‌اند، در فن خود از لحاظ مقام متفاضلند؛ و مثلا کسی کـه قدرت بر تعلیم خوب و ارشاد درست‌دارد بر آن کس که در استنباط ناقص است و توانائی این‌کار را ندارد ریاست دارد؛ و ارباب طبایع ناقصه هرگاه در فنی که مستعد برای آن می‌باشند تعلم نمایند و آموخته شوند بر کسانی که صاحب طبایع عالی می‌باشند و لکن تربیت و آموختگی در آن حاصل نکرده‌اند ریاست دارند؛ و نیز کسای که در مسائل خوب و عالی فن خود آموختگی دارند بر کسانی که بـر مسائل بد و فرود آن فن تعلم و آموختگی یافته‌اند ریاست دارند. بنابراین کسی که

از لحاظ استعداد فطری در فنی درمرتبت عالي باشد و در همهٔ مسائلي که بالطبع استعداد آنها را دارد آموختگي داشته باشد تنها بر کسي که دارای استعداد کافي در آن نباشد ریاست ندارد و بلکه هم بر آن ریاست دارد و هم بر کسي که در آن فن دارای استعداد طبیعي کافي باشد، ولکن آموختگي و تعلیم نداشته باشد و یا اگر آموختگي دارد ناچیز باشد نیز ریاست خواهد داشت.

و چون هدف از آفرینش وجود انسان این است که به سعادت نهائي برسد به ناچار در راه رسیدن به آن، نخست باید معني سعادت را بشناسد و آنرا غایت کار و نصب العین خود قرار دهد و سپس باید اعمالي که لازم است انجام دهد تا بـه وسیلهٔ آنها به سعادت برسد، به خوبي باز شناسد و به دنبال آن انجام دهد؛ و بیان شد که مردم در فطرتهای شخصي خودگوناگونند؛ بنابراین فطرتاً نمي‌توانند از پیش سعادت خـود را بشناسد و هم نمي‌تواند از پیش خود آنچه راکه‌بایستهٔ عمل است مورد عمل قرار دهد؛ و بلکه در هر دو مورد نیاز به مرشد و راهنما دارد.

نهایت پاره‌ای از مردم نیاز بـه راهنمائي کمتری دارند و پاره‌ای زیادتر و نیز چنین نیست‌که هرگاه افراد انساني به‌این دو امر راهنمائي شدند خود به خود و بالضرورة بدون باعث و محرکي اقدام به انجام آن‌کنند و در حقیقت اغلب‌مردم دربن وضع‌اند؛ و ازین جهت است کـه محتاج به مرشد و رهنمائي مي‌باشند که هم به درستي سعادت و مقدمـات عملي آنرا به آنها بشناساند و هم محرك و باعث بر عمل بدانها نیز باشد؛ و در هر انساني نیروی ارشاد غیر نمي‌باشد؛ و نیز در هر انساني این نیرو نیست کـه بتواند مردم را بر انجام اعمال لازم وادار کند. بنابراین کسي که دارای آن چنان نیروئي‌که بتواند مردم را برانجام‌کارهای لازم وادار کند نباشد و نتواند دیگران را در کارهای سعادت آمیز به‌کار گیرد. و صرفاً و برای همیشه بتواند آنچه را بدو نموده شده است و بدانها ارشاد شده است عمل نماید این چنین کس نه در همهٔ امور به طور مطلق مي‌تواند رئیس باشد و نه در هیچ امری از امور.

و بلکه اینگونه افراد همواره و در همهٔ امور باید مرؤوس باشند و در تحت ریاست دیگر کار کنند.

و اما افرادی که توانائي ارشاد را دارند و بتوانند آموختگان خود را بـه کارهای لازم وادار کنند و در آن قسمت به کار گیرند، در همان قسمت بر افرادی که این توانائي را ندارند ریاست فائقه دارند؛ یعني بر افرادی که نه توانائي ارشاد دارند و نه‌توانائي تحریك براعمال و فقط مي‌توانند کارها و اعمالي که بدان رهبری و ارشاد شده‌اند بخوبي انجام‌دهند لکن هرگاه همین گونه افـراد بتوانند افراد دیگر را بر انجام کارهائي کـــه مي‌دانند وعمل مي‌کنند آماده کرده، وادار به انجام آن نمایند و در آن قسمت به کار گیرنــد، اینان هم رئیس خواهند بـود، نسبت به افرادی و هم مرؤوس نسبت به افرادی دیگر. بنابر این رؤسا بـر دو نوعند،

۱ـ رؤسای درجه اول.

۲ـ رؤسای درجهٔ دوم و یا رئیس اول و رئیس دوم.

رئیس دوم آن‌گونه رئیسی است که انسان دیگری بر او ریاست دارد و او نیز بر انسان دیگری ریاست دارد.

و گاه بود که هر دو گونه ریاست در یك امر تحقق یابد مانند زراعت، بازرگانی و پزشکی.

و گاه بود که نسبت به همهٔ حرفه‌ها و اعمال مردمی باشد توانا و قادر.

بنابراین رئیس نخست علی الاطلاق آنچنان‌کسی است‌که به طور مطلق‌نیازمند به رئیسی دیگر نیست که بر او ریاست کند نه در کلیات و نه در جزویات نه‌در هیچ امری از امور؛ و بلکه بدان پایه‌ای باشد که همهٔ علوم و معارف بالفعل او را حاصل شده باشد؛ و او را هم نیروی ادراك امورو وقایع تدریجی الوقوع باشد که هر آنچه متدرجاً و در طول زمان پیش آید دریابد و احکام آنها را بداند و هم نیروی ارشاد کامل داشته باشد که دیگران را در جهت آنچه می‌داند از اعمال وکارهای خوب هدایت ورهنمائی نماید؛ و نیز نیروئی قوی و کامل داشته باشد که به وسیلهٔ آن‌وظایف هر کس را به درستی معین کرده و هر کس را به کاری که باید انجام دهد ومعد برای آن می‌باشد رهبری کند و بدان امر بگمارد؛ و نیز صاحب نیروئی بود که به وسیلهٔ آن‌حدود وظایف و کارهای افراد را معین کرده و آنانرا به سوی نیل به سعادت سوق دهد.

این قوا و احوال صرفاً در ارباب طبایع عالیه یافت می‌شود، در آن هنگام که نفس وی به عقل فعال پیوسته شود و فیوضات لازم را بلاواسطه برگیرد.

و آن هنگام نفس وی به عقل فعال می‌پیوندد که نخست او را عقل منفعل حاصل آید و سپس به مرتبت عقل مستفاد رسد؛ و در این هنگام وصول بـه عقل مستفاد است که همچنانکه در کتاب نفس یادآور شدیم به عقل فعال می‌پیوندد.

این چنین انسانی درحقیقت و به‌نزد قدما پادشاه نامیده می‌شود و این همان انسانی است که باید گفت مورد وحـی الهی واقع شده است. زیرا آن هنگام به انسان وحی می‌رسد که بدین مرتبت از کمال نائل شده باشد یعنی به مرتبه‌ای که بین وی و عقل فعال واسطه‌ای نمانده باشد. زیرا که عقل منفعل شبیه ماده و موضـوع عقل مستفاد مـی‌باشد و عقل مستفاد شبیه ماده و موضوع عقل فعال است؛ وبنابراین درهنگام پیوستگی‌کامل، از ناحیهٔ عقل فعال بر عقل منفعل قوتی افاضه می‌شود؛ آن قوتی که به وسیلهٔ آن امکان خواهد یافت کـه حدود اشیاء و کارها را بداند و آنها را به سوی هدفی که سعادت باشد رهنمائـی کند و سوق دهد.

این گونه افاضت که از سوی عقل فعال به عقل منفعل می‌رسد به میانگین عقل مستفاد، همان وحی خدائی بود؛ و چون عقل فعال خود فائض از سبب اول است بدین جهت می‌توان گفت که وحی کننده در حقیقت سبب اول خواهد بود به میانگین عقل فعال؛ و بنابراین ریاست فائقهٔ اینگونه انسانها نخست خواهد بود و سایر ریاستهای انسانی سپس او و ناشی

از آن می‌باشد و این امر خود روشن است.

فِطرِیّات ـ (اصطلاح فلسفی) فطریات عبارت‌از مقدمات بدیهی و ضروری‌است وقضایائی است که قیاسات آنها با آنها است

(کشاف ص ۱۱۱۸ ـ دستور ج۳ص

فُطور ـ (اصطلاح عرفانی) فطور عبارت‌از تمیز خلق است از حق به یقین و توابع یقین

(اصطلاحات شاه نعمت‌الله ص ۵۶)

•

موج و دریا بود پدیدهٔ ما
بتعین تمیز میفرما

فِطنَت ـ (اصطلاح فلسفی) فطنت یعنی زیرکی و فطن یعنی باهوش وعبارت از تنبه به چیزی است که شناسائی آن مقصود و منظور باشد واغلب در احجیه و لغز بکار برده میشود.

(از اسفار ج۱ ص۱۹۵ ـ دستور ج۳ ص ۳۴).

فِعل ـ (اصطلاح فلسفی وادبی) در فلسفه فعل یکی از مقولات نه‌گانه عرضی است وعبارت‌از تحرك در کیف است واس متکیف رامقولهٔ انفعال یاان‌ینفعل میگویند وبعبارت دیگر حالت مؤثریت چیزیرا در چیزی دیگر فعل یا مقولهٔ ان‌یفعل گویندو حالت متاثریت شئی را ازشئی دیگرمقولهٔ انفعال یا ان‌ینفعل مینامند.

خروج از قوت بفعل را نیز فعل میگویند که گاه دفعی است که بنام‌فساد وکون نامیده میشود و گاه تدریجی است که بنام استحاله نامیده میشود.

معنای دیگر فعل که مقابل قوت‌است جنبهٔ فعلیت وشئیت وتحصل اشیاء است.

(تهافت التهافت ص۱۲۱، ۳۶۱ـ تفسیر مابعد ص ۱۱۱۰، ۱۱۳۶، ۱۱۶۸ـ مجموعهٔ دوم مصنفات ص۱۲۳ـ دستور ج۳ ص۳۶)

فِعلِ إرادی

فِعلِ باطِل

فِعلِ جُزاف

فِعلِ ضَروری

فِعلِ طَبیعی

فِعلِ عادی

فِعلِ مُحکَم

فِعلِ مِزاجی

فِعلِ نَفسانی

فِعلِ نَفسانی ـ (اصطلاحات‌فلسفی) افعال باعتبار غایاتی که بر آنها مترتب میشود بطور مطلق اعماز مالیه الحرکة و مالاجله‌الحرکة برچند قسم‌اند.

توضیح آنکه اولا غایت باشتراك صناعی بردونوع است یکی غایت‌بمعنای مالیه الحرکة و دیگری غایت بمعنای مالاجله‌الحرکة و ثانیاً انجام و تحقق هر فعلی بدنبال مقدمات و مبادی چند انجام میگیرد که بعضی از آن مبادی و مقدمات ابعداند و اول و بعضی بعید (مبدأ متوسط) و بعضی قریب و برخی اقرب. مبدأ اول و ابعد عبارت از علم است و آن اعماز علم تصوری و تصدیقی است مبدأ بعید عبارت‌از میل است که منبعث از قوت شوقیه است مبدأ قریب عبارت‌از اراده جازم است که بدنبال شوق مؤکد حاصل میشود و بعد ازآن مبدأاقرب است

که قوهٔ مودعه و منبعثه عضلانی است که قوت عامله هم گویند.

ثانیاً غایت‌قوت عامله همواره‌ماالیه‌ـ الحرکة است و غایت قوت شوقیه گاه‌عین قوت عامله است دراین صورت مبدأ بعید که قوت شوقیه است با قوت اقرب کـه قوت‌عامله‌است درغایت متحدمیشوندوگاه غایت قوت شوقیه «مالاجله‌الحرکة» غیـر غایت قوت عامله است‌دراین‌صورت‌دومبدأ درغایت مختلف میشوند مثال اول مانـنـد انتقال‌شخصی ازمحلی بمحلی دیگرازجهت تنفری که از مکان اول دارد که در این فعل غایت قوت عامله وصول بمکان دوم است که ماالیه‌الحرکة است و غایت قوت شوقیه نیز وصول بمکان دوم است بدون غرض و هدف دیگر ومثال دوم انتقال از مکانی بمکانی دیگر است بمنظور ملاقات دوست که در این فعل غایت قوهٔ عامله وصول بمکان دوم است وغایت قوت‌شوقیه ملاقات دوست است در آن محل.

بعداز این توضیح گوئیم در صورت اختلاف در غایت هرگاه غایت شوقیه که مالاجله‌الحرکة است حاصل نشود آن فعل را باطل مینامند پس فعل باطل فعلـی است که غایت مالاجله‌الحرکة او کـــه منظور نظر فاعل است حاصل نشود.

مبدء اول فعل که مبدأ ابعداست‌اگر تخیل بشد بانضمام تعقل و تفکر آن‌فعل را محکم مینامند و اگر تخیل محض‌باشد بر دو قسم است.

اول‌آنکه قوت شوقیه که مبدأ بعید است باقوت عامله‌که مبدأ اقرب است در غایت متطابق باشند باین معنی که غایت قوت شوقیه نیز ماالیه‌الحرکة باشد وفاعل همان ماالیه‌الحرکة را خواهد آن فعل را عبث میگویند.

دوم آنکه غایت قوت شوقیه با غایت قوت عامله مختلف باشد این شق نیز بر چهار قسم است.

الف‌ـ آنکه تخیل به تنهائی و بدون انضمام امری دیگر مبدأ اول باشد چنین فعلی را جزاف میگویند.

بـ آنکه تخیل با نضمام و مشارکت طبع مبدأ اول باشد آن فعـل را طبیعی مینامند مانـنـد تنفس معمولـی بـــرای انسان.

ج‌ـ آنکه تخیل با مشارکت مـزاج مبدأ ابعد فعل باشد آن‌فعل را فعل‌مزاجی گویند.

دـ آنکه تخیل با انضمام عادت مبدأ ابعد فعل باشد آن فعل را عادی مینامند فعل طبیعی و مزاجی راقصد ضروری هم نامیده‌اند.

و فاعل یا طبیعی است و یا ارادی و فاعل طبیعی آن‌بود که یک‌گونه فعل ازوی آید و نقیض آن از وی نیاید چون آتش که بطبع جز سوختن از وی نیاید و فاعل ارادی واجب نبود که فعل وی یک‌گونـه بود بلکه شاید بود کـه دو فعل نقیض یکدیگر آید ازیك عامل بارادت و تقسیم دیگر آنکه فعل یا نفسانی بود یا طبیعی. (مصنفات ج۲ (منهـاج مبین) ص ۲٤، ۲٦ و رجوع شود به تفسیر ص ۱۲۳۹، ۱۵۳۷، ۱۱۸، ۱۸۳).

و بالاخره در ادب فعل کلمه‌یست‌که حالت کسی یا چیزی را بیان کند دریکی از زمانهای سه‌گانه (گذشته، حل آینده) وبه‌تعریف دیگر کلمه‌ایست که اورامعنای

مستقلی باشد ومقترن بیکی از زمانهای سه‌گانه باشد و مقابل اسم و حرف است مانند ذهب. یذهب. اذهب» ودر فارسی (رفت آمد. میرود. برو) علامات فعل در عربی یکی آنست که تواند خبر یامسند واقع شود و نتواند مبتدا یا مسندالیه واقع شود ودیگر حروف قد، سین وسوف و حروف جازم و ناصب پذیرد مانند «قدضرب، سوف‌ضرب، سیضرب، لم‌یضرب لن‌یضرب» دیگر به مضارع و امر و نهی و استفهام و نفی و جز آن صرف شود ودیگر ضمائر با رزهٔ مرفوعه بدان‌متصل شود مانند «ضربوا و ضربت» و دیگر نون تاکید ثقیله و خفیفه پذیرد

(از کشاف ص ۱۱۴۲ ــ الهدایه ص ۱۸۲)

فِعلِ آیَنده ــ (اصطلاح‌ادبی) آنست که بر زمان آینده دلالت کند ودر پارسی مصدر مرخم فعل منظور را گرفته پیش ازآن مضارع اخباری فعل خواستن را درآورند مانند «خواهم گفت، خواهیم گفت، خواهی گفت»

(از دستورنامه ص ۹۲)

فِعْلِ أمر ــ (اصطلاح ادبی) فعل‌امر برطلب‌کاری دلالت کند رجوع بامرشود. و نیز رجوع به (سیوطی ص۱۱) شود

فِعلِ تَولیدی ــ (اصطلاح اصولی)

عوارض و تبعات غیرمستقیم افعال و کردارها، عوارض و افعال غیر ارادی که بدنبال پارهٔ ازعمال خود بخود انجام میشود این‌مسأله یکی‌از مسائل مهم‌کلامی واصولی که بدان توجه بسیار شده است در کلیات مسائل حقوقی آمده است.

فعل مستند بشخص یا بنحو قیام است ویا بنحو صدور.

فعل قیامی عبارت‌ازفعلی‌است که‌بنحو حلول قائم بفاعل باشد مثل‌خواب‌و موت وحیات زیرا نسبت موت بشخص، معنی آن صدور موت از او نبوده بلکه از این جهت است که‌قیام موت باوست وهمچنین است امثال آن و نسبت این قبیل افعال بموضوعاتی که قیامشان بآنهاست مبنی بر توسع است والا در حقیقت اقتضاء نسبت فعل بفاعل صدور فعل است از فاعل نه‌حلول در آن و این‌نوع از حوادث از افعال ما نیست بلکه برای آنها علل‌و اسباب مخصوصی است که بوجود آنها موجود میشوند.

و در حقیقت فعل هرکس همانا قسم صدوری است که از خود او صادر شده و بدون توسع و عنایتی نسبتش باوداده شود مثل کشتن و خوردن و آشامیدن و امثال اینها.

فعل صدوری دو قسم است: تولیدی و غیرتولیدی.

فعل تولیدی فعلی است که فاعل سبب آنرا ایجاد کرده باشد و باین جهت باو نسبت داده شود مثل نسبت سوزاندن خانه بشخص وقتی‌که آتش در آن افکنده باشد و بیشتر از افعالی که بانسان نسبت داده میشود از این قبیل است.

و غیرتولیدی فعلی است که فاعل بدون واسطه آنرا ایجاد کند وسبب‌صرف ارادهٔ او باشد واین کمتر اتفاق می‌افتد.

پس فاعل مباشر کسی ست که‌فعلی را رأساً بارادهٔ خود ایجاد کرده باشد یا موجب سبب آن باشد.

از آنجائیکه غالباًتاثیر اسباب‌محتاج

بانضمام شروط و سبق معدات است مثلا کسی چاهی را در معبر بمنظوری که داشته حفر کرده و شخصی، دیگری را در آن افکنده مباشر کسی است که اورا افکنده و فاعل شرط یا معد کسی است‌که چاه را حفر کرده. و در جائیکه مباشر و فاعل شرط یا معد یکی نبوده و متعدد باشند ضمان بر مباشر است.

(کلیات حقوقی ص ۱۷۷)

فعل دعا ـ (اصطلاح ادبی) آنست که کسی یا چیزی را به دعا بخوانند و آن را در پارسی یك صیغه است مانند «مباد، مکناد»

فِعلِ قاصِر ـ (اصطلاح ادبی) یعنی فعل لازم. (از معنی ص۲۳۷) رجوع به فعل لازم شود.

فِعلِ لازِم ـ (اصطلاح ادبی) فعل لازم فعلی است که عمل آن محدودبفاعل خود باشد و تجاوز به مفعولی نکندمانند «ذهب‌زیدمات‌زید. فرح‌زید» افعال لازم‌را بیکی از چند امر میتوان متعدی کرد ۱ـ همزه باب‌افعال‌مانند «اذهبتم‌طیباتکم» و «ربنا امتنااثنتین» ۲ـ الف مفاعله مانند «جالستزیداً» ۳ـ باب تفعیل یا تشدید باب تفعیل مانند «فرحت زیداً» ٤ـ باب استفعال مانند «استخرجت مالا»

(از مغنی ص۲۷۰)

مثال افعال لازم در پارسی «پرویز میخندد. ماهی شنا میکند» در مقابل فعل لازم فعل متعدی است که نیاز به مفعول دارد.

فِعلِ مَبنیٌ لِلفاعِل ـ (اصطلاح ادبی) یعنی فعل‌معلوم درمقابل‌فعل مبنی‌للمفعول است که فعل مجهول باشد رجوع شودبه

(شرح تصریف ص ۸۳)

فِعلِ مُتَصرِّف ـ (اصطلاح ادبی) افعالی که ماضی، مضارع وسایرمشتقات را دارند متصرف گویند و افعالی که تمام مشتقات را ندارند غیرمتصرف‌اند مانند افعال مدح و ذم و برخی از افعال ناقصه (از سیوطی ص ۸۰) و بنابراین تصریف فعل یعنی آنکه ماضی و مضارع و امر داشته باشد هریك به صیغ لازم متصرف شوند

فِعلِ مُتَعَدّی ـ رجوع به فعل لازم شود و علامت متعدی بودن فعل یکی آنست که اسم مفعول ازو درست میشود مانند ممقوت دیگر آنکه متصل میشود بدان «ها» که‌برگردد باسمی غیرازمصدر مانند «زیداً ضربته» و دیگر آنکه فعل متعدی را مفعول لازم است دیگر آنکه اغلب افعال لازم از فعال طبایع و سجایا میباشند مانند «کرم، ظرف، شرف» و آنچه دال برنظافت باشند مانند «طهر نظفت» یادلالت‌بر کثافت کنندمانند «وسخ و نجس» یا مقتضی عرض باشند مانند «مرض بری و فرح» یا مطاوعه باشند مانند «دحرج فتدحرج»

(از سیوطی ص۹۵).

فِعلِ مَدح و ذَمّ ـ (اصطلاح ادبی) رجوع بافعال مدح و ذم و رجوع بمدح‌و ذم شود.

فِعلِ مُستَقبَل ـ (اصطلاح ادبی) هر فعلی که دلالت بر حال و آینده کند مضارع گویند اگر سین و سوف در اول آن درآید مخصوص مستقبل شوند مانند «سوف یضرب» و اگر لام مفتوحه درآید مخصوص بحال شود مانند «لیضرب»

فعل مضارع یا مستقبل رااز ماضی گیرند بانکه یکی از حروف اتین (ا‌ـت‌ـی‌ـن) که حروف مضارعه گویند در اول صیغ ماضی درآورند مانند «یضرب» حرف «ی» از حروف اتین در اول ٤صیغه و حرف «تا» در اول ۸صیغه و «الف» در اول یك صیغه و «نون» در یك صیغه درآورند.

(از صرف میر ص۳۱)

و در فارسی فعل مضارع رااز فعل امر سازند باین ترتیب که امر حاضررا گرفته با ضمائر متصل بفعل آنرا صرف نمایند مانند «رویم و روند. میرویم و میروند»

(از دستورنامه ص۸۸)

فِعلِ مَعْلوم ـ (اصطلاح ادبی) فعل معلوم آنست که بفاعل نسبت داده شود و فاعل آن معلوم باشد در مقابل فعل مجهول.

فُقّاع ـ (اصطلاح فقهی) و بضم فاء شرابی مخصوص است که از مویز و یا جو گیرند و آنهم حرام است

و در حدیث است که «الفقاع خمر استصغره الناس»

(از شرح لمعه ج۲ ص ۲۲۷)

فَغان ـ (اصطلاح عرفانی) فغان ظاهر کردن احوا لدرون را گویند.

فُقَراء ـ (اصطلاح عرفانی وفقهی) فقراء طائفه‌ای‌اند که مالك هیچ چیزاز اسباب و احول دنیوی نباشند و در طلب فضل ورضوان الهی ترك همه کرده‌باشند و باعث برترك، یا رجاء ثواب و خوف عقاب است که حلال راحساب است وحرام را عقاب و یا توقع دخول جنت و سبقت دخول در آن که فقرا پانصد سال زودتر از اغنیاء وارد بهشت شوند ویا فراغت بال و درون، جهت اکثار طاعات وحضور دل در آن

(از ریاض السیاحة ۱۲۳ ــ نفحات ص ۱۱ــ مصباح الهدایه ص۸۸).

احمدخواص گوید «الفقررداءالشرف ولباس المرسلین و جلبات الصالحین‌و تاج‌المتقین و زین‌المؤمنین و غنیمة العارفین»

(لمع ص ٤٧).

•

در کلاه فقر باشد چهار ترك
ترك دنیا ترك عقبی ترك ترك

فَقر ـ فقر اصلی است بزرك‌واصل مذهب این طائفه فقر است‌و حقیقت فقر نیازمندی است‌زیرا بنده همواره نیازمند است چه آنکه بندگی یعنی مملوك بودن و مملوك بمالك خود محتاج است و غنی در حقیقت حق است و فقیر خلق و صفت عبد است بحکم «انتم الفقراءوالله هوالغنی».

و فقر آنست که تو را مالی نباشد و اگر باشد برای تو نباشد.

و فقیر کسی است که نیازمند بحق باشد و ذلت سؤال را تنها درآستانهٔ حق تحمل کند.

خواجه گوید: فقر سیمرغیست که‌از او جز نام نیست، و کسی را بس وی فرمانروائی و کام نیست، فقر هشیاری است و فقیر دیوانه، فقر بابست و فقیر خانه، فقر مقام را هست و سری مع‌الله، فقر را راهی نیست وکسی را درحقیقت وی آگاهی نیست.

(از شرح تعرف ج۳ ص ۱۱۸)

•

چه دانی چیست در کنج خرابات
ز سوز و درد رندان در مناجات
دلیلانیکه بینایان راهند
سریر مملکت را پادشاهند
نهاده نام خود هر یك گدائی
دو عالم را زده یك پشت پائی
برایشان گرد وعالم عرضه دارند
نظر از جانب حق برندارند
توخود پارهروان خویشی نداری
سر سودای درویشی نداری
فقر کبریت احمر است و کیمیای اخضر و آن بکسب بدست نیاید.

(از رسائل خواجه ص ۱۳۸)

ابوعبدالله خفیف گوید: «الفقرعدم الاملاك والخروج عن احکام الصفات».

و بعضی گویند: فقر عبارت از فناء فی‌الله است و اتحاد قطره با دریا و این نهایت سیر و مرتبت کاملان است که فرمود: «الفقر سوادالوجه فی‌الدارین» که سالك کلا فانی شود و هیچ چیز او را باقی نماند و بداند که آنچه بخود نسبت میداد. همه از آن حق‌است و اورا هیچ نبوده است.

و بعضی گویند: فقیر آن بود که طبعش از مراد خالی نود «ولایملك ولایملك»

و گروهی گویند: فقر کاملتر از صفوتست

(از نفحات ص۱۱ـ گلشن‌راز ص ۹۹ ـ ۴۴۷ ـ کشف المحجوب ص۲۵ ـ ۶۵ ـ ۲۲۰ شرح کلمات باباطاهر ص ۱۶۱)

و گفته شده است «الفقر بحرالبلاء و العلم سفینته».

عطار گوید:

در کسوت کادالفقر از کفر زده خیمه
درزیر سوادالوجه از خلق نهان مانده

مصطفی بنور نبوت، جمال‌فقر بدید و سر آن بشناخت، فقر را بر دنیا و عقبی اختیار کرد و از نعیم عقبی دل برداشت. و چشم بر آن تنگاشت تا رب العزة ویرا بر آن ستود، «ما زاغ البصر و ماطغی»

(از عده ج۱ ص ۷۶۱).

ای هرگز روزی دلت همره درد فقر نابوده و در همهٔ عمر یك ساعت یعقوب‌وار در «بیت‌الاحزان» فقر نانشسته، ای هرگز روزی صفات خود را بنمت فقر در منجنیق مجاهدت نانهاده و هرگز یك‌لحظه در غار غربت و حال مکنت در متابعت حبیب و صدیق جان فدا ناکرده، گمان بردی که بی‌آنکه امروز شربت فقر چشی و لباس ریاضت پوشی، فردا با فقرای صحابه و مردان راه فقر منازل علیین بری، گمانت خطااست وتدبیرت‌نارساست.

و فقرا را سه رتبت است، اول حاجت، دوم فقر، سوم مکنت خداست، حاجت، سر بدنیا فرود آوردن است، تا دنیا مدد فقر وی کند و خداوند فقر، دل بدنیا ندهد.

اما بعقبی گراید و با نعیم بهشت بیاساید، وخداوند مکنت جزمولی‌نخواهد نه ناز خواهد، نه نعمت، بلکه راز ولی نعمت خواهد.

پیر طریقت گفت: اینجا سه مقام است، مقام اول برقی تافت از آسمان

فقر تا ترا آگاه کرد، پس دری گشاد از معرفت تا ترا دوست کرد و خلعتی پوشانیده تا بستاخ کرد.

الهی آتش یافت یا نور شناخت آمیخی وازباغ وصال، نسیم قرب‌انگیختی، باران فردانیت برگرد بشریت ریختی، باتش دوستی، آب و گل سوختی؛ تا دیدهٔ عارف را، دیدار خود آموختی

الهی همه‌به‌تن‌غریب‌اندومن بجان‌ودل غریبم، همه در سفر غریب‌اند و من در حضر غریبم.

الهی هر بیماری شفا از طبیب خواهد و من بیمار از طبیبم، هرکس را ازقسمت بهره‌ایست و من بی‌نصیبم.

هر دل شدهٔ با یاری وغمگساری است و من بی یار و غریبم، همه شب مردمان در خواب و من بیدار چون باشم، غنود هر کسی با یار و من بی یار چون باشم.

فقر دو ضربست فقر خلقتی و فقر صفتی، فقر خلقته عام است، هر حادثه راکه از عدم بوجود آید ومعنی فقر،حاجت است، هر مخلوقی را بخالق حاجت است در اول حال بسه آفرینش و در ثانی الحال بپرورش.

(از عده ج ۵ ص ۱۸۰ ـ ج ٤ ص ۱٦۷).

عطار گوید:

حدیث فقر در دفتر نگنجد

حساب عشق در محشر نگنجد

عجب می‌آیدم کاین آتش عشق

چه سودائیست‌کاندر سر نگنجد

برون نه پای جان ازپیکر خاک

که جان پاک در پیکر نگنجد

•

«اذاتم الفقر فهوالله»

و گفته‌اند «الفقراء ثلثة : فقیر لا یسأل و ان اعطی لا یاخذ فذاك من الروحانیین، اذا سأل الله اعطاه»

و فقیر لا یسأل و ان اعطی قبل،فذاك من اواسط القوم، عقده التوکل و السکون الی الله و فقیر اعتقد الصبر و مدافعة الوقت فاذا طرقته الحاجة، خرج الی عبید الله و قلبه الی‌الله بالسئوال؟»

(طبقات ص ٤٧)

و باز انصاری گوید: بدانکه فقر دو است یکی آنکه رسول خدا (ص) از آن استعاذت کرد و گفت« اعوذ بك من‌الفقر» و دیگر آنست که رسول خدا (ص) گفت «الفقر فخری» آن یکی نزدیك کفر است و این یکی نزدیك بحق. اما آن فقر که بکفر نزدیك است، فقر دلست که علم و حکمت و اخلاق و صبر و رضا و تسلیم و توکل از دل ببرد، تا دل ازین ولایتها درویش گردد.

اما آن فقر که گفت «الفقر فخری» آنست که مرد از دنیا برهنه گردد و در این برهنگی به‌ین نزدیك گردد.

وفی‌الخبر «الایمان‌عریان‌ولباسه‌التقوی» همانست که متصوفه آنرا تجرید گویند که مرد مجرد شود از رسوم انسانیت.

(از عده ج ۱۰ ص ۵۸) .

و بعضی گویند: فقر قطع علایق و اسباب است.

(از شرح کلمات باباطاهری ۱٦٦ ـ مصباح الهدایه ص ۸۹)

گنج فقیر

دولت فقر طلب کن که متاع دنیا

هرکجا جمع شود بیم زوالش‌دارند

و بعضی گویند: فقیر کسی است که وجود و عدم اسباب نزد وی یکسان باشد.

(از کشف المحجوب ص ۲۳)

نوری گوید «الفقر السکون عندالعدم و البذل عند الوجود»

و بعضی‌گویند «الفقر خلو القلب عن الاشکال»

(کشف المحجوب ص ۳۰ ـ ۶۸)

و مقام فقر مقام والائی است که هر کس را بدان راه نیست که فرمود «الفقر فخری»

(از کشاف ص ۱۱۱۹)

عراقی گوید:

در حلقهٔ فقیران قیصر چه‌کار دارد

در دست بحر نوشان ساغرچه‌کاردارد

درراه عشقبازان زین‌حرفها چه‌خیزد

درمجلس خموشان منبر چه‌کار دارد

فِقرَه ـ نزد اهل ادب قسمتی از نثر است و آن نثر بمنزلهٔ بیت است در شعر که قرینه هم گویند

(از کشاف ص ۱۱۱۸)

فَقیر ـ (اصطلاح فقهی و عرفانی) کسی است‌که او را قدرت وتوانائی اعاشه خود وعیالاتش نباشد و مسکین‌کسی است که گدائی کند و فقیر اعم است از مسکین چه آنکه فقیر ممکن است اظهار فقر نکند و بگدائی نرود.

فقیری ـ (اصطلاح عرفانی) فقیری عدم اختیار را گویندکه علم وعمل‌از او مسلوب شده باشد.

فِقه ـ (اصطلاح فقهی و اصولـی) فقه در لغت فهم باشد و در نزد فقها و اصولیان علم باحکام شرعی فرعی است از راه وطرق ادلهٔ تفصیلیه باستنادکتاب، سنت، اجماع و عقل و در صدر اسلام بیشتر درفهمً معنی اصول‌معتقدات استعمال میشده است

(از توضیح ص ۲۲ قواعد ص ۲ ـ تلویح ص ۳۰ ـ تقریرات اصول شهابی ص ۱۰ ـ قوانین ص ۳ ـ ۵)

و کسی که متصف بدان علم است مجتهد و صاحب فتوی و فقیه گویند پس فقیه کسی است که عالم باحکام شرعیهٔ فرعیه از طرق و ادلهٔ آن باشد چه آنکه بگوئیم اوراً ملکهٔ پیدا شودکه تواند احکام شرعیه فرعیه را از راه ادله آن دریابد یا آنکه همه مسائل را دریافته و حاضرالذهن باشد.

بنا بر اختلاف آراء (از قوانین ص ۱۱۰۱) رجوع به اجتهاد و مجتهد و مقلد و تجزی و متجزی شود.

فَقیه ـ (اصطلاح فقهی) رجـوع به فقه. و مفتی و فتوی و افتا و مجتهد شود.

فِکر ـ (اصطلاح فلسفی و عرفانی) فکر عبارت از ترتیب امور معلومه است برای رسیدن به‌امور مجهوله وحرکت نفس است در معقولات که از مبادی و مقدمات بمقاصد و نتائج منتهی میشود وگفته‌اند «الفکر هو انتقال النفس من المعلومات التصوریة والتصدیقیة الحاضرة فیها الی مجهولاتها المستحضرة» و بالجمله ملاحظه معلوم است برای تحصیل مجهول «الفکر حرکة من المبادی»

(از اسفار ج ۱ ص ۳۲۸).

شیخ الرئیس گوید فکرت حـرکتی است مر نفس را در معانی برای طلب حد وسط و حدس آن بودکه بیك بار حـد اوسط در ذهن حاصل آید و باشدکه آرزو

و شوق مر آن چیز را بوده باشد و باشد که نبوده باشد

(ترجمه اشارات ص ۱۴۴ ورجوع به شفا ج ۱ ص ۳۲۵ ـ کشاف ص ۱۱۲۱ ـ رسائل صدرا ص ۲۴۴ و تفسیر ص ۷۲۷ شود).

فکر درفلسفه علاوه برمعانی مذکوره بر دومعنای دیگراطلاق شده است. رجوع به تفکر شود.

در عرفان اندیشه و در اصطلاح فکر و اندیشه کردن در آیات خدا است که ازو معرفت زاید و ذکر کردن در نعم خداست که ازو محبت زاید و فکر کردن در وعده‌های خداست‌که ازو رغبت زاید درطاعت و فکر در وعید و عقاب خداست که از آن ترس از مخالفت زاید.

(طبقات ص ۲۸).

فَکَّه ـ (هیئت و نجوم)

فکه را اکلیل شمالی هم نامند و یکی از صور کواکب شمالی بود واقع بین عواء و جاثی و آنرا قصعه هم نامند یا قصعة المساکین و قصعة الصعالیك و بفارسی کاسهٔ درویشان گویند و از ستارگان آن‌بود نیرالفکه نام این‌صورت یا ستاره در ادبیات بسیار آمده است و در سنت‌های شرقی انعکاس دارد

فَلسَفَه ـ (اصطلاح فلسفی) کلمهٔ فلسفه یونانی الاصل و مشتق از فیلا سوفیا یعنی محب حکمت است.

اخوان الصفا گویند: ابتداء فلسفه دوست داشتن دانشها بود و وسط آن شناخت حقایق موجودات بود بر حسب قدرت انسانها و پایان آن عمل به‌گفتار بود یعنی عمل موافق با علم در جهت کمال ممکن.

(از رسائل اخوان رسالهٔ اول ص ۲۳ رجوع شود به‌طبقه‌بندی علوم و ملل و نحل شهرستانی ص ۱۵۵)

هـ فلسفه عبارت از وسیله‌ایست برای آنکه انسان را عالم عقلی مشابه با عالم وجود عینی گرداند.

افلاطون گوید: فیلسوف کسی است که هدف او رسیدن بمعرفت امور ازلی یا معرفت حقایق اشیاء باشد.

رواقیان غایت فلسفه را حیات عملی می‌دانستند.

در آغاز امر فلاسفه و متفکران یونانی توجه و نظر خود را به فکرکردن در اطراف جهان محسوس و ماده وماديات معطوف کرده‌اند و همواره سعی نموده‌اند که حقایق عالم را از آن راه توجیه و تفسیر نمایند.

صدرالدین‌گوید: پایه‌گذاران‌فلسفه طالس ملطی و بعد انکسا گورس و انباذ قلس و فیثا غورس و سقراط و افلاطون هستند که خمیرهٔ فلسفه بدست آنها درست شده است.

اخوان الصفا گویند علوم فلسفی بر چهار قسم‌اند ۱ـ ریاضیات ۲ـ منطقیات ۳ـ طبیعیات ۴ـ الهیات. و گویند غرض فلاسفه ازعلوم ریاضی سلوك‌بطرف علوم طبیعی و نیل و ترقی بعلوم الهی است که نهایت غرض حکمت است

(اخوان ج ۱ ص ۴۷، ۲۳ ـ رجوع شود به‌دستور ج ۳ ص ۳۶، ۴۳ ـ اسفار ج ۲ ص ۱۰۲، ۱۸۴ ـ تفسیر ص ۱۶۰)

فلسفه اولی ـ (اصطلاح فلسفی)

فلسفهٔ الهی وفلسفهٔ اعلی را فلسفهٔاولی

تانند در کلمه ما بعد طبیعت بیان شده است که لغت ما بعد از طبیعت از لحاظ تاریخی چه تحولاتی پیدا کرده است و در هر حال چنانکه گفته شد و در بیان مفاد کلمهٔ حکمت اشاره گردید فلاسفه بطور کلی علوم فلسفی را به تقسیم اولیه منقسم بدو قسم کرده‌اند که عبارت از حکمت عملی و حکمت اکتسابی نظری باشد و برای هر یك تقسیمات دیگری نیز قائل شده‌اند از این قرار که گویند:

حکمت عملی بر سه قسم است.

الف ـ تهذیب اخلاق که تزکیه نفس از رذائل و متجلی شدن به صفات محموده را بانسان میآموزد.

ب ـ تدبیر منزل که علم ادارهٔ منزل و یا جامعهٔ کوچك داخلی را بانسان میآموزد.

ج ـ سیاست مدینه که ادارهٔ شهر و مملکتی را به بشر میآموزد.

و حکمت نظری بر سه قسم است از این قرار:

الف ـ فلسفهٔ اولی که بحث از اموری میکند که نه ذهناً و نه خارجاً احتیاجی بماده ندارد.

ب ـ فلسفهٔ اوسط که بحث آن از اموری است که در وجود خارجی نیاز بماده دارد.

ج ـ فلسفهٔ ادنی که بحث از اموری میکند که مادی محض‌اند و علم طبیعی هم مینامند.

قسم اول الهیات بمعنای اعم و اخص و بحث از وجود خدا و صفات و اسماء او و عقول مجرده است قسم دوم ریاضیات است و قسم سوم طبیعیات و اجسام و جسمانیات است.

افلاطون فلسفه را سه بخش کرده است که عبارت از جدل، طبیعی و اخلاق باشد.

ارسطو فلسفه را به فلسفهٔ نظری و عملی و شعری تقسیم کرده است.

فَلسَفهٔ بَحثیه ـ (اصطلاح فلسفی) رجوع به حکمت بحثیه شود.

فَلسَفهٔ ذَوقیّه ـ (اصطلاح فلسفی) رجوع به حکمت ذوقیه شود.

فَلسَفهٔ عامّیه ـ (اصطلاح فلسفی) این اصطلاح را صدرالدین بکار برده است و مراد او از فلسفه عامیه وفلسفه مشهوره همان فلسفهٔ معموله است.

صدرا فلسفهٔ مشهوره و عامیه را درمقابل فلسفهٔ خاصیهٔ متعالیهٔ خود قرار داده است و آن فلسفهٔ خاصی است که صدرالدین از تلفیق آیات و اخبار و کلمات بزرگان و عرفاء و بالجمله از تلفیق عقل و نقل و وحی و ذوق و بحث بوجود آورده است.

(از اسفار ج ۱ ص ۱۷، ۲۰۱).

فَلسَفهٔ نور ـ (اصطلاح فلسفی) مراد فلسفهٔ اشراق است که مبتنی بر نور و ظلمت است رجوع بانوار و قاعده نور شود.

فَلسَفهٔ فیضیّه ـ (اصطلاح فلسفی) مراد فلسفهٔ افلاطونی و اشراق است (آراء اهل مدینهٔ فاضله مقدمه ص ۷).

فَلَق ـ (اصطلاح هیوی) سپیده دم را گویند.

فَلَك ـ (اصطلاح فلسفی) فلك جسمی کری‌الشکل است که قابل خرق و التیام نمیباشد و یا جسمی است کری‌الشکل

محاط بدو سطح متوازی که مرکز آن دو سطح یکی میباشد.

فلاسفه در بیان چگونگی نظام آفرینش و خلقت جهان میگویند که اول ماصدر ازذات حق‌تعالی عقل‌است وازعقل اول باعتبار جهت خستی که دارد فلك الافلاك خلق شده است و به ترتیب افلاك دیگر و بالجمله حکما بعد از عالم‌مجردات در نظام خلقت عالم جسمانی را قرار داده‌اند و آنرا مرکب ازنه فلك تو در تو میدانند که محیط و محدد همه را فلك الافلاك و فلك اقصی و فلك اطلس و غیره نامیده‌اند دوم فلك ثوابت که در زبان مشترعین کرسی نامیده شده است و مرکز استقرار ثوابت است سوم زحل و چهارم مشتری و پنجم مریخ و ششم فلك خورشید و هفتم فلك زهره وهشتم عطارد و نهم فلك قمر.

شیخ اشراق افلاك را برازخ سماوی نامیده است.

از نظر فلاسفه عنصر افلاك از لحاظ نوعی عنصر آنها غیر از اجسام ارضی است وقابل خرق والتیام نمیباشد و دارای نفس حیوانی و نفس ناطقه‌اند و حرکت آنها تابع اراده است و بدون قاسر و بر حسب ارادهٔ خود باطراف‌خود گردش میکنند «فی ان الفلك بسیط ای لم یترکب من اجسام مختلفة الطبایع بحسب الحقیقة... ان‌الفلك لایقبل‌الکون والفساد ... فی ان‌الفلك متحرك بالارادة لان حرکته الذاتیة لولم تکن ارادیة‌لکانت اما طبیعیة او قسریة لا جایز ان تکون طبیعیة لان‌الحرکة الطبیعیة هرب لحالة متنافرة و طلب لحالة ملائمة و ذالك فی الحرکة المستدیرة محال لان الهرب عن الشئی بالطبع استحال ان یکون توجهاً الیه ولا جائز ان تکون قسریة لان القسر علی خلاف ما تقتضیه الطبع فحیث لا طبع فلا قسر»

(شرح هدایه ملاصدرا).

«کل ماهناك ای فی عالم‌الافلاك حی ناطق لکونها ذوات نفوس ناطقه»

(از شرح منظومه ص ۲٦٤ ورجوع به شفا ج ۱ ص ۱۶۹ و شد ص ۳۲۹ – ۳۳۱ و دستور ج ۳ ص ۳٦ شود).

امام فخر رازی گوید فلك را دو نفس است یکی نفس مجرده که مبدأ اراده کلیه است و دیگری نفس منطبعه که مبدأ اراده جزئیه است.

ارسطو گوید: اجسام سماوی دارای قوت عاقله‌اند و در معرض مرگ و فنا نمیباشند و آنها را مرکب از عناصر اربعه باضافه عنصر اثیر میداند.

شیخ‌الرئیس گوید: فلك را نفس مجرده است و بس.

در هر حال فلاسفه گویند: عنصر افلاك غیر از عناصر ارضی است و از این جهت است که درمعرض خلع و لبس و کون و فساد و خرق و التیام واقع نمیشوند و نوع هر یك از آنها منحصر در فرد است یعنی هر یك دارای عنصری خاص و حرکت و اثری مخصوص میباشند.

فرضیهٔ هیأت قدیم بر مبنای تو در تو بودن افلاك مانند ورقهای پیاز بنابر آنچه مشهور است منسوب به بطلمیوس میباشد و بیان شد که او زمین را مرکز عالم جسمانی میدانست و فلك ثوابت را

مرکز استقرار ستارگان دانسته است و برای هر یك از سیارات که عدهٔ آنها را هفت نامیدانسته است فلك خاصی فرض کرده است که مدار حرکت آن سیارات است و بعداز افلاك نه‌گانه نوبت بمراکز عناصر چهارگانه میرسد و برای هریك از عناصر چهارگانه مشهور نیز محلی طبیعی و مکانی خاص قائل شده است.

(از عیون المسائل فارابی ص ۱۳ تفسیر ص ۶۲۹ شفا ج ۱ ص ۱۷۰ ــ ۱۷۱ ش ــ ص ۴۱۸، ۳۹۸، ۳۲۹، ۲۹۷ ۳۳۱ ــ اسفار ج ۲ ص ۸، ۱۴۰ ــ شرح منظومه ص ۱۰۲ شواهد صدرا ص ۱۴۶).

ابوریحان گوید:

فلك جسمی است چون گوی گردنده اندر جای خویش، و اندر میان او چیزهاست که حرکت ایشان بسرشت خویش بخلاف حرکت فلك است، وماندر میان اوییم. و او را فلك نام کردند از بهر حرکت او که گرد است همچون حرکت بادریسه. و فیلسوفان او را اثیر نام همی کنند.

فلکها هشت گوی‌اند یك بر دیگر پیچیده، همچون پیچیدن تویهای پیاز. و خردترین فلکها آنست که بما نزدیکتر است، و ماه اندر او همی رود و همی برآید و فرود آید تنها بی هنباز. و هر کره‌ای را مقداریست از ستبری. وستارهٔ او را از بهر آن دو بعد اوفتد، یکی در دورترین و دیگر در نزدیکترین. و کرهٔ دوم که زبر وی همی گردد آن عطارد است. و سوم آن زهره است. و چهارم‌آن آفتاب است. و پنجم آن مریخ. و ششم آن مشتری، وهفتم آن زحل. این گویهای هفت ستارهٔ رونده‌اند. و زبر این همه گویی است ستارگان بیابانی را که ثابته خوانند ایشان را یعنی ایستاده.

گروهی زبر فلك هشتم فلکی دیدند نهم آرمیده بی حرکت و این آنست که هندوان او را برهمانه خوانند.

ارسطو آن‌سوی عالم را نه خلأ داند نه ملأ.

(از التفهیم ص ۵۶، ۵۸)

فَلَكِ اَطْلَس ــ (اصطلاح هیئت)

فلك‌الافلاك را گویند بدان جهت‌که ساده و بی ستاره است و باعتبار دوری آن از مرکز زمین فلك اقصی نامند و همین طور بهمین اعتبار فلك اعلی نامند و از این جهت که جهان جسمانی مطابق با هیئت بطلمیوسی واقع در داخل محدودهٔ فلك اطلس است آنرا محدود الجهات نامند و یا فلك محدد در لسان شریعت با اقتباس از روایات و قرآن مجید عرش الرحمن نامند

فَلَكُ الْبُرُوج ــ (اصطلاح هیئت)

فلکی که مرکز ثوابت است وثوابت بقول هیئت بطلمیوس واقع در ثخن آن میباشند رجوع به معدل النهار شود.

فَلَكِ تَدْوِیر ــ (اصطلاح هیئت‌ونجوم)

هر یك از کواکب هفتگانه را فلکی‌است کوچك‌که در آن دوران میکند و آن را فلك‌تدویر آن‌کوکب نامند وافلاك تدویر خود در افلاکی دیگر دوران میکنند که خارج از مرکزاند و همهٔ این تدویرات و خارج از مرکزها واقع در سطح فلك البروجند که محیط بسایر افلاك است (از رساله هشتم بخش ناموسیات

ص ۲۸۱)

فَلَكِ حامِل ـ (اصطلاح هیئت)

ابوریحان بیرونی گوید: فلك حامل فلکی است همچون فلك اوج مرکز او بیرون از مرکز عالم است و سطح آن بسطح فلك مایل است و فلك تدویر را همی برد چنانکه مرکز فلك‌تدویر برمحیط او سوی توالی بروج همی رود.

(رجوع شود به التفهیم ص ۱۲۲)

فَلَكِ خارِجِ مَرْکَز ـ (اصطلاح‌هیوی)

رجوع به خارج مرکز شود.

فَلَكِ کُلّی ـ (اصطلاح هیوی)

هفت فلك کلی که ویژه هفت سیاره است فلك کلی گویند یعنی فلك کلی آن کواکب چون درضمن هریك از آن افلاك افلاك دیگری است که افلاك‌جزئی نامند، فلك کلی هر کوکبی را ممثل نامند، از آن جهت که مماثل فلك‌البروج است. از لحاظ مرکز یعنی ازلحاظ مرکز با فلك‌البروج متحد است و مناطق و اقطار آنها نیز در محاذات منطقهٔ فلك‌البروج است و در حرکات نیز با او موافق است، هم در مقدار و هم در جهت باستثنای ممثل قمر که مقدار آن از سایر ممثلات نیز زیادتر است

البته منطقهٔ هریك از ممثلات رانیز مجازاً ممثل گویند از باب نامگذاری کل بنام جزء

وچون حرکاتی که‌از سیارات‌مشاهده میشود متشابه نمی‌باشند و باید حرکات اجرام سماوی متشابه باشد بناچار برای توجیه حرکات در ثخن‌ممثلات افلاك‌دیگری اثبات کرده‌اند که پارهٔ شامل زمین بود و پارهٔ نبود مثلا آفتاب را گویند دو فلك است یکی کلی که ممثل است و دیگری خارج مرکز.

(از بیست باب ملامظفر)

فَلَكِ مایِل ـ (اصطلاح هیئت)

مسیر و مدار سیارات هفتگانه را گویند

ابوریحان بیرونی دراین باب گوید: شش ستارهٔ سیاره راست برمنطقة‌ـ البروج نروند همچون آفتاب، ولکن گاه سوی شمال باشند از وی و گاه سوی جنوب، زیراك ایشان برفلکهایی‌همیروند که سطح آن فلکها از سطح منطقه میل کرده است، همچنانك سطح منطقه از معدل‌النهار میل دارد، و زینجهت فلکهای ایشانرا مایل خوانند.ولکن اندازهٔ این میل بهمهٔ ستارگان یکی‌نیست،این‌راکمتر و آنرا بیشتر. و نیز جایگاه بزرگترین میلی. و تقاطع مایل با منطقه همه را بیکجای‌نیست. واین‌میل‌را عرض خوانند، زیراك از منطقه است. فاما مرکز ممثل و مرکز مایل یکی باشد، و آن مرکز عالم است

(رجوع شود به التفهیم ص ۱۲۱)

فَلَكِ مُدیر ـ رجوع شود به خارج مرکز

فَلَكِ مُعَدِّلُ‌المَسیر ـ (اصطلاح‌هیئت)

ابوریحان درترسیم فلك‌معدل‌المسیر گوید:

اگر مرکز فلك‌تدویر بمدتهای‌راست قوسهای راست رفتی از حامل، وسط ستاره، آنك رفتن میانگی اوست، برحامل بودی، و زاویه‌های وسط برمرکز اوبودی آن قوسها، ولکن چون بنگریم، زاویه‌های رفتن مرکز فلك تدویر بمدتهای راست

برمرکز حامل نه راست همی یابیم. آنکه راستیشان بر نقطه‌ای باشد که دوری از مرکز حامل همچند دوری مرکز حامل‌است است از مرکز عالم. و آن نقطه را مرکز معدل‌المسیر خوانند. و هر سه مرکز بر یکی خط مستقیم‌اند. وین‌سه علوی راست با زهره. و شاید که براین نقطه فلکی دارای همچند حامل، و وسط از محیط او کنی. و شاید که وسط بزاویه‌ها داری بر این نقطه بی‌آنکه بروی فلك کشیده بود.

فَلَكِ مُمَثَّل ـ (هیئت و نجوم)

ابوریحان گوید

سطح منطقةالبروج همه کویهای ستارگان سیاره راهمه برد، وبهر کره‌ای دایره‌ای کند موازی مر منطقه را، و آن دایره فلك ممثل آن ستاره است که آن کره او راست. و ممثل از آنجهت نام کردند که او را موازی است و درسطح و مرکز هر دو یکی ست، پس بر مثال اوست. و بخشهای این‌هم بخشهای‌آنست. و این ممثل نائب است از منطقه از بهر ماننددگی که میانشانست

(رجوع شود به التفهیم ص ۱۱٦)

فَلَکی ـ (هیئت).

اهل هیئت و نجوم را فلکی گویند.

فنا ـ (اصطلاح عرفانی) مراد از فنا فنای عبد است در حق و فنای جهت بشریت اوست درجهت ربوبیت، بوسیلهٔ کلمهٔ فنا اشاره کنند بسقوط اوصاف مذمومه و بواسطهٔ کلمهٔ بقا اشاره کنند به قیام اوصاف محموده و چون هر بنده خالی از یکی این از دو حالت نیست بنابراین هرگاه یکی‌از دو حالت نباشد قسم دیگر خواهد بود و علیهذا کسی‌که فانی شده باشد از اوصاف مذمومه یعنی عاری شده باشد ازاوصاف مذمومه ظاهر شود در روی اوصاف محمودهٔ او، کسی که اوصاف‌مذمومه براوغالب شودپوشیده میشود بروی اوصاف و فضائل محمودهٔ او و فناء عبد از افعال ذمیمه و احوال خسیسهٔ خود بواسطهٔ عدم آن‌افعال است و فناء او از نفس خود واز خلق بزوال احساس از نفس خود و خلق است و موقعیکه از افعال و اخلاق و احوال خود فانی شود جایز نباشد که آنچه فانی از آن شده است موجود باشد.

(از کلمات مکنونه ص۹۹ ـ رساله قشیریه ص۳٦ ـ نفحات ص۵)

مولوی گوید:

هیچ کس را تا نگردد او فنا
نیست ره در بارگاه کبریا
چیست معراج فلك این نیستی
عاشقانرا مذهب و دین نیستی

در نفحات است که فناء عبارت‌است از نهایت سیر الی‌الله و بقا عبارت است از بدایت سیر فی‌الله.

و گویند «حقیقة الفناء فی حقایق البقاء»

(از شرح کلمات باباطاهر ص۲۱٤)

در شرح منازل است که فناء اضمحلال مادون حق است علماً ثم‌جحداً ثم‌حقاً و «الفناء مضادة البقاء».

و فنا سه قسم است. ۱ـ فناء علماء بالله و فناء سالکان و ارباب احوال و فناء عارفان مستغرق فی‌الله و آنرا سه درجه است اول فناء معرفت در معرفت که علمی است دوم فناء عیان در معاین که فناء جلی است سوم فناء طلب است

در وجود که فناء خفی است.

در دستورالعلماء است که فناء نزد اهل حقایق عبارت‌از عدم شعور شخص است بواسطهٔ استیلای ظهور وجود حق بر باطن او.

و باز فنا عبارت از سقوط اوصاف مذمومه است همانطور که بقاء وجود اوصاف محموده است

(از شرح منازل ص ۲۱۳)

فناءفی‌الله تبدل صفات است‌به‌صفات الهیه و فناء فی‌الرسول تبدیل صفات انسانی است بصفات نبی و رسول.

(از دستورالعلماء ج۳ ص ٤٥)

و بالجمله فناء اضمحلال و تلاشی غیر حق است در حق و محو موجودات و کثرات و تعینات در تجلی نورالانوار در مقابل بقاء.

(از شرح گلشن راز ص ۲۸۹)

حسین منصور حلاج خواص را دید در بیابان می‌گشت، گفت چه میکنی؟ گفت: قدم خویش در توکل درست میکنم، گفت: «فنیت عمرك فی عمران باطنك فاین‌الفناء فی‌التوحید»

(از عده ج۵ ص ۲٤۷)

عطار گوید:

هردل که زخویشتن فنا گردد
شایستهٔ قرب پادشا گردد
هرگل که برنك دل فتاد اینجا
گل در گل خویش مبتلا گردد

•

گم شدن در گم‌شدن دین منست
نیستی در هستی آئین منست
حال من چون درنمی‌آید بگفت
شرح حالم اشك خونین منست

کارمن باعشق آمد پشت وروی
کافرین خلق نفرین منست
تاپیاده می‌روم در کوی دوست
سبق خنك چرخ در زیر منست

•

آن جماعت کز خودی وارسته‌اند
در مقام بیخودی پیوسته‌اند
فانی ازخود گشته وباقی بدوست
جملگی مغز آمده فارغ ز پوست

در مرحله فنا سالك بجائی میرسد که شخصیت و تعینات موجودات در نظر حقانی اوهیچ مینماید و غایت فنا انتفای انیت سالك واصل است و آن انزل از سکر است.

(ز شرح گلشن راز ص ٥٦۲)

•

مستم ز جام بیخودی مست مدام
نه‌نیك‌دانم نه‌بدی هذاجنون‌العاشقین
من‌بیخود وشیدائیم قلاشم‌و رسوائیم
هرجائی وبی‌جائیم هذاجنون‌العاشقین

و بعضی گویند فناء غیبت است و بقاء حضور.

فناء بر دو قسم است فناء ظاهری و فنای باطنی که فنای ظاهری فنای‌افعال است و فنای باطنی فنا اوصاف و ذات، و بعضی گویند فنا از بین رفتن اوصاف مذمومه است وبقاء وجوداوصاف محموده است.

هجویری گوید «من فنی‌من‌المرادبقی بالمراد» که بمراد حق برسد.

ابوسعید خراز گوید: «الفناء فناء العبد عن رؤیة العبودیة والبقاء بقاء بشاهد الالهیة».

(از مصباح الهدایه ص ٤۲٦ –

کشف‌المحجوب ص ۳۱۲)
مولوی گوید:
نفس بگذارم سراسر جان شوم
وقت آن آمد که من عریان شوم
فؤاد ـ (اصطلاح عرفانی) دل‌های منور را گویند.
انصار گوید: بادلواقح فرو گشاید، بندهای بسته برگشاید، عروق اشجاردمن باز کنند تا شاخه‌های آن از راه عروق آب کشند و میوهٔ لطیف آرند.
(از عده ج ص ۳۱۱)

•

لیس فی القلب و الفؤاد جمیعاً
موضع فارغ لغیر الحبیب
انت حبی و منیتی و مرادی
و به ما حییت عیشی یطیب
و اذا ما السقام حل بقلبی
لم یکن غیره لسقمی طبیب
فمن‌فؤادی لهیب ناب عن قبس
ومن جفونی دمع فاض کالدیم
و هذه سنة العشاق ما علقوا
بشادن فخلا عضو هم من‌الالم
فَوارِس ـ (اصطلاح هیوی ونجومی) و آن دو ستارهٔ بود واقع بر پر ماکیان یکی‌از آن دو بسیار روشن و واقع بر دمچهٔ ماکیان بود که ردف نامند زیرا از پس فوارس همی‌رود وآن‌ستارهٔ روشن دیگر را کف خضیب نامند و گروهی گوهان شتر نامند. نام این‌صورت از ستارگان در ادب فارسی و عربی بسیار آمده است
قُوت ـ (اصطلاح عرفانی)
رازی گوید: «القوت انقطاع عن الحق والموت انقطاع عن‌الخلق»
(طبقات ص۲۱۲)
«وماعندکم ینفدوماعندالله‌باق» هرچه‌غیر حق است فانی است و قهراً عبد نباید بدان دل بندد و خود و اوصاف او هم فانی است و بدان دل نباید بست وآنچه باقی است ذات حق است و برای نیل بمطلوب حقیقی و وصول بحق باید ترك دنیا و اوصاف و ذات خود کرده و همه‌را هیچ انگارد و خود را فراموش کرده و محو ذات الهی گردد و فانی در ذات شده تا وصول حقیقی حاصل شود و باید ترك سرکند که بمحبوب واصل شود.
(از کشاف ص ۱۱۵۷)

•

وادی خونخوار عشق‌است این‌نه‌بازارهوس
ترك‌سرباید دراین ره فکر سامان‌تا یکی
این هم دل تا بچندانده دل تا یکی
شاه نعمت‌الله گوید:
در خرابات فنا ملك بقا داریم ما
خوش بقای جاودانی زین‌فنا داریم‌ما
کشتهٔ عشقیم و جان درکار جانان‌کرده‌ایم
این حیات لایزالی خون بها داریم ما
و سالك در این مقام از کلیه شهوات و خودپرستیها تهی میگردد وخود را گم میکند و جزو عالم وحدت میگردد تا بحق واصل شود و از فناء به بقاء میرسد.
فَوروتَراخی ـ (اصطلاح اصولی) یکی از مباحث مورد اختلاف و بحث اصولیان این است که آیا صیغه امر دلالت دارد بر فور یا تراخی باین معنی که مأمور باید مأمور به را فوراً انجام دهد یا میتواند تاخیر اندازد و یا آنکه مشترك میان فور وتراخی است، توضیح

آنکه آیا امردلالت دارد برآنکه در اولین مدت امکان انجام مأموربه، باید آنرا انجام داد یا جایز است تأخیر آن تا آخر مدت مثلا اداء نماز باید در اول وقت آن باشد یا تأخیر آن تا آخر وقت هم رواست در آنکه از وقت خود نباید تأخیر شود حرفی نیست محققان اصولیان‌گویند صیغه امر بنفسه و ماهیته نه دلالت بر فور دارد نه تراخی و تنها دلالت دلالت بر طلب ماهیت فعل دارد و فور و تراخی از عوارض و حالات و قیود خارجی‌است و بر حسب موقع و مورد و مدت خاص مأمور به است که در برخی از موارد فور فهمیده میشود و در برخی از موارد تراخی و برخی از موارد اطلاق و در صورتیکه مطلق باشد جایز است تأخیر آن مگر قرینهٔ باشد.

(از معالم ص۴۹ ـ قوانین ص ۳۸ ـ ۴۳ ـ ۹۵ ـ قواعد ۱۱۱ ـ کفایه ج ۱ ص ۱۲۲)

و بالجمله بحث است که صیغه‌های امر دلالت بر وجوب اتیان به مأمور به دارند بطور مطلق یادلالت برانجام فوری آن مأمور به دارند یا تراخی یا اعم از تراخی و یا مشترک بین فور و تراخی است، آنان که گویند دلالت بر انجام فوری مأمور به دارد گویند اگر آمری دستور داد به زیر دست خود که فلان امر ار انجام بده فور از آن دانسته میشود و اگر مأمور درانجام آن مسامحه کرد مؤاخذه میشود و چنانکه در این آیت «ما منعك ان لا تسجد اذامرتك» که خدای متعال ابلیس را مذمت کند که چرا بمحض آنکه دستور دادم آدم را ستایش نکردی و کسانیکه گویند دلالت بر فور ندارد گویند اصولا، فور و تراخی از حالات وعوارض خارجی است‌که مدخلیت در ماهیت مأمور به ندارد و آنچه محقق ومسلم‌است‌آنکه‌اوامر‌تنهادلالت‌دارندبرلزوم بر انجام ماهیت مأمور به و فور و تراخی آن از قرائن خارجی و امارات دیگر فهمیده میشود و واجبات گاه موسع اند و گاه مضیق‌اند گاه مطلوب است در آن که بعد از امر انجام شود و گاه مدت زیادتری برای آن هست مثل نماز. روزه حج. زکوة. اینها همه یکسان نمی‌باشند و گاه امر در مرحله انشاء است و بمرحلهٔ فعلیت نرسیده است و نیاز به شرائط فعلیت دارد و نیاز به شرائط خاصی دارد و بالجمله از نظر خصوصیات امر. مامور. مامور به و مکان و زمان و اضطرار و اختیار و مصالح در نفس امر و مأمور به و جز آنها و نسبت به‌اوضاع وحالات مختلف، متفاوت است پس قول مسلم و محقق این است که امر دلالت بر وجوب انجام مأمور به دارد و سایر خصوصیات را باید از قرائن و امارات و دلائل خارجی فهمید.

در اصول رشاد آمده است:

امر مجرد از جمیع قرائن همچنانکه بر مره و تکرار دلالت نمیکند بر فور و تراخی نیز دلالت نمی‌نماید ـ زیرا بطوریکه در گذشته بثبوت پیوست مفاد آن فقط طلب ماهیت مطلقهٔ فعل مأمور به است، و براوصاف و عوارض مختلفهٔ آن که فور و تراخی نیز از آن جمله هستند متناول نمیگردد.

ولی در مقابل این عقیده که مذهب

جمهور متأخرین است جمعی آن را مفید فور و برخی آن را بین فور و تراخی مشترك دانسته‌اند.

استدلال قائلین بافادهٔ فور مبتنی بر امور ذیل است:

الف» تبادر ــ مثلا هنگامی که امر دستور آوردن آب‌آشامیدنی میدهند مأمور موظف میگردد که فوراً و بیدرنگ برای آوردن آن بشتابد و چنانچه تامل کند و روا دارد درنظر اهل عرف عاصی و نزد عقلا مستوجب ملامت میشود و همین‌جواز ملامت دلیل تبادر فور بذهن اهل عرف است.

ولی این مثال و امر مندرج در آن از محل نزاع ماخارج میباشد ــ زیرامحل نزاع ما آنچنان امری است که مجرد از قرینه بوده باشد ــ و حال آنکه در این مثال سبق عطش آمر و احتیاج فوری وی به آب آشامیدنی قرینه فوری الامتثال بودن امر میباشد.

ب ــ چون تمام جمله‌های خبریه مانند **زیدٌ قائمٌ** و انشائیه مانند **هندٌطالِقٌ** و استفهامیه **(أزید قائم)** و ناهیه **(لا تضرب)** و بالاخره کلیه جملاتی که در مقام فحص واستقراء بنظر میرسند دلالت بر زمان حال مینمایند ــ لذا فعل امر نیز باید به زمان حال و فور دلالت کند چه آنکه بموجب اصل کلی موارد مشکوکه باعم اغلب ملحق میگردند ــ مضافاً آنکه علمای نحو و تصریف بالاتفاق صیغهٔ امر را از صیغ داله بر زمان حال دانسته‌اند لکن این استدلال از چندین حیث مخدوش است:

اولا. یکی از مبانی ایــن استدلال قیاس صیغهٔ امر بر صیغ دیگر میباشد و حال آنکه قیاس در لغت بالاجماع باطل است.

ثانیا. جملات و صیغ مذکوره در فوق گرچه عموماً به زمان حال دلالت میکنند لکن هرگز دارای آنچنان اکثریتی نیستند که بتوانند بعنوان اعــم اغلب موارد مشکوکه را به خود ملحق سازند ــ زیرا در قبال آنها جملاتی هستند که مثلا از صیغه‌های ماضی و مضارع و نفی و جحد و غیره تشکیل یافته و عموماً بغیر زمان حال دلالت میکنند، پس نمیتوان برای جمله‌های مذکوره عنوان اغلبیت قائل شده و صیغهٔ امر را بدانها ملحق نمود

ثالثا ــ برفرض اینکه جملات‌مزبوره دارای اغلبیت تامه باشند باز نمیتوان صیغهٔ امر را بدانها قیاس کرد ــ زیرا فوریت مستفاد از صیغهٔ امر مــربوط بزمان بعد ازانشاء امر است درصورتیکه جملات مزبوره حاکی از وقوع واقعه در حال ادای جمله میباشند **بعبارة اخــری** صیغه امر اصلا بر حال حاضر دلالت نمیکند و بلکــه مفید آن چنان فوریتی است که مقارن اتمام سخن میباشد کما اینکه اجرای مفاد آن نیز پس از پایان اداء صیغه ممکن میگردد ولی بالعکس جملهٔ زید **قائم** حاکی از قائم بودن زید در حین اخبار و ادای کلام میباشد

رابعا ــ دعوی اینکه علمای نحو و تصریف بر دلالت صیغهٔ امر بزمان حال اتفاق نموده‌اند بر خلاف واقع است چه آنکه علمای مزبور همانطوریکه صیغهٔفعل مضارع را که منشاء اشتقاق فعل امر

است گاهی مفید حال و زمانی مفید استقبال دانسته‌اند همینطور صیغهٔ امر را نیز بعضی‌ها مفید حال و بعضی‌دیگر مفید مستقبل نزدیک میدانند.

ج ـ دلیل سوم قائلین بافادهٔ فور آن است که :

لازمهٔ دلالت صیغهٔ امر بر فور جواز تاخیر مامور به است و این تاخیر چون محدود بمدت معینی نیست لذا تا بآخرین ازمنهٔ امکان شامل میشود بنابراین برای اینکه مکلف اجرای مفاد امر را از این لحظه بتأخیر نیاندازد، ناچار است که آن لحظه را تشخیص دهد تا قبل از فرا رسیدن آن لحظه بانجام تکلیف خود مبادرت ورزد، و حال آنکه تشخیص آن لحظه بر وی و بلکه بر هیچکس ممکن نیست، و بهمین جهت وقت ادای تکلیف نیز بر وی مجهول گشته و مثلا ملزم بر انجام تکلیفی میگردد که وقت ادای آن را نمیداند، و بدیهی است چنین تکلیفی معنا تکلیف بر محال میباشد.

ولی این استدلال نیز صحیح نیست، زیرا تکلیف بر محال در صورتی لازم می‌آید که تراخی و تأخیر الزامی باشد یعنی مکلف ملزم گردد که مفاد امر را حتماً تا بآخرین لحظه امکان بتأخیر اندازد البته در این صورت چون تشخیص لحظهٔ مزبوره ممکن نیست لذا تکلیف، بر محال لازم میآید ولی اگر تأخیر جائز و اختیاری باشد (کما اینکه فرض مسئله نیز همین است) دیگر تکلیف بر محال لازم نمی‌آید چه آنکه در اینصورت وی قادر میگردد مفاد امر را از نخستین آن صدور تکلیف، تا حلول آخرین ازمنهٔ امکان انجام‌دهد.

د ـ استدلال دیگر این جمع قیاس صیغهٔ امر بر صیغهٔ نهی است و بعقیده آنان همانطوریکه صیغهٔ نهی افادهٔ فور میکند صیغهٔ امر نیز افاده فور مینماید زیرا آن دو از حیث دلالت بر طلب باهم مشترکند. و جواب این استدلال نظیر همان جوابی است که در فصل مربوط بمره و تکرار گفته شده است.

ه ـ قرآن در آیه **وسارعوا الی مغفرة من ربکم** تعجیل در تدارک موجبات غفران را که عبارت از اتیان افعال مأمور بها است لازم شمرده و نیز در آیهٔ **فاستبقوا الخیرات** بلزوم خیرات که ادای تکالیف شرعیه نیز از آن جمله است تصریح فرموده و همچنین در آیهٔ **مامنعك ان‌لاتسجد اذأمرتك** ابلیس رابمناسبت ترک سجود بر آدم و تأخیر در ادای تکلیف مذمت کرده است و این آیات بطوریکه می‌بینیم صراحة بر فوری الامتثال بودن اوامر شرعیه دلالت میکنند.

ولی هیچیك ازاین آیات‌مفید مطلوب نیستند ـ زیرا آنچه که از آیات راجعه بمسارعه و استباق (و سارعوا الی مغفرة من ربکم ـ فاستبقوا الخیرات) مستفاد میشود فقط افضلیت تعجیل در خیرات است نه وجوب آن ـ چه آنکه اگر تعجیل واجب گرددکلیه عبادات موسعه به‌عبادات فوریه مبدل میشوند مثلا نماز صبح بطوریکه میدانیم از واجبات موسعه است و وقت ادای آن از اوان فجر تا طلوع شمس میباشد ولی در صورت وجوب مسارعه طبعاً بواجب فوری تبدیل میگردد یعنی در این صورت بمجرد دمیدن فجر

باید فوراً آغاز و انجام پذیرد و بعبارة آخری در صورتیکه مسارعه واجب شمرده شود دیگر مهلت موجوده منتفی گشته و مکلف ملزم میگردد که بمحض رؤیت‌فجر فوراً باتیان آن بشتابد و الا وقت منقضی شده و تدارك آن در دقائق بعدیه غیر ممکن میشود ـ بنا بر این مسلم است که مقصود از وجوب مسارعه و استباق که در آیات مذکوره مورد اشاره قرار گرفته اند وجوب تعجیل نیست تا باستناد آن بتوان وجوب را در اجرای فوریت در اجرای مفاد صیغه امر نیز باثبات رسانید.

و اما آیهٔ اخیره که راجع بملامت ابلیس بمناسبت تأخیر در سجود میباشد بکلی از موضوع بحث ماخارج است زیرا موضوع بحث ما، آن چنان امری است که مجرد از قرینه و سوابق دیگر باشد و حال آنکه امر بسجود که در آیهٔ مزبوره بدان اشاره شده است مسبوق بآیهٔ **فاذا سویته و نفخت فیه من روحی فقعواله ساجدین** میباشد و چون در این آیه موقع و ساعت سجود مشخصاً تعیین گشته لـذا دلالت چنین امری بر فور کـه مسبوق بسابقه‌ومقید بوقت‌معین‌میباشدطبعاًازمورد بحث ما خارج خواهد شد.

و اما استدلال قائلین باشتراك بین فور و تراخی نظیر همان استدلالی است که در خصوص اشتراك آن بین مره و همانست که سابقاً گفته شده است.

فَوق ـ (ادبی و فلسفی)
یکی از جهات شش گانه است
(از دستور ج ۲ ص ٤٦ و مجموعه دوم ص ۲۹٦)

فَوقان ـ (نجومی) دو ستارهٔ بود که در هنگام هلال ماه دیده شده و مقرون با آن میباشد.

فَوقُ‌التَّمام ـ (اصطلاح فلسفـــی) ذات حق که مبدأ المبادی و علت العلل موجودات است از آن جهت که جامـع جمیع مراتب و کمالات وجود است و اتم تمامات است فوق التمام میگویند زیرا کمال و تمامیت او بوهم و عقل بشـری نگنجد بنابراین فوق التمام نامیده میشود و بالجمله گویند ذات حق تعالی فـوق التمام والکمال است.
(از شفا ج ۲ ص ٤٨١ ـ تهافت ص ۸۲).

فَهم ـ (اصطلاح‌فلسفی) فهم عبارت از تصور شئی است از راه کلام و لفظ که متکلم بر مخاطب خود القاء کند و افهام عبارت ازایصال معنی‌است بواسطهٔ کلام و لفظ به مخاطب.
(از اسفار ج ۱ ص ۳۲۵ ـ رجوع به تفسیر ص ۱۲۱۷ شود).

فِهرِست ـ (اصطلاح اهل درایـه) جمله و عددی از کتب است، یا کتابی است که کتب دیگـر در آن جمع شده باشد.

فی ـ (اصطلاح ادبی) از حروف جاره است و آنرا ده معنی است ۱ ظرفیت مکانی و زمانی مانند «الم غلبت الروم فی ادنی الارض و هم من بعد غلبتهم سیغلبون فی بضع سنین» و «ولکم فی القصاص‌حیوة یااولوالالباب» ۲مصاحبت مانند: «واذا خلوا فی امم» یعنی معهم ۳ تعلیل مانند «فذا لکن الذی لمتننی فیه» ٤ استعلاء مانند «ولا صلبنکم فی جذوع

النخل»
۵ مرادف «با» مانند «یذرؤکم فیه» ۶ مرادف الی مانند«فردوا ایدیهم فی افواههم» ۷ مرادف من

۸ مقایسه ۹ زائده مانند «ضربت فیمن رغبت» ۱۰ توکید مانند «و قال ارکبوا فیها»

(از مغنی ص ۸۷ - ۷۷).

فَیْض - (اصطلاح عرفانی) ریختن و دادن و باران زیاد است و فاض الماء فیضا، اذاکثر حتی سال من‌جانب‌الوادی»

و در اصطلاح، القای امری است در قلب بطریق الهام که بی زحمت کسب است و اطلاق بر فعل فاعلی شود که فعلش همیشگی بود و بلاعوض باشد و بدون غرض باشد و از این جهت حق را مبدء فیاض گویند.

•

ز فضلش هر دو عالم گشت روشن
ز فیضش خاك آدم گشت گلشن

که علی‌الدوام بر موجودات فائض گشته و بواسطهٔ فیض تجلی رحمانی اشیاء آناً فآناً از مقتضای امکانیت ذاتی نیست میشوند و به‌فیض تجلی حق‌هست میگردند و سرعت تجدد فیض رحمانی بنوعی است که ادراك رفتن و آمدن آن نمیتوان کرد و آمدنش عین رفتن است.

(شرح گلشن راز ص ۱۷ - کشاف ص ۱۱۱۷ - دستور العلماء ج ۳ ص ۵۱).

شاعر گوید:

صورت از بی صورتی آمد برون
باز بر شد که انا الیه راجعون؟

که ترا هر لحظه مرگ و رجعتیست
مصطفی فرموده دنیا ساعتیست
هر نفس نو میشود دنیا و ما
بیخبر از نو شدن اندر بقا

•

چندین هزار قطره ز دریای بیکران
افشاند این فیض بر اطراف بیکران
ناگه در آن میانه یکی موج زد محیط
هم قطره‌گشت غرقه وهم‌کون‌وهم‌مکان
در ساحت قدم نبود کون را اثر
در بحر قطره را نتوان یافت نشان
جمله یکی بود و نبود از دوئی اثر
توحید بی مشارکت آنجا شود عیان

شهاب الدین گوید:

فیض خداوند ابدی است زیرا فاعل آن نه تغییر پذیر است و نه‌قابل انعدام و بنا براین عالم بدوام او دوام یابد و ایراداتی که در این مورد شده است همه نادرست است ازین قبیل که اگر فیض دوام یابد لازم آید که فیض با مبدع فیض برابر باشد جواب داده میشودکه چگونی درباب نیر و شعاع‌آن‌که انعکاس شعاع از دوام نیر حکایت کند و دوام شعاع از دوام نیز حکایت کند و دوام نیز دوام شعاع را ایجاب میکند معذلك نیر بر شعاع تقدم دارد و همین طور است درباب فیض و مفیض یا مبدع فیض و مبدأ آن

(رجوع شود به شرح حکمة الاشراق ص ۴۰۹)

فَیْضِ اَقْدَس - (اصطلاح عرفانی) فیض اقدس که بنام قضاء ازلی هم خوانده میشود عبارت از ثبوت اشیاء است در علم حق بنظام الیق و افضل «من حیث

کونها تابعة لاسماء الحق و صفاته» که عین ذات او است و وجود آن ماهیات در خارج بافاضهٔ وجود بر آنها است بر حسب اوقات و استعدادات مخصوصه از حق تعالی که فیض مقدس است «فان الفیض الالهی ینقسم بالفیض الاقدس والفیض المقدس وبالاول یحصل الاعیان الثابته و استعداداتها الاصلیة فی العلم و بالثانی یحصل تلك الاعیان فی‌الخارج»

(شرح قیصری بر فصوص ص ۱۷).

«فبالفیض الاقدس الذی هو التجلی بحسب اولیة الذات الیها و الی الاعیان دائماً ثم بالفیض المقدس الذی هوالتجلی بحسب ظاهریتها و آخریتها و قابلیة الاعیان و استعداداتها یصل الفیض من حضرة الالهیة الی الاعیان الخارجیة»

(شرح قیصری برفصوص ص ۲۰).

فَیضِ مُقَدَّس ــ (اصطلاح عرفانی)

فیض مقدس مترتب بر فیض اقدس است زیرا بواسطهٔ فیض اقدس اعیاس ثابته و استعدادات اصلیه آنها در عالم علم تحصل میابد وبواسطهٔ فیض مقدس‌اعیان و لوازم آنها در عالم عین تحقق میابند، از فیض مقدس تعبیر به نفس رحمانی و وجود منبسط هم شده است و بالجمله مرتبت تجلیات اسماء که موجب ظهور و بروز مقتضیات اعیان در خارج است فیض مقدس نامیده‌اند .

(اسفار ج ۱ ص ۱۹۸ ــ مشاعر ص ۹۷ ــ شرح منظومه ص ۳۲ ــ ش ص ۳۹۳).

رجوع به فرهنگ مصطلحات عرفا تألیف نگارنده شود.

فَیضِ واسِطه ــ (اصطلاح عرفانی)

مراد انسان کامل است که واسطهٔ میان خلق و حق است و مظهر تمام نمای ذات احدیت است به آنکه عالم و آدم تمام مظهر حق بوده ودر مقام وجودجلوات‌ذات لایزالند و اوست مقصد اقصی از کعبه و کنشت.

شاعر گوید:

بکعبه رفتم وز آنجا هوای کوی تو کردم
جمال‌کعبه تماشا بیاد روی تو کردم
شمار کعبه چو دیدم سیاه دست تمنی
دراز جانب جعد سیاه موی تو کردم
چو حلقهٔ در کعبه بصد نیاز گرفتم
دعا به حلقهٔ گیسوی مشکبوی توکردم

فَیلَسُوفِ اَوَّل ــ (اصطلاح فلسفی)

مراد حکیم الهی است

(از شفا ج ۲ ص ۲۸۵).

فَیلَسُوفِ باطِل ــ (اخلاقی،فلسفی).

فیلسوف باطل از نظر فارابی کسی است که علوم نظری را تحصیل کرده باشد و لکن بکمال نرسیده باشد و یا دانش خود را در آن راه که باید بکار نهند و یا نتواند بدرستی موارد بکار بردن آنرا بداند و نزدیك به فیلسوف مزور است که بالطبع آماده و مهیای حکمت آموزی نباشد

(رجوع به کتاب تحصیل السعادة فارابی ص ٤٦)

شیخ اشراق در باب فیلسوف وحکیم و اصناف آن نظری خاص دارد و گوید گمان مبرید که حکمت و دانش درهمان مدت و برههٔ از روزگار وجود داشته است یعنی یونان باستان و راه آن‌مسدود شده است.

زیرا عالم وجودوجهان‌هستی هیچگاه

از دانش حکمت و دانائی که نمودار و قائم بآن بود و حجت و بینات خدای بنزد او بوده و هست تهی نباشد و وی همان خلیفه و جانشین خدای بزرگ باشد بر روی زمین. و تا روزی که زمین و آسمان پایدار و استوار است نیز این چنین خواهد بود.

و بایه دانست که‌اختلاف در بین حکمای پیشین و پسین تنها در الفاظ و عبارات می‌باشد و از جهت اختلاف در عادات و روش آنها است که بعضی تصریح کنند و روشن گویند و بعضی تعریض کنند و برمز گویند ولکن در اصول مطالب بین آنان جنگ و نزاعی نباشد، همهٔ حکماء به جهانهای سه‌گانه گویند و همه بر یکتائی خدای ایمان دارند و بدان گرویده‌اند. و در مورد معلم اول یعنی ارسطو گرچه ویرا قدر و منزلت بزرگ است و شأنی عظیم دارد و اندیشه‌هایی بس باریك و دقیق دارد و نظری صائب و رسا و کامل نباید زیاده‌روی کرد بدان‌سان که مقام و مرتبت استادان وی فرود آید.

آن استادان وی‌که بعضی اهل‌سفارت و خداوندان کتب آسمانی و شرایع بوده‌اند مانند آغاثاذیمون، هرمس و اسقلینوس و جز آنها.

و مراتب حکمت و حکماء بسیار است و حکما را طبقاتی چند است از این قرار:

۱ـ حکیم الهی که متوغل و فرو رفتهٔ در تأله میباشد و گرداگرد بحث و حکمت بحثی نگردد.

۲ـ حکیم بحاث که گرد تأله وحکمت الهی نگردد.

۳ـ حکیم متوغل در تأله و بحث هر دو .

٤ـ حکیم متوغل در تأله و متوسط در بحث و یا ناتوان در آن.

۵ـ حکیم متوغل در بحث و حکمت بحثی متوسط در تأله و یا ناتوان در آن.

٦ـ دانشجوی و طالب تأله و بحث.

۷ـ طالب و جویندهٔ تأله تنها.

۸ـ طالب و جویندهٔ بحث تنها.

پس آن هنگام و زمان که حکیمی آید که‌هم متوغل در تأله باشد و هم‌بحث او را ریاست تامه میباشد و خلیفه و جانشین خدا باشد.

و هر گاه که چنین اتفاقی نیفتد پس آن کس که متوغل در تأله ومتوسط در بحث باشد ریاست کامله خواهد داشت و هر گاه چنین کس نیز نباشد پس ریاست تامه آن حکیمی باشد متوغل در تأله و از بحث بیرون و او خلیفهٔ خدا باشد.

و جهان وجود هیچگاه از حکیمی که متوغل در تأله باشد خالی نبود.

و آن حکیم متوغل در بحثی را که متوغل در تأله نباشد ریاستی بر سرزمین خدا نباشد.

زیرا هیچگاه جهان از حکیمی که متوغل در تأله باشد خالی نباشد و وی شایسته‌تر است بریاست از حکیمی که تنهامتوغل در بحث است.

زیرا صاحب مقام خلافت را بایسته است که امور و حقایق را بلاواسطه از مصدر جلال گیرد.

و البته مراد ازین ریاست، ریاست

از راه تغلب و چیرگی نباشد، زیرا گاه باشد که پیشوا و امام متاله مکشوف و نموده شود و صاحب شوکت و استیلاء باشد و گاه باشد که نهان باشد و آن همان‌کسی است‌که مردم ویرا قطب خوانند و او را ریاست تامه است و لکن گمنام است.

و چون سیاست واقعی جهان بدست اوست، زمان و عصر وی روزگاری بس روشن و نورانی خواهد بود .

و هر گاه جهان از تدبیر حکیمی الهی تهی مانده ظلمت‌ها و تاریکیها بر عالم و مردم آن چیره شود.

و بهترین طالبان وجویندگان دانش کسانی میباشند کـه طالب تاله و بحث باشند و دردرجت پس ازآن خواستاران تالهند و سپس جویندگان حکمت بحثی.

و باید توجه داشت که این کتاب ما. آن کسانی است که هم خواستار وجویای حکمت ذوقی باشند و هم جویای حکمت بحثی‌وکسانی راکه‌تنهاطالب‌وجویای‌حکمت بحثی میباشند و نه متالهند و نه‌جویای حکمت ذوقی در این کتاب سهمی و بهره نباشد و ما در ایـن کتاب و رمـوز و اسراری که در آن نهاده‌ایم تنها با آنان که در راه تاله و حکمت الهی کوشند سخن گوئیم آنان که اهل ریاضت باشند و یا جویای تاله باشند.

وکمترین درجات خوانندهٔ این‌کتاب این است که با رقهٔ خدائی بر دل اوتابش کرده و فرود آمده باشد و ملکهٔ وی شده باشد.

و آنان که از بارقات الهی بهرور نشده‌اند و بردل آنان وارد نشده باشد و ملکهٔ آنان نشده باشد نتوانند از این کتاب بهره گیرند پس هر آن‌کس که‌تنها جویای بحث‌وحکمت‌بحثی‌بود باید بدنبال روش مشائیان رود زیرا این حکمت مشاء است که بحث را سزد و در ایـن جهت نیکو و استوار میباشد و ما را با چنین کسی سخنی نیست و درباب حکمت ذوقی اشراقی ما را با وی بحثی نباشد.



ق

قابَ قَوسَین ـ (اصطلاح عرفانی)
قاب قوسین مقام قرب الهی و اسمائی است. باعتبار تقابل میان اسماء در امر الهی که دایرهٔ وجود میخوانند همچنانکه ابداء و اعاده و نزول و عروج و فاعلیت و قابلیت و آن اتحاد بحق است با بقاء تمیز و دوئیت اعتباریه

(از اصطلاحات شاه نعمت‌اله ص ۵۸ـ دستور ج۳ ص ۵۳).

و گفته‌اند قاب‌اشارت بدایرهٔ وجوب و امکان است وقوسین‌اشارت‌بدین‌دودایره است، چون سالك قدم ازمقام‌هستی بیرون نهاده‌وفانی‌شود دروجود حق منطوی‌گردد، دایرهٔ امکان قرب یافت بدایرهٔ وجود و وجوب و امکان یکی گردد.

•

گذاری کن ز کاف کنج کونین
نشین بر قاف قرب قاب قوسین

ملالی گوید:
محمد کیست؟ جان را قرة العین
کمان ابرویش چون قاب قوسین

•

دو چشم روشن ارباب بینش
گل بستان سرای آفرینش
دلش از معرفت بس اوج افلاك
زبسانش در مقام ما عرفناك

قابِل ـ (اصطلاح فلسفی و عرفانی)
قابل نزد صوفیه اعیان ثابته انداز جهت قبول فیض ووجود از فاعل حق و تجلی دائم او که فعل او است.

(کشاف ص ۱۲۰٤)

ای قابله رحمت، اطفال مهد عدم را از ارحام قدر بیرون آر، تا در فضای فیض ارواح در محل افراح بجناح‌دیمومت بپرند، عین‌اله بجلال قدیم در کاف امر تجلی کنه

(شطحیات ص ١٦)

قابل یعنی قبول کننده چنانکه فاعل بمعنی کننده کار است و کسی که فعلی را انجام میدهد فاعل گویند و قابل بمعنی پذیرندهٔ فعل است و فرق آن با فاعل آنکه قابل بماهو قابل مقتضی مقبول خود نیست و فاعل بماهو فاعل مقتضی مفعول خود هست.

قابل عبارت از تهیؤ و استعداد و استحقاق وجود مقبول است و نسبت فاعل بمفعول خود بوجوب است ولکن نسبت قابل به مقبول خود بالا مکان است زیرا که فاعل تام موجب فعل است و قابل موجب ومستلزم قبول نیست گرچه درست است که قابل و مقبول ذهناً و از لحاظ مفهومی متضایفانند ص ۱۵٤).

(مبدأ و معادص ٤۷ ــ اسفار ج۱ ص ۱۵٤)

ابن رشد گوید «ان القابل بالحقیقة هوما کان قوة فقط و ان کان فعلافبالعرض والمقبول ماکان فعلاوان کان قوةفبالعرض» (تهافت التهافت ۳۷٦ و رجوع شود بکشاف ۱۲۰٦).

شیخ الرئیس گوید: «القابل یحب ان یبقی مع المقبول»

(شفا ج۱ ص ۱۰٤).

در جای دیگر گوید: «لایجوز لشیئی واحدا ن یکون فاعلا و قابلا لشئی واحد» (شفا ج۲ ص ۳۵۸ و رجوع شود به اسفار ج۳ ص۱۵٤، ۹۷ــ ج۱ ص۱۵۳).

قابلیت انسان ــ (اصطلاح فلسفی)

منظور هر نوع خلق و خویی است که انسان استعداد پذیرش آنرا دارد اخوان الصفا گویند طبیعت انسان پذیرای چهار نوع خلق و خوی است و از چهار راه ممکن است دگرگون گردد ۱ــ از راه مزاج و اخلاط ۲ــ تربیت شهر و محیط زندگی ۳ــ نشو ونما بر دین ومذهب خاص یا دین آباء و اجدادی ٤ــ موجبات و احکام نجوم، آنان برای احکام و خواص نجومی اهمیت بسیار قائل اند

(از رساله نهم ص ۲۲۰)

قابلیتِ اُولی ــ (اصطلاح فلسفی)

اصل اصول است وتعین اول است.

قابلیتِ ظُهور ــ (اصطلاح فلسفی)

محبت اول است که فرموده «فاحببت ان اعرف»

در همه آینه عیان گشتند
خویشتن را بخویشتن بنمودند

قابلِ مُطلَق ــ (اصطلاح فلسفی و ذوقی)

قابل مطلق معمولا هیولای جهان ناسوت است ولکن گاه اطلاق بر انسان کامل شود که بطور مطلق پذیرای فیوضات کاملهٔ حق است و گاه اطلاق بر عالم جبروت شود که مقید بحرکات و زمانیات نمی باشد

(از انسان کامل ص ۳٤۸)

ترکیبات:

قابل امر.
قابل تعلیم
قابل تفسیر
قابل نور
قابل ترقی
قابل اصلاح، قابل قبول

مولانا گوید:

حاملی محمول گرداند ترا
قابلی مقبول گرداند ترا.

•

قابل تعلیم و فهم است این خرد
لیك صاحب وحی تعلیمش دهد

قادِح ـ (اصطلاح عرفانی) قادح در اصطلاح نزدیك بخاطر است وخاطر «آن» قلوب اهل یقظه است و قـادح مخصوص اهل غفلت است و موقعیکه غیوم غفلت از قلب آنها پراکنده شد «قدح فیهـا قادح الذکر»

(لمع ص ۳۴۳).

قادِر ـ (اصطلاح فلسفی) رجـوع بقدرت و اسفار ج۳ ص ۴۸ شود)

قادِریّه ـ (عرفانی)

فرقهٔ از صوفیه‌اند منسوب به سید عبدالقادر گیلانی بعضی ویرا از نواحی بغداد میدانند و نه گیلان ایران وگویند جیل ناحیه‌ایست از نواحی بغداد که تا بغداد هفت‌روز راه‌است لکن معروف این است که شیخ عبدالقادر گیلانی نژاداً از گیلان ایران است وی از شیوخ بزرك و صاحب طریقت است پیروان بسیاری در بلاد عرب وعجم دارد و سرسلسلهٔ قادریه است. پیروان وی کارهای خارق عادت و عجیب و غریب نمایند گویند خود شیخ اهل کرامات بسیار بوده است در اکثر تذکره‌ها و تراجم احوال، اهل عرفـان و سلاله‌ها نام وی برده شده است.

قارّ ـ (اصطلاح فلسفی) قار یعنی مجتمع‌الاجزاء دروجودو موجودقارموجودی غیر سیال را گویند مانند مکان و غیـره در مقابل موجود سیال و غیر قارالوجود مانند حرکت و زمان

(از دستور العلما ج۳ ص ۲۵).

قادِسات ـ (اصطلاح فلسفی) مراد عقول مفارقه‌اند که مقدس ومنزه ازماده و شوائب مادیّ میباشند

(رسائل ۱۶۲).

قاسِر ـ (اصطلاح فلسفی) در لغت مانع، وقسر جبر ومنع است حرکت‌قسری یعنی حرکت جبری و نزد حکماء عبارت‌از امری است که مؤثر درغیر باشد باثریکه خلاف مقتضی طبع متأثر (مقسور) باشد چنانکه سنگی را با نیروی دست و غیره بطرف بالا پرتاب کنند و گاه از قاسر قوت خارج از ذات مقسور را خواهند چه آنکه نیروی وارد بر آن موافق مقتضای طبع مقسور باشد یا مخالف و خلاف آن. زیرا هریك از موجودات جسمانی رامیلی است طبیعی که‌بدون قاسر وعامل خارجی بدان سو رود کـه میل طبیعی او اقتضا کند آب و خاك بپائین آیند و آتش وهوا بالا روند هـریك را آثاری است موافق میل طبیعی و مقتضای طبع خود.

حرکات و آثاری کـه منشأ آنهـا مقتضای طبع نباشد و بواسطـهٔ محرك و نیروی خارجی وارد بر آنها ازآنها ظاهر شود حرکات قسری میباشند.

(رجـوع شود بـه حرکت قسری و طبیعی و شفا ج۱ ص ۱۴۹ ـ دستور ج ۳ص ۲۵).

قاصِر ـ (اصطلاح ادبی و حـدیث) فعل لازم را فعل قاصرو قاصر گویند و حدیثی که ممدوح بودن روات آن کلا یا بعضاً معلوم نشده باشد از جهت جهـل بحال آنها یا از جهت تعارض اقوال در بیان حال آنها قاصر گویند.

(از درایه ص ۶۹)

قاضِی ـ (اصطلاح فقهـی) قضاوت

کننده ــ حکم کننده و قضا کنندهٔ فرائض بود.

قاضِي تَحْكيم ــ (این اصطلاح فقهی است) و قاضی کسی است که طرفین دعوی برحکمیت او رضایت دهند باوجود قاضی منصوب که حکم او نیز نافذ است و گرچه شرائط قضا و افتا دراو نباشد عدهٔ گویند که قاضی تحکیم هم‌باید واجد شرائط قضا بود.

(ازشرح لمعه ج۱ ص ۲۰۵ــ ۲۰۴)

رجوع به قضا شود.

قاضِي مَنْصوب ــ (اصطلاح فقهی) و کسی است که امام جهت قضاوت وحکومت در مردم بنواحی بلاد میفرستاده است که باید بالغ و عاقل و عادل و واجد شرائط افتا بوده باشد و ذکور باشد و علم کتابت داشته باشد و بینا باشد

قاعِدَه ــ (اصطلاح اصولی وفلسفی) قاعده برچند معنی و امر اطلاق شده است ۱ اصل ۲ مرادف با قانون ۳ مسئله ٤ ضابطه ۵ مقصد و در تعریف آن گویند. امری است کلی که‌منطبق برتمام جزئیات خود باشد ویا قضیهٔ کلیهٔ باشد که صالح باشد که کبرای قیاس، قرار گیرد و یا قضیهٔ کلیهٔایست شامل جزئیات بسیار واصل کلی است منطبق‌بر جزئیات تا شناخته شود بدان احکام جزئیات

(از کشاف ج۲ ص ۱۱۷٦)

در فلسفه ضابطهٔ کلی را درفلسفه قاعده میگویند. مجموعهٔ امور و احکامیکه تحت یك ضابطه کلی درآیند قاعده‌گویند و بنابراین قاعده باید کلیت داشته باشد و در تمام موارد صادق باشد و اگر دریك مورد نقض برآن وارد گردد عنوان‌قانون و قاعده نخواهد داشت مثلا منطقیان گویند موجبهٔ کلیه عکسش موجبهٔ جزئیه است در حال که در بعضی ازموارد عکس موجبهٔ کلیه موجبهٔ کلیه است «هرانسان ناطق است هر ناطق انسان است» ولکن در بعضی از موارد عکس موجبهٔ کلیه موجبه جزئیه شود از این جهت گویند که عکس موجبه کلیه موجبهٔ جزئیه است تا بتوان بعنوان قاعدهٔ کلی بدان اعتماد کرد.

قواعد درامور عقلی ازراه‌استنباطات عقلی ودر امور حسی ازراه تجربه بدست میاید

(از دستورالعلماء ج۳ ص ۲۵ ــ مجموعه دوم مصنفات ص ۵۵).

قاعِدَهٔ إِتْلاف ــ (اصطلاح فقهی) و قاعدهٔ کلی است که هر کس مال غیر را تلف کرد ضامن آن خواهد شد و در موارد مختلف مثل «امانت، ودیعه و بیع فاسد» وجز آن بدین قاعده استناد نمایند که «من اتلف مال الغیر فهوله ضامن»

(از قوانین ج۲ ص ٤٦)

قاعِدَهٔ إِحْتياط ــ (اصطلاح فقهی) و قاعدهٔ کلی است که گویند اشتغال یقینی مستلزم احتیاط است تا برائت یقینی حاصل شود بحکم «الاحتیاط سبیل النجاة» و «اتقوالله مااستطعتم» و«اتقوا الله حق تقاته»

(از قوانین ج۲ ص ٤١ــ خزائن ص ۳۹ــ کفایه ج۲ ص ۱۲۰)

و بالجمله فقها و اصولیان گویند اشتغال یقینی مستلزم این است که با انجام عملی برائت یقینی حاصل شود و

بظن و گمان و شك هم نتوان از برائت استفاده کرد.

قاعِدَهٔ إِحْسان ـ (اصطلاح اصولی)

در کلیات حقوقی آمده است:

قاعده احسان که مستفاد از آیه شریفه: **ما علی‌المحسنین من سبیل** است در بسیاری از موارد بآن تمسك میشود مثلا اگر شخصی که نزد او مالی امانت گذارده شده ومبلغی برای نقل آن بجائی که ایمن باشد صرف کرده، نظر باین قاعده جا دارد آنرا از امانت‌گذار مطالبه نماید، بلکه ممکن است گفته شود حق سعی و عمل نیز خواهد داشت زیرا عمل شخص در صورتی که بقصد تبرع واقع نشده باشد محترم است و باید برای آن عوضی باشد.

و نیز مبنی‌بر این قاعده، شخصی که حیوان ضاله رایافته حق‌دارد مصارفی را که برای نگاهداری آن نموده اگــر صاحبش را یافت ازو مطالبه نماید والا از قیمت آن بعداز یك سال بامراجعه بحاکم استیفاء خواهد نمود.

(کلیات ص ۱۴۲)

قاعِدَهٔ اِشْتِغال ـ (اصطلاح اصولی وفقهی)

و از قاعدهٔ اشتغال تعبیر باصالت اشتغال و اصل شغل هم شده است و گاه استصحاب اشتغال و شغل گویند وتحقیق آنست که میان قاعدهٔ اشتغال و استصحاب فرق است چون در استصحاب علم‌تفصیلی سابق و شك تفصیلی لاحق شرط است و در قاعدهٔ استصحاب شرط نیست.

(خزائن ص ۳۹ ـ ص ۳۱ ـ ۲۷۳)

قاعِدَهٔ اِقْرار ـ (اصطلاح اصولی، فقهی) قاعدهٔ کلی است که اقرار عقلاء بر ضرر خود باشد بحکم «اقرار العقلاء علی انفسهم جایز» و متبع است

(از عوائدالایام ص ۱۷۰)

و بنابراین قاعده هر کس بامری که بر ضرر خودش بود اقرار کند مسموع است.

قاعِدَهٔ إِمْکانِ اَخَسّ

قاعِدَهٔ إِمْکانِ اَشْرَف ـ (اصطلاحات فلسفی)

درکلمهٔ امکان بطور اختصار شرح داده شد که حکماء باستناد قاعدهٔ امکان اشرف بسیاری از مسائل مربوط بفلسفه را حل کرده‌اند و وجود بسیاری از وسائط را ثابت کرده‌اند مفاد قاعده امکان اشرف آنکه هرگاه موجود ممکن اخس تحصل و وجود یافته باشد بالاستلزام‌بایستی موجود ممکن اشرفی قبل‌ازآن موجودباشد که علت آن باشد باین بیان که مشاهده می‌کنیم که موجودات طبیعی و جسمانیهٔ هستند و وجود دارند، حال اگر گوئیم‌که این موجودات جسمانی بلاواسطهٔ از ذات حق و علت العلل صادر شده‌اند.

اشکالاتی وارد میشود، ازجمله‌قاعده لزوم سنخیت میان علت و معلول، ودیگر توحید و وحدت میان علت و معلول و با توجه بآن اشکالات و اصول مسلم عقلی وحسی، امور جسمانی طبیعی نتوانند از ذات مجرد بلاواسطه صادر شوند. و دیگر امور متکثره از واحد با لذات صادر نمیشوند در حال که موجودات طبیعی متکثره موجودند پس از وجود ممکنات اخس بحکم قاعده امکان اشرف متوجه میشویم، که باید موجودات متوسطه مانند

عقول و نفوس طولیه و غیره صوا در اول و ثانی و ثالث باشند. وآنها وسائط و علل موجودات جسمانی باشند پس موقعیکه موجودات اخس ممکن بوده‌اند و موجودشده‌اند موجودات اشرف‌هم‌ممکن‌اند، و لابد موجود شده‌اند و ممکن اشرف باید اقدم باشد در مراتب وجود از ممکن اخس.

این قاعده را صدرا عکساً نیز صادق میداند و گوید:

هرگاه ممکنات اشرف موجود باشند ممکنات اخس هم باید موجود شوند و همانطور که از وجود موجودات اخس پی بوجود موجودات اشرف میبریم، که عقول مجرده و نفوس و مثل معلقه وغیره باشد از راه عکس قضیه نیز ثابت میشود که موجودات اخس بعد از موجودات اشرف میباشند. که مراتب نازل وجودند و بعد از آنکه ثابت شد که برای موجودات طبیعی و بسائط عنصری عقل مدبر است در عالم مفارقات ثابت خواهد شد که‌برای آنها نفس نباتی و حیوانی و قوت خیال موجود در عالم برزخ نیز هست.

قاعدهٔ امکان اشرف را باین طریق نیز میتوان بیان کرد که از موجود واحد ازلی الذات موجودت مناسب با او که اشرف از موجودات طبیعی‌اند باید صادر شود بطور الاشرف فالاشرف تا برسد بموجودت طبیعی وعکس قضیه ازموجودات طبیعی بطورالاشرف فالاشرف متصاعداً میرسیم بموجودات مجرد.

۱۸۷ ــ رسائل ص ۳۵۲ ــ ج۳ ص ۴۸).

(اسفار ج۳ ص ۱۶۲ ــ ۱۶۵ ــ ج شیخ‌اشراق که مبتکر این قاعده‌است گوید: «وهي ان‌الممکن الاخس اذا وجد فیلزم ان‌یکون الممکن الاشرف قد وجد قبل الاخس»

(ش ص ۳۶۷)

قاعِدَهٔ اَوَّلِیَّه ــ (اصطلاح اصولی)

اصل اولی وقاعدهٔ اولیه که‌بواسطهٔ اصل و دلیل و خبر و روایات دیگر و یا قاعدهٔ دیگری مخصوص و مقید شده باشد

رجوع به عسر و حرج شود.

(از خزائن ص ۱۴۸)

قاعِدَهٔ تَحْسین ــ (اصطلاح کلامی)

قاعدهٔ تحسین یا حسن عقلی در بسیاری از اصول ادیان بکار برده میشود و قاعدهٔ لطفْ وجز آن مبنی‌بر قاعدهٔ تحسین است و همین‌طور استحسانات عقلی و دلائل عقلیه

(از موافقات ج۱ ص ۴۵ ــ خزائن ص ۸۰۱)

قاعِدَهٔ تَسْلیط ــ (اصطلاح فقهی، اصولی)

در کلیات حقوقی آمده است:

قاعده سلطنت که مستفاد از حدیث نبوی است **الناس مسلطون علی اموالهم** و بر آن بسیاری از احکام مترتب میشود. مثلا شخص مختار است در خانه خود که هر تصرفی بنماید و حتی میتواند در دیوار خود پنجره بخانه همسایه باز کند ولواینکه مشرف بآن باشد و همسایه حق منع او را ندارد مگراینکه تصرف او مستلزم ضررهمسایه باشد که‌دراینصورت نظر باینکه قاعده **لاضرر** حاکم بر قاعده سلطنت است ممنوع ازخصوص آن‌تصرف خواهد بود.

بلی در مورد تعارض ضررین جمعاً

بین حقین باید ملاحظه کرد کدام یك از دو ضرر خفیف‌تر است آنرا تحمل کرده و ضرر اشد را رعایت نمود.

(کلیات ص ٤١)

قاعِدَهٔ سِعَه ـ (اصطلاح اصولی) مستند این قاعده روایت «الناس فی‌سعة مایعلمون» و «لایکلف‌الله نفساً الاوسعها» میباشد

(از خزائن ص ٤٣).

قاعِدَهٔ سَلْطَنَة ـ (اصطلاح اصولی، فقهی) قاعدهٔ «الناس‌مسلطون‌علی‌اموالهم» میباشد.

قاعِدَهٔ ضَمان ـ (اصطلاح اصولی، فقهی) قاعدهٔ کلیهٔ ضمان است که در موارد مختلف بکار رود، مفاد جمله (کل عقد یضمن بصحیحه یضمن بفاسده» و «ما لایضمن‌به‌صحیحه لایضمن‌بفاسده» میباشد مراد از ضمان در اصل و عکس قضیه این است که درك مضمون بر او است و بالجمله مراد لزوم تدارك است بعوض واقعی و یا مثل بر فرض عدم‌وجود عین و در عقد درست ضمان باین معنی است که اگر عقدی درست واقع شود وعوضین یا یکی از آنها قبل از قبض تلف شوند متبایعین‌ضامن‌اند که‌تدارك کنند درمبیع‌و ثمن ولکن بعد از قبض ضمان در عقد درست، بلامعنی است و در عقد فاسد این است که اگر متاعی در دست مشتری بعقد فاسد تلف شود ضامن است و در کلیه عقود جاری است مأخذ آن «علی‌الید ما اخذت حتی تؤدیه» میباشد و بنابراین «عقد رهن، وکالت، مضاربه و عاریهٔ غیرمضمونه» مفید ضمان نیست چنانکه در صحیح آن ضمان نیست پس عین مستأجره مضمون‌نیست درصورتیکه فاسد واقع شود زیرّا درست آن عقد ضمان ندارد و همین‌طور است در رهن.

قاعِدَهٔ طَهارَت ـ مفاد این قاعده «کل شی طاهر حتی تعلم انه‌قذر» است که مفاد آن این است که هر امری بحکم اولیهٔ خود طاهر و پاك است تا آنکه نجاست آن ثابت شود و در این حدود است قاعدهٔ حلیت که گوید «کل شی حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه»

(از کفایه ج۲ ص ١٦٥)

قاعِدَهٔ فَراغ و تجاوز ـ (قواعد فقه)

از قواعد مهم فقهی است

در اصول رشاد آمده است:

مبنای این دو قاعده احادیثی است که دربارهٔ شك بعداز فراغ وارد شده‌اند و خلاصهٔ مفاد آنها از این قرار است:

هرگاه مکلف پس‌از فراغت ازانجام عملی شك کند که آیا آن عمل را بطور صحیح و کامل انجام داده یا خیر؟ این شك درخور اعتناء نخواهد بود. **اذا اخرجت من شیئی و دخلت فی‌غیره فشکك لیس بشئی**

اذا شککت فی شیئی من الوضوء و قد دخلت فی غیره فشکك لیس بشئی‌انما الشك اذا کنت فی شیئی لم تجزه

فقهای ما از این شك‌شك **بعدالفراغ** و شك **بعدالتجاوز** تعبیر کرده‌اند بدین توضیح:

در موردیکه شك پس از خاتمهٔ عمل، طاری شود و مرجع آن صحت و بطلان تمامت عمل من‌حیث المجموع باشد آن را شك بعد از فراغ و در موردیکه

شك در اثناء عمل يعني پس از اتمام جزئي و تجاوز بجزئي ديگر عارض گردد و مرجع آن اتيان و عدم اتيان جزئي از اجزاء طي شدهٔ آن عمل باشد آن را شك بعد از تجاوز ناميده‌اند. مثلا اگر شك مزبور بعد از خاتمه صلوة پديد آيد يعني مصلي پس از اتمام صلوةوتحصيل فراغ از آن، شك كند كه آيا ان صلوة را صحيحا و در حال طهارت انجام داده يا اينكه در موقع اداى آن فاقد طهارت لازمه بوده است؟ اين شك، شك بعد از فراغ است. ولي اگر اين شك در اثناء نماز پديد آيد يعني مصلي مثلا در آغاز ركعت دوم شك كند كه آيا ركوع ركعت اول را بجا آورده يا خير؟ اين شك، شك بعد از تجاوز است.

در مقام بيان تفاوت بين فراغ و تجاوز تعبيرات ديگرى نيز شده ولى صحيحترين آنها تعبير فوق ميباشد.

(اصول رشاد ص ۲۶۷ ـ ۲۶۶)

قاعِدَهٔ فَرعيّه ـ (اصطلاح فلسفى)

بيان شد كه فلاسفه گويند ثبوت چيزى براى چيزى ديگر فرع ثبوت مثبت له ميباشد زيرا مادام‌كه مثبت‌له خود موجود نباشد چگونه ميتوان چيزيرا باو نسبت داد، نهايت مثبت له يكوقت در خارج موجود است و يكوقت در ذهن اعم از آنكه محمول از نوع خارج محمول باشد، يا محمول بالضميمه، مثلا «قضيه انسان حيوان است» حيوانيت از ذاتيات انسان است كه حمل بر آن شده است و اين حمل اعم است از خارج و ذهن ومثبت له كه انسان است در قضيه ذهنيه بايد در ذهن حاضر شود تا حيوانيت بدو نسبت داده شود و در قضيهٔ خارجيه، در خارج گو اينكه حيوانيت از انسان جدا نشود و درقضيه «آتش حار است»كه يك قضيهٔخارجيه است يعني آتش خارجي‌منشأ حرارت است نه ذهني و بايد آتش موجود باشد تا منشأ حرارت باشد و بعنوان حرارت را بر آن حمل كرد و در قضيه «المعدوم لايعاد» كه موضوع و محمول هر دو ذهني هستند، نيز بايد امرى در ذهن تصور شود بنام معدوم و امرديگرى بنام عدم عود و يكي بر ديگرى نسبت داده شده و در هر حال مفاد قاعدهٔ فرعيه اين است كه ثبوت امرى براى امر ديگر مستلزم ثبوت و وجود مثبت له است اعم از ذهن و خارج. اگراتصاف خارج باشد مثبت له در خارج موجود باشد و اگر ذهن باشد مثبت له بايد در ذهن باشد و در قضاياى سلبى اعم از آنكه سالبه بانتفاء موضوع باشد يا نه بايد امرى در ذهن متصور شود و امرى ديگر بدان نسبت داده شود اين قاعده را بصور مختلف بيان كرده‌اند بدين قرار «ثبوت شئى لشئى متفرع على وجود المثبت له ـ ثبوت الشئى لشئى متفرع على ثبوت المثبت له في ظرف الاتصاف ـ ثبوت شئى لشئى مستلزم لثبوت المثبت له ـ ثبوت شئى لشئى متفرع على ثبوت ذلك الشئى في نفسه»

(از رسائل صدرا ص۱۱۵ ـ اسفار ج ۱ ص ۹ ـ شرح منظومه ص ۱۱۰).

قاعِدَهٔ قُرعَه ـ (اصطلاح فقهى) كه مفاد آن اين است كه در هر امر مشكلى و مجهولى بايد متوسل بقرعه شد بحكم «القرعة لكل امر مشكل ـ كل مجهول

ففیه القرعه»

(از عوائد الایام ص ۲۲۳)

قاعِدَهٔ لاضَرَر ـ (اصطلاح فقهی) مستند این قاعده روایت «ولا ضرار» و آیات «ولا تمسکو هن ضراراً لتعتدوا و لا تضار و هن لتضیقو علیهن ولا تضار والدة بولدها» است که ما حصل مفاد آن این است‌که هیچکس در هیچ حال حق‌ندارد بدیگری ضرر و زیان رساند، نه در اموال و نه در امور معنوی و مادی دیگر و قانون و حکم ضرری در اسلام وضع نشده است و هر یك از احکام را منافعی است و مانند زکوة و خمس و حج را نیز منافع سهم اجتماعی است و باستناد همین قاعده خیار در معاملات غبنی و بیع معیوب و جز آنها ثابت است

(از رسائل ص ۳۲۵ ـ ۳۲۶ قواعد ص ۸ ـ کفایه ج ۲ ص ۲۶۵)

قاعِدَهٔ لُطف ـ (اصطلاح کلامی) این قاعده کلامی است و بدان اثبات نبوت عامه کنند ماحصل آنکه بر خدا لازم‌است که بندگان را هدایت کند و راه سعادت را بآنها بنمایاند و انزال کتب و ارسال رسل لطف است و باستناد همین لطف است که باید مسائل حلال و حرام و راه روشن زندگی را به بشر بنمایاند

(از رسائل ص ۲۸) رجوع بفرهنگ علوم عقلی شود.

قاعِدَهٔ مَیسُور ـ (اصطلاح فقهی) و مفاد این قاعده این است که اموریکه برای بشر میسور است نتواند ترك کند باستناد آنکه برخی آنها میسور نیست و گفته‌اند «المیسور لایسقط بالمعسور ـ ما لایدرك کله لا یترك‌کله واذا امرتکم بشیء فاتوا منه ما استطعتم»

قاعِدَهٔ نَفی ضَرَر ـ (اصطلاح فقهی) و همان قاعدهٔ لاضرر است و بجز روایت «لاضرر ولاضرار» روایات‌دیگری است‌مانند «من اضر بشیء من طریق المسلمین فهو له ضامن» و «ان الجار کالنفس غیر مضار ولا آثم»

رجوع به قاعدهٔ لاضرر شود.

قاعِدَهٔ نَفی عُسر و حَرَج ـ (اصطلاح فقهی) و مستند این قاعده آیاتی است مانند «لایکلف‌الله نفساً الا وسعها، وربنا لا تحمل علینا اصراً کما حملته علی‌الذین من قبلنا ـ و ما یریدالله لیجعل علیکم من حرج ـ یریدالله بکم الیسر و لا یرید بکم العسر ـ و ما جعل الله علیکم فی‌الدین من حرج» که مفید احکام ثانویه‌اند و اخبار و روایات دیگر که گوید اعمال عسری که مستلزم تحمل مشقت غیر عادی است منفی است در شرع.

(از رسائل ص ۱۱۸ ـ ۱۰۹ ـ عوائد الایام ص ۵۷)

قاعِدَهٔ نور و ظُلمت ـ (اصطلاح فلسفی) طریقهٔ حکمت اشراق مبتنی بر قاعدهٔ نور و ظلمت است. که گویند موجودات یا نور محض و یا ظلمت محض و یا نورانی و یا ظلمانی‌اند و بالاخره در مقابل مجردات و مادیات نور و ظلمت گویند

(اسفار ج ۳ ص ٤، ۳).

قاعِدَهٔ اَلواحِد ـ (اصطلاح فلسفی) قاعده الواحد لایصدر عنه الاالواحد عبارت از قاعده‌ایست که بدان ثابت کنند که از موجود واحد غیر از واحد نتواند صادر شود رجوع به اول ماخلق و اول ما صدر

و ارتباط حادث بقدیم شود
(از اسفار ج ۳ ص ۱۳، ۱۵۰، ۱۶ ش ص ۳۶۷).

قاعِدَهٔ یَد - (اصطلاح فقهی) و یکی از قواعد کلیه است که گفته‌اند مقتضی «ید» ملکیة است مادام که بینه و دلیلی خلاف آنرا ثابت نکند باستناد روایاتی از جمله «من استولی علی شیء منه فهو له» و بالجمله وضع ید بر مالی بشاهد حال دلیل بر ملکیت است مگر آنکه دلائلی بر غصب یا تصرف عدوانی بودن آن موجود باشد.
(از عوائد الایام ص ۲۵٤ - خزائن ص ۷۵ - قواعد شهید ص ۳۵۱).

قاعِدَهٔ یَقین - (اصطلاح فقهی) ومفاد «لاتنقض الیقین بالشک ولکن تنقضه بیقین آخر» است که مأخذ استصحاب است.
(از قواعد شهید ص ۵۷)

قافِیَه - (اصطلاح ادبی) و قافیه در لغت از پی رونده را گویند و در اصطلاح عروضیان کلمه آخر شعر را گویند که گاه سجع آخر بیت است
(از المعجم ص ۲۳ - کشاف ص ۱۲۳۹ - دره ص ٤۶).

قامَت - (اصطلاح عرفانی) قامت سزاواری پرستش‌را گویند که هیچ کس را جز خدای سزاوار نیست و قامت سرا هم گویند.

قانُون - (اصطلاح منطقی) کلمهٔ قانون لغت یونانی و بمعنای مسطره (خط کش) است و در اصطلاح عبارت از قاعده و قضیه کلیه است که ازوعلم باحوال جزئیات موضوع آن دانسته شود رجوع به قاعده شود

(دستورالعلماء ج ۳ ص ۵۱).

قاهِر - (اصطلاح فلسفی) کلمهٔ قاهر بطور مطلق در حکمت اشراق نورالانوار و واجب الوجود است و انوار قاهره طولیه عقول مجرده طولیه‌اند.
(مجموعه دوم مصنفات ص ۱۲۲، ۱٤۷).

قاهِرُالأعْلی الطُّولی - (اصطلاح‌فلسفی) مراد از قواهر اعلون انوار مجرده طولیه و قاهر اعلی نور اقرب و اول ماصدر است
(مجموعه دوم ص ۱۶۵).

قاطیغُو رِیاس - (اصطلاح منطقی) این‌لفظ یونانی‌الاصل بوده‌وبمعنی مقولات است
(اخوان ج ۱ ص ۳۲۵).

قَبائِلُ الثلث - (اصطلاح‌عرفانی)مراد از قبائل الثلث نفس حیوانی، شهوانی و ناطقه است
(اخوان ج ۲ ص ۳۲۲).

قُبح عِقابِ بلابِیان - (اصطلاح‌فقهی) که مفاد آن این است که هر حکمی که بسر بندگان بیان نشده باشد خدا نتواند عبد را بر آن مؤاخذه کند بحکم «ما حجب‌الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم» چون تکلیف به مجهول محال و زشت است
(ز رسائل ص ۱۹۹ - کفایه ج ۲ ص ۱۷۹).

قَبْض - (اصطلاح فقهی و عرفانی) و در لغت اخذ مطلق یا گرفتن با دست بود و در معاملات قبض در غیر منقول تخلیه مبیع است و در منقول نقل است به کیل و وزن و تحویل بید و گفته‌اند در حیوان نقل بیداست و در مکیل و موزون کیل و وزن است و در ثوب وضع در دست

است و همین طور در جواهر نقل است که وضع در دست باشد و بالجمله استیلا دادن طرف است و آن در امور مختلف متفاوت است

(از کشاف ص ۱۱۹۸)

در عروض اسقاط حرف پنجم ساکن است چنانکه از مفاعلین یاء و از فعولن نون ساقط شود

(از المعجم ص ۴۳).

در عرفان قبض و بسط دو حالت‌اند که در مرتبت بعد از ترقی عبد از حالت خوف و رجا است و قبض برای عارف بمنزلت خوف است برای مستأنف و بسط برای عارف بمنزلت رجا است برای مستأنف

(رساله قشریه ص ۳۲).

کاشانی گوید مراد از قبض انتزاع حظ است از قلب بجهت امساک و قبض حال‌سرور ازاوومراد ازبسط اشراق‌قلب است بلمعان نور حال سرور .

و سالك طريق حق چون از مقام محبت عام بگذرد و باوائل محبت خاص رسد داخل در زمرهٔ اصحاب قلوب و ارباب احوال شود و حال قبض بر دل او فرود آمدن گیرد و «مقلب القلوب» قلب او را همواره میان این دو حالت متعاقب ومتناوب منقلب میدارد تا بکلی حظوظ او را ازو قبض کند و از نور خودش منبسط گرداند گاهی در قبضهٔ قبضش تنك بفشارد تا نضارت وجود حظوظی ازو مترشح گردد و گاهی در میدان بسطش عنان فرو گذارد تا مراسم عبودیت و اخلاص بپای میدارد

(مصباح‌الهدایه ص ۴۲۴)

و قبض و بسط از جملهٔ احوالند و مبتدیان را از آن نصیبی نباشد و منتهیان از آن گذشته باشند و لاجرم مخصوص متوسطان است

•

در محبت چون زدی گام نخست
قبض و بسط‌ازگردش احوال‌تست
هر فتوحی کز بر جانان رسد
بیدلان را مژده درمان تست

•

بشکفد گلها ز باغ خوشدلی
روی دل گردد زانده صیقلی
دل‌زشادی چون شود مست وخراب
نفس را بوئی رساند از شراب

و قبض و بسط دوحالت‌اند که‌تکلیف بنده از آن ساقط است «والله یقبض و یبسط» و چنانکه آمدنش بکسب نباشد رفتنش بجهد نه.

و قبض قبض قلوب است و بسط عبارت بود از بسط قلوب اندر حالت‌کشف و این هر دو از حق است.

قبض و بسط در ید خداست، کار او دارد و حکم او راست، یکی را دل از شناخت خود در بند دارد، یکی را درانس باخود بروی بگشاید، یکی درمضیق خوف حیران؛ یکی در میدان رجاء شادمان، یکی از قهر قبض وی هراسان، یکی بر بسط وی نازان، یکی‌بفضل خود نگرد، درزندان قبض بماند، یکی‌بفضل حق‌نگرد، بر‌بساط طرب آرام گیرد، پیر طریقت گفت: گهی بخود نگرم گویم: از من زارتر کیست؟ گهی بتو نگرم بگویم از من بزرگوارتر کیست؟

•

گاهی که به طینت خود افتد نظرم

گویم که من از هرچه بعالم بترم
چون از صفت خویش درگذرم
از عرش همی بخویشتن در نگرم
(عده ج ۱ ص ۶۰۴)

قَبضِ ثَمَن و مُثمَن - (اصطلاح فقهی)

در معاملات قبض و اقباض مبیع و بهاء لازم است

در معتقدالامامیه آمده است:

و چون ایجاب و قبول حاصل شد، و بایع را اختیار نباشد؛ واجب بود که مبیع تسلیم کند، اگر مؤجل نباشد، که اگر تسلیم نکند، و هلاك شود؛ از مال وی بود.

و اگر مشتری قبض‌کند، و بیع لازم شود، از مال مشتری باشد.

و قبض درآنچه نقل او ممکن نباشد، آنرا با مشتری گذارد؛ و اگر ممکن باشد، آنرا نقل باید کرد.

و اگر چیزی بمرابحت خریده باشد، روا نباشد که آنرا بسود فروشد تا آنکه که مشتری را بآن خبر دهد.

و اگر بفروشد اعلام ناکرده، بیع صحیح باشد، اما مشتری مخیر باشد میان آنکه بهاء آن نقد بدهد، و میان آنکه رد کند بعیب، زیرا که در بها تدلیس است.

و اگر بعد از آنکه بیع لازم نباشد از بها مشتری را چیزی کم‌کرده باشد، چون خواهد که بمرابحت فروشد؛ لازم نباشد زیرا آن از بها کم کردن.

و اگر خواهد که اجرت گازر، یا رنگرز، یا علم‌گر، حساب کند، گوید که این بر من بچند من‌است، نگوید که‌بچندین خریده‌ام.

و اگر بشرط حکم بایع یا مشتری بیع‌کند، آن‌بیع فاسد بود، للجهالة بالثمن، از برای آنکه بها معلوم نیست.

و اگر راضی شوند: حکم مشتری، بقیمت و بیشتر از قیمت، نافذ باشد، و حکم بایع بقیمت و کمتر از قیمت.

و بیع چیزی معلق بدو اجل، و دو بها، باطل است، چنانکه تا یکماه مثلا بیك دینار، وتا دوماه بیك دینار ودانگی. اگر راضی شوند باین بیع، بایع را بود کمترین به بیشتر بها و اجل.

و اگر بفروشد چیزی که بیع او صحیح بود با چیزی که بیعش فاسد بود در یك صفقت؛ مشتری اگر خواهد، هر دو را رد کند، و اگر خواهد، نگاه دارد آنچه بیعش صحیح بحصهٔ او از بها برای بیع؛ یکی چون باطل باشد، بحساب آن از بها ساقط شود، وبایع را اختیاری نباشد، زیرا که بیع از جهت او ثابت است.

و اگر درخت فروشد، میوهٔ آن‌درخت در بیع داخل نباشد؛ و همچنین اگر زمین فروشد، زرع داخل نباشد، مگر بشرط.

و در حقوق سرای، داخل باشد هر چه ثابت بود در آنجای از درخت، و کلید دان، و سنگ آسیای زیرین بی خلاف.

و بنزد این‌طائفه، سنگ زیرین هم، در بیع داخل باشد، و کلید؛ زیرا که از جملهٔ حقوق سر است.

و اگر کسی را بخرد که نکاحش بر وی حرام باشد، در حال آزاد گردد.

(معتقدالامامیه ص ۳۵۶، ۳۵۷)

مبیع در دست بایع امانت است و باید آنرا بصاحبش تسلیم کند و همچنین است ثمن نزد مشتری و هر یك ازطرفین مکلف است تکلیف خود را در باب تسلیم

انجام دهد ودلیلی برلزوم مبادرت وسبقت احد طرفین بر دیگری وجود ندارد، پس اگر یکی از آنها سبقت گرفت دیگری نیز باید تسلیم نماید.

اگر در امر تسلیم،کار باختلاف‌کشید حاکم آنها را مجبور به تقابض خواهد نمود، و بعضی توهم کرده‌اند وقتی عقد تمام شد مشتری باید اول ثمن را به‌بایع تسلیم نماید و پس از آن بایع، مبیع را بمشتری، و بعضی بر عکس می‌گویند تا بایع مبیع را تسلیم نکند مستحق قبض‌ثمن نخواهد بود.

وحق این است که با حصول‌ملکیت‌در زمان واحد برای هر یك نمیشود تکلیف مبادرت را بیکی از آنها بالخصوص توجه داد.

مسئله قبض از مهمات مسائل بیع است و بر حسب آنچه بین فقهاء فریقین شایع است قبض به تخلیه تفسیر شده و این تفسیر از غرائب است زیرا تخلیه خواه ز طرف بایع باشد نسبت به مبیع یا از طرف مشتری باشد نسبت به ثمن،قبض بر آن صادق نیست و نمیشود عمل شخصی را بعمل دیگری تفسیر نمود و تخلیه بامر عدمی بیشتر شباهت دارد تا بامر وجودی زیرا تخلیه عبارت است از عدم منع یا عدم وجود مانع، پس نمیشود آنرا تفسیر به امروجودی قرار داد.

هر یك از بایع و مشتری مکلف بقبض و اقباضند یعنی بایع مکلف است که مبیع را تسلیم نموده و در مقابل‌ثمن را بگیرد و مشتری مکلف است به تسلیم ثمن و تسلیم مبیع و ثمن محقق نمی‌شود مگر اینکه عوضین بقبض طرفین درآید.

(کلیات حقوقی ص ۹۰)

در کلیات حقوقی آمده است:

وقتی عقد بیع با شرائط معتبره‌تحقق یافت مبیع مال مشتری میشود و ثمن مال بایع و هر یك از آنها مکلف است که بطرف مقابل مالی را که به او انتقال یافته تحویل نماید.

پس قبض و اقباض یعنی تسلیم و تسلم از آثار و ثمرات عقد است نه آنکه از ارکان و مقومات آن باشد فقط در بعض موارد مثل بیع صرف نسبت بنقدین و بیع سلم نسبت به ثمن و مثل هبه دلیل خاص دلالت دارد بر اینکه ملکیت در آنها بدون قبض حاصل نمیشود. اما در موارد دیگر بیع بمجرد عقد حاصل میشود.

(کلیات ص ۸۹)

تمامیت عقود مجانی از قبیل هبه و وقف و سکنی و رقبی و عمری بقبض است و در امثال این عقود قبض شرط صحت است نه شرط لزوم. پس اگر شخص چیزیرا بدیگری ببخشد تا وقتی آنرا بقبض او نداده است اثری نخواهد داشت.

(کلیات حقوق ص ۱۱)

وصدق اقباض‌درمورداشیائی‌که‌خریدو فروش آنها بوزن یاعدد می‌باشد باین‌است که هر یك از طرفین نسبت بآنچه بـاو انتقال یافته ومالك آن شده استیلاء یابد.

ولکن بموجب ادلـه مخصوصی وزن کـردن طعام بتقاضای مشتری در صدق قبض و اقباض کافی است. پس اگر بعد از وزن تلف شود آن بعهده مشتری است و بر بایع چیزی نیست. و اگر ادله خاصه نمی‌بود تا آنرا بمحلی که مشتری تعیین کرده انتقال نداده باشند قبض واقباض

تحقق نمی‌یافت.

بهر حال قبض که در نتیجه آن بایع از ضمان برائت حاصل میکند عبارت است از تسلم و استیلاء که فعل مشتری است نه تخلیه که فعل بایع باشد.

شارع راجع بقبض اصطلاح خاصی ندارد بلکه مقصود از قبض همان معنی عرفی است که آن معنی جامع جمیع افراد قبض است.

ممکن است در بعض موارد تحقق قبضی مشکوک باشد در چنین صورتی مقتضای استصحاب عدم ترتب آثار قبض است. مثلا وقتی شخصی روغنی خریده و بایع آنرا درظرفی‌که متعلق بمشتری است بریزد و اتفاقاً ظرف سوراخ باشد و روغن از زیرظرف بدون التفات وتفریطی بزمین رود در چنین صورتی ممکن است از جهت اینکه ریختن روغن در ظرف مشتری‌تسلیم است ضمانی بر بایع نباشد یا چون هنوز برای مشتری استیلائی حاصل نشده داخل در تلف قبل از قبض بوده و باین لحاظ ضمان آن به عهده بایع باشد.

مثال دیگر اگر فروشندهٔ بخریدار بگوید افسار اسب را بگیر و آنرا ازدست رهاکند و قبل از آنکه مشتری آنرا بگیرد یا بر آن سوار شود اسب فرار کند یا تلف شود در امثال این موارد مسئله مبنی است بر اینکه برائت بایع از ضمان آیا منوط است فقط به تسلیم بایع یا به تسلیم‌بایع و تسلم مشتری نیز. و همچنین تسلم مشتری به مجرد تسلیط و تمکین بایع حاصل میشود یا علاوه بر این محتاج است بعنایتی‌ازطرف‌که بتخلیه تنهاحاصل‌میشود و گاه تحقق پیدا نمی‌کند مگر اینکه طرف مقابل آنچه را که باو انتقال یافته بدست آورده باشد.

و همچنین قبض گاه بمجرد حصول اطلاع باینکه طرف مقابل مورد معامله را تخلیه‌کرد حاصل میشود وگاه صدق قبض موقوف است بر اینکه آنرا بدست آورد پس قبض و اقباض باختلاف اشیائی که مورد معامله واقع میشوند مختلفند وجامع همه اقسام و اشکال مختلفه در مورد قبض سلطنت و استیلا یافتن بر چیزی است که بموجب معامله باواختصاص‌یافته.ودرمورد اقباض، جامع همه انواع اقباض تسلیط و تمکین است.

تسلیط گـاه بصرف تخلیه تحقـق می‌یابد و گاه محتاج بچیز دیگری است. و چون انواع محقق قبض و اقباض مختلفند در تعبیر فقهاء نیز اختلاف حاصل شده و کلماتشان خالی از تشویش نیست و هر کدام بجهتی نظر داشته و این از باب اشتباه مصداق است بمفهوم و برای هر یك از قبض و اقباض مفهوم واحدی است و اختلاف و تعدد در مصادیق آنهاست مثلا اقباض دراراضی زراعتی به تخلیه واعلام بمشتری است که اراضی فارغ و تخلیه شده است. باین اعلام اقباض و تسلیط بایع تحقق خـواهـد یافت چنانکه علـم مشتری و سکوتش محقق تسلم و قبض او است خواه تصرفی در آن کرده باشد یا نـه

ولکن این مقدار در امثال خانه و دکان و کاروانسرا و باغ شاید کـافـی نباشد و محتاج باشد باینکه کلید هم باو داده شود. چنانکه علم مشتری به تفریغو تخلیه، کافـی در صدق تسلیم و قبض

نبوده بلکه محتاج است باینکه کلید را هم گرفته و یا بنحوی از انحاء در این امکنه تصرفی کرده باشد.

و همچنین در صدق اقباض نسبت به امتعه و وجوه نقدی رفع ید تنها کافی نبوده بلکه موقوف است باینکه آنهارا تحت استیلاء و تصرف طرف مقابل درآورده باشد.

اقباض در مورد حیوان بدادن افسار است بدست طرف مقابل و قبض بگرفتن افسار است

اگر مبیع شخصی در خارج از محل وقوع عقد باشد و متبایعین با علم به آن محل تحویل را معین ننمایند مقتضای اطلاق تسلیم مبیع است در محل وجود مبیع مگر اینکه قرینه یا ترتیب متداول بین متعاملین اقتضاء دیگری داشته باشد.

و یا جهل متبایعین یا مشتری بوجود مبیع درخارج، مقتضای اطلاق تسلیم مبیع است در محل وقوع عقد.

اما ثمن اگر کلی باشد جای پرداخت آن محل وقوع عقد است. و اگر شخصی است حکم مبیع شخصی را خواهد داشت. و در عین حال بایع با جهل به بودن ثمن شخصی در خارج از محل وقوع عقد، حق فسخ معامله را نیز خواهد داشت.

(کلیات ص ۹۴)

درمبیع بهرحال اگرمشتری برآن استیلاء یافته و تحت تصرف او درآید. اقباض حاصل و مسئله خالی از اشکال است و هر حکمی دیگر محتاج است به تتبع و استقراء نصوص و کلمات فقهاء، مع‌الوصف بعید بنظر می‌آید که ضمان یا عدم ضمانش منوط بعمل شخص دیگر و یا ترک آن باشد.

(کلیات ص ۹۱، ۹۳)

قَبضِ مَنافِع - (اصطلاح فقهی) در برابر قبض عین است قبض دراجاره اولا و بالذات متعلق بمنافع است نهایت چون استفادهٔ ازمنافع باین است‌که عین‌مستاجره اقباض شود قهراً قبض منافع به قبض عین خواهد بود.

چون قبض منافع در اجاره تدریجی است و قبض عین کافی در حصول آن نبوده بلکه محتاج است بانقضاء مدت اجاره لذا اگر منافع در خلال مدت بحالت عطالت افتد مثل دکانی که شخص آنرا برای‌صنعت مخصوصی اجاره‌کرده‌باشدوآن از رواج و رونق افتاده و دکان بسته شده باشد عروض به چنین کسادی بمنزلهٔ تلف قبل از قبض بوده و بقول مشهور موجب انفساخ عقد است نسبت بمدتی که عین مستاجره بحالت عطالت افتاده و قابل استیفاء منفعت نبوده و بقول سید درعروه موجب انفساخ قهری است در تمام مدت. و مشهور شاید نظرشان بانحلال عقد واحد بعقود متعدده و یا انفساخ عقد از حین طریان مانع بوده و سید به بساطت عقد و یا انفساخ آن از حین عقد نظر داشته است.

(کلیات حقوقی ص ۱۳۷)

قَبل - (اصطلاح فلسفی و ادبی)
در معنی ادبی رجوع به اضافه شود

درمعنی‌فلسفی ابن‌رشدگوید قبل و بعد از فصول زمانند و هر مبدای که نزدیك به مبدأ محدود باشد قبل گویند.

(تفسیر ص ۵۷۰ - تهافت التهافت ص ۷۸). رجوع به تقدم شود.

قَبلیّتِ دَهری
قَبلیّتِ مُکَمّمَه
قبلیت سرمدی
(اصطلاحات فلسفی) مراد تقدم دهری و سرمدی و زمانی است رجوع به تقدم شود.

قَبُول – (اصطلاح فلسفی) قبول بمعنی پذیرش ودر اصطلاح‌فلسفه پذیرش الی فاعل است که متأثر و پذیرنده ورا قابل گویند و مؤثر را فاعل. صدرالدین گوید: قابل دو است یکی قبول بمعنی انفعال تجددی و دیگری قبول بمعنی مطلق اتصاف

(اسفارج۲ ص ۳٦ – تهافت التهافت ص ٤٦۷). رجوع شود بقابل.

قبله – (اصطلاح فقهی و عرفانی) و مکانی است که کعبه در آن واقع است و برای نماز گذاردن در مکه قبله، جهت حقیقتی‌کعبه ایت ازاطراف وجهت‌اضافی است برای کسانیکه دور باشند و آنرا نه‌بینند.

(از شرح لمعه ص ٦٤ – عروة ص ۲۰٤).

در معتقدالامامیه آمده است:

هرکه خانهٔ‌کعبه را بیند بر وی واجب بود روی بکعبه آوردن، و هر که خانه را نبیند و مسجد را بیند واجب بود که روی بمسجد آورد، و اگر مسجد را نبیند واجب بود که روی بجهتی آرد که مسجد در آن جهت بود.

دلیلش اجماع است، و قول خدای تعالی: «و حیث ما کنتم فولوا وجوهکم شطره».

و علم بجهت واجب است، و اگر علم متعذر بود غلبهٔ ظن بجای علم بود، و اگر با امکان علم بر ظن عمل کند روا نباشد، زیراکه ویرا فرموده‌اند درنماز روی‌بقبله آوردن. و هر که بظن و گمان روی بقبله آرد، نماز کند، بر آنکه فرموده‌اند نماز نکرده باشد. و هرچه نه بر وجه مامور باشد، مجزی نباشد. وچون امکان عملش نباشد، بگمان روی بجهتی آرد و نماز کند، آنگه معلوم گردد که قبله در غیر آن جهت بود، اگر وقت باقی باشد، نماز با سر گیرد، و اگر گذشته باشد قضا نباید کرد، مگر که پشت بر قبله نماز کرده باشد، آنگه قضا باید کردن، چون وقت گذشته باشد.

و هر که نداند که قبله در کدام جهت است و گمانش نیز نباشد بجهتی، یك نماز را چهار بار باید کرده هر باری روی بجهتی آرد.

(رجوع شود بـه معتقدالامامیه ص ۲۱۱، ۲۱۲)

درمعنی عرفانی قبله محبوب ومطلوب و مرجع و مآل حقیقی است و توجه بذات واحد حقیقی است.

•

بیا که قبلهٔ ما گوشهٔ خراباتست
بیار دردکه عاشق نه مرد طاماتست

•

یا دو قبله در ره‌توحیه نتوان رفت راست
یا رضای دوست باید یا هوای خویشتن

حسین منصور اشارتی کرد بآن قبلهٔ مترسمان و گفت «سلم المریدون الی کل ما یریدونه»

مریدان را بمرادهایشان در رساندند و هرکس را با معشوق خود بنشاندند و

حقیقت اینکار آنستکه همهٔ خلایق،دعوی دوستی حق کردند و هیچکس نبود که نخواست که بدرگاه او کسی نباشد، پس همه دعوی دوستی حق کردند، ایشانرا به محك ابتلاء زد تا ایشانرا بایشان نماید، چیزی در ایشان انداخت و آنرا قبلهٔایشان کرد، تا روی بآن آوردند در یکی مالی، در یکی جاهی، در یکی جفتی، در یکی شاهدی در یکی علمی، در یکی تفاخری، در یکی زهدی، در یکی عبادتی این همه در ایشان انداخت، تا خلق بآن مشغول شوند و هنوز کسی حدیث او نکرده، راه او از خلق خالی بماند، از این رو سلطان طریقتگفت: شرب میشناسم، امافاخوردن نمیدانم دلتشنه و از آرزوی قطرهٔمیزارم من در طلب دریایم بهزار چشمهٔ وجودی گذر کردم، تا بود که دریا دریابم.

(از عده ج ۱ ص ۴۱۲ ـ ۴۸۱)

بوسعید بوخیر بوقت نزع چون سر عزیز بر بالین مرگ نهاد، گفتندش ای شیخقبلهٔ سوختگان بودی، مقتدای مشتاقان و آفتاب جهان، اکنون که روی بحضرت عزت نهادی، این سوختگان را وصیتیکن، کلمهٔ گوی تا یادگار باشد.

•

کمال خنجدی گوید:

گر بمسجد نروم قبلهٔ من روی تو بس
بعدازاینگوشهٔ محراب منابروی‌توبس

خاقانی گوید :

دو قبله نیست روا، یا صلاح یا باده
سر صلاح ندارم بسوی باده بیـــار

و گفته‌انـــد «الله قبلة النیة والنیة قبلة القلب والقلب قبلةالبدن والبدن قبلة الجوارح والجوارح قبله الدنیا»

(طبقات ص ۲۵۸)

قُبَّةُالدَّیْهور ـ (اصطلاحفلسفی) مراد فلكالافلاك است

(از مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۲٤۷)

القُبَّة ـ (اصطلاح هیئت و نجوم) عبارت از اکلیل جنوبی بود آنرا بنام ادحی النعام نیز خوانند و افسر جنوبی هم گویند.

رجوع باکلیل شود.

این کلمه در ادبیات منثور و منظم فارسی وعربی بسیار آمده است هم‌بصورت قبه و هم بصور اکلیل.

(از التفهیم ص ۱۰٦)

در باب قبه الارض ابوریحان گوید میانگاه طول است میان مشرق و مغرب در ربع مسکون و گاه گویند که او را عرض نیست تا بر خط استواء شود

(از التفهیم ص ۱۹۳).

قُبَّةُ الزَّرقاء ـ (هیئت و نجوم).

منظور آسمان است که گنبد کبود گویند

قَبُول ـ (اصطلاح فقهی) قبول در فقه‌درمقابل‌ایجاب‌است‌رجوع بایجاب‌شودودر فلسفه رجوع بفرهنگ علوم عقلی شود

قَبولِ بَعد از فوتِ مُوجِب ـ (اصطلاح فقهی)

در کلیات حقوقی آمده است:

هر عقدی محتاج است بایجاب وقبول کسی که حق قبول را دارد هرگاه قبل از قبول فوت شود ایجاب بلااثر خواهد بود جز در مورد وصیت تملیکی که حق قبول منتقل میشود بوارثش.

(کلیات ص ۲٦)

قبیح ـ (اصطلاح اخلاقی، کلامی و

عرفانی) آنچه مخالف امر بود قبح و قبیح گویند در مقابل حسن یکی از مسائل کلامی بحث در حسن و قبح نفس الامری افعال بندگان است

قَتْلِ خَطا ــ (اصطلاح فقهی) و آن قتلی است که قاتل با قصد و اراده انجام نداده باشد و نه در فعل و نه در قصد تعمدی نداشته باشد مثل آنکه تیری رها کند به حیوانی و خطا رود و انسانی هدف قرار گیرد.

(از شرح لمعه ج ۲ ص ۳۳۸، ۳۴۶).

ودر قرآن است «من قتل مومنا خطأ فتحریر رقبه مؤمنة..»

وقتل خطا، شبه عمد باین است که فعل را تعمداً انجام دهد و نه به قصد قتل مثل ضرب برای تأدیب که منتهی به قتل شود بنوع ضربی که عادتاً کشنده نیست

(از شرح لمعه ج ۲ ص ۳۴۶).

و در قتل عمد ضابطهٔ آن این است که فعل را از روی تعمد برای قتل انجام دهد که در فعل و قتل هر دو تعمد و اراده است

(از شرح لمعه ج ۲ ص ۳۴۷).

قتل عمد ــ (اصطلاح فقهی)

در معتقدالامامیه آمده است:

قتل عمد محض آن بود که واقع آید از کسی که کامل عقل بود، و قصد کشتن دارد، بهر کدام سبب که قتل بوی حاصل آید، بدلیل قوله تعالی: «و من قتل مظلوماً فقد جعلنا لولیه سلطاناً»: یعنی: هر کدام را بظلم بکشند، ما ولی ویرا سلطنت دادیم، وبر وی مسلط گردانیدیم، تا ویرا قصاص کند. و این عام است همهٔ انواع و اسباب قتل را به آهن تیز و غیر آن.

و قتل خطای محض آن باشد که واقع آید بی قصد سببی که باز کشتن واقع آید، چنانکه تیری بمرغی اندازد بر شخصی آید.

و قتل خطای شبیه العمد آن باشد که بی قصد واقع آید، اما سببی باشد که عادت نرفته باشد که بمثل آن قتل واقع آید، چنانکه ادب کردن بچوبی که بزنند و قصد کردن.

دلیلش قوله ص: «الا ان دیة الخطاء شبیه العمد ما کان بالسوط و العصی مائة من الابل» یعنی: دیت قتل خطای شبیه العمد که بتازیانه و عصی باشد صد اشتر است.

(معتقدالامامیه ۴۸۰)

قَد ــ (اصطلاح ادبی) کلمهٔ قد در قواعد زبان عرب بر دو وجه بکار رفته است یکی، قد حرفی و دوم قد اسمی و قد اسمیه بر دو وجه است یکی آنکه اسم فعل است و دیگری اسم است مرادف حسب مانند «قد زید درهم» یعنی حسب. و «قد نی» یعنی حسبنی و اسم فعل مرادف یکفی است مانند «قد زید درهم» بجای «یکفی زید درهماً» و قد حرفیه مخصوص بفعل متصرف است مانند «قد یقدم الغائب الیوم» و «قد قامت الصلوة» که با ماضی تقریب است و با مضارع تقلیل رجوع شود به (مغنی ۸۸).

قَدح ــ (اصطلاح ذوقی) عبارت از استعدادات فیوضات است.

(اشعة اللمعات ص ۴۱)

در جهان شاهدی و ما فارغ
در قدح جرعهٔ و ما مشیار

•

قدح باده نسازیم جز از کاسهٔ سر
گرد هردیگ نگردیم نه‌ما کفگیریم

قَد و قامَت ـ (اصطلاح ذوقی) قدو قامت معشوق عبارت از امداد حضرت الهیت است که برزخ وجوب و امکان است.

(شرح گلشن راز ص ۵۷۸)

قَدَر ـ (اصطلاح فلسفی و عرفانی بفتح قاف و دال) قدر در لغت بمعنای اندازه، تدبیر حکم، قسمت، اقتدار، مقدار، مماثلت، طاقت، قوت، حرمت، وقار وبی‌نیازی آمده است.

در اصطلاح فلسفه عبارت از تعلق ارادهٔ ذاتی احدیت باشیاء خاص است و بعبارت دیگر هر حالی از احوال اعیان موجودات بزمان و سبب معین عبارت از قدر آنها است، چنانکه صدرالدین گوید: «القدر عبارة عن ثبوت صور جمیع الموجودات فی‌العالم النفس علی الوجه الجزئی مطابقة لما فی موادها الخارجیة الشخصیة» که مستند باسباب و علل واجبه بآنها ولازمهٔ اوقات معینهٔ آنهاست و محل قضاء لوح و قلم است

(مبدأ و معاد صدرا ص ۹۲ ـ اسفار ج ۳ ص ۶۲ ـ رسائل صدرا ص ۱۹۴).

شیخ الرئیس گوید: اختیار ما تابع حرکات سماوی است که موجب و باعث قصد ما هستند و معنی قدر همین است

(شفا ج ۱ ص ۲۲۵).

صدرا و سبزواری گوید: قدر بر دو قسم است یکی قدر علمی که عبارت از صور قائمه به نفوس منطبعهٔ فلکیه و اشباح مثالیه است و دیگر قدر عینی و آن عبارت از وجود صورت است درمرتبت وجود عینی خارجی «القدر ایضاً علی ضربین علمی و هوالصورالقائمة بالنفوس المنطبعة الفلکیة والاشباح المثالیة و عینی و هو بالحقیقة صورمرتبةفی‌سجل‌الکون»

(اسفار ج ۳ ص ۶۲ ـ حاشیه حاجی در ص ۶۴)

لاهیجی گوید: مشیت و اراده عبارت از قلم و لوح خداست و قدر عبارت است از اندازه و تحدید و تعیین اشیاء و قضاء بعد از قدر عبارت ازنظم و تمامیت اشیاء است و اذن در امضاء و اظهار اشیاء در عالم کون است و حکم کلی ازلی عبارت از قضاء است و حکم جزئیات آن قدر است.

(شرح نهج‌البلاغة لاهیجی ص ۴۲).

عرفا گویند قضا عبارت از حکم کلی بر اعیان موجودات باحوال ساریه و جاریه و طاریه آنها ست از ازل تاابد و قدر عبارت از تفصیل همان احکام کلی است بآنکه تخصیص داده شود ایجاد همان‌اعیان باوقات و زمانهائیکه اقتضا میکند

(دستورالعلماء ج ۳ ص ۶۰).

قَدْر ـ (بفتح قاف و سکون دال. نجومی) ارباب‌این فن‌کواکب ثوابت را بر شش دسته بخش کرده‌اند و یا شش درجه که قدر نامند و اقدار کواکب گویند و اقدار متزاید زیرا همواره بر تزایداند بطور سدس، سدس وبرای هریك ازاقدار سه مرتبه دانند، اعظم، اوسط و اصغر و بنابراین ۶ ضرب در ۳، ۱۸ شود که هر مرتبهٔ را قدر گویند و شرف هم نامند و

فضل هر مرتبه بر مرتبه دیگر که پس از اوست باندازه سه مرتبت و یك اوسط قدرسادس است وآنچه ماوراء قدر سادس است خفیه ومظلمه است پس اعظم‌کواکب ثابته اعظم قدراول باشد واصغر کواکب ثابته اصغر قدر سادس است و برای‌مشخص شدن این‌کواکب ۴۸ صورت مشخص نمایند و مثلا گویند فلان ستاره نزدیك شاخ صورت ثور است یا بر دنب اسد است.

از این صور ۴۸گانه بیست و یك صورت است‌که درجهت شمال‌منطقة‌البروج است و۱۵ صورت درجانب جنوب ودوازده صورت بر خود منطقه و حوالی آن

قَدرِ اَوَّل ـ (نجوم) .

ستارگان از نظر و بدید ما یکسان نمی‌باشند و بر حسب رؤیت و دید ما در مراتبی قرار دارند دنبال هم و آن‌ملاك قدر آنها است، آنچه‌بزرگ‌تر است درقد اول است یا د شرف اول

ستاگان قدر اول ۱۵ ستاره‌اند و بعد از آن ۴۵ ستاره‌اند که کوچکترند و در قدر دوم و ۲۰۷ ستاره‌اند که در قدر سوم‌اند و ۴۷۵ ستاره‌اند که در قدر چهارم‌اند و ۲۱۷ ستاره‌اند که در قدر پنجم‌اند و ۵۸ ستاره در قدر ششم و از جمله ستارگان قدر ششم ستاره‌ایست که بطلمیوس آنرا مظلم داند

و بنابراین هرگاه در ادبیات دیدیم و خواندیم که فلان از ستارگان قدر اول ادب است یعنی درخشان ودرشت ونمودار است

قَدِراست ـ (عرفان) .

سبق الهی را گویند بر محبت سالك

قُدرَت ـ (اصطلاح فلسفی) قدرت عبارت است از صفتی که بواسطه آن موجودات حیه را توانائی بر انجام فعلی و ترك آن باشد از روی ارادت و بعبارت دیگر صفتی است در موجودات حیه که از روی قصد و اراده بواسطهٔ آن‌صفت‌توانند فعلی را انجام داده یا ترك کنند.

(دستور ج ۳ ص ٥٦) .

شیخ‌الرئیس گوید: قدرت عبارت از حالتی است در حیوان که بسبب آن‌میتواند کاریرا انجام دهد یا ترك کند

(از شفا ج ۲ ص ٤٦٩) .

صدرالدین گوید: قدرت در ماعین قوة و امکان است و در واجب عین فعلیت ووجوب است در ذات حق‌نیز بمعنای صحت فعل و ترك است «القدرة فینا عین القوة والامکان و فی‌الواجب تعالی عین الفعلیة والوجوب»

(اسفار ج ۳ ص ٦٧).

و قادر کسی است که هر گاه اراده کند فعل از او صادر شود والا نه «القادر ما یکون بحیث اذا اراد الفعل صدرالفعل و الا فلایکون لاما یکون ان اراد الارادة فعل والا لم یفعل»

(از اسفار ج۳ ص ۸۷ و رجوع شود به ص ۹۱، ٦۲، ٦۷ ج ۱ ص ۲۱۳ ـ کشف المراد ص ۱۳۵)

قُدرَت بر تَسلیم ـ (اصطلاح) فقهی)

در کلیات حقوقی آمده است:

قدرت بر تسلیم در معاوضات شرط است و اگرچه ظاهر عبارت فقها اینست که قدرت بر تسلیم باید در حال عقد موجود باشد ولکن کافی بودن حصول آن بعد از عقد در صورتی که موجب غرر و

جهالت نباشد مانعی نخواهد داشت.
(کلیات ص ٤٦)

قَدرِ مُتَیقَّن — (اصطلاح فقهی).
اگر در موردی حکمی بر خلاف قاعده باشد باید اقتصار بهمان مورد نموده و آنرا بامثال مورد سرایت نداد بلکه اشباه و نظائر آن تابع حکم قاعده خواهد بود مثلا ثبوت شفعه حکمی است مخالف با قاعدهٔ سلطنت پس باید اقتصار بمورد حکم که عبارت از عدم تعدد شرکاء است نموده و بگوئیم در جائیکه شرکاء متعدد باشند شفعه جاری نیست —
پس اگر بموجب دلیل حکمی برای موضوعی ثابت شود خواه موافق قیاس باشد یامخالف باید اقتصار بهمان موضوع کرده و تعدی بغیر آن ننمود.
با منصوص بودن علت حکم مثل تعلیل حرمت خمر باسکار ممکن است حکم حرمت را بسایر مسکرات سرایت داد.
(کلیات حقوق ص ۳)

قدسیات — (اصطلاح ادبی) نزدبلغاء آنست که شاعر در شعرش ازکلمات‌قدسی آرد بر سبیل حکایت
(از کشاف ص ۱۱۸۸)

قَدَریَّه — (اصطلاح فلسفی) قدریه کسانی را گویند که امور و اتفاقات و افعال را تابع قدر الهی میدانند وگویند. آنچه مقدر است کائن است و بشر هیچ نوع اختیاری ندارد زیرا آنچه باید بوقوع پیوندد در عالم نفس کلیه معین و محدود و مشخص شده است چنانکه طائفه از متکلمان (معتزله) گویند خیر و شر تابع قدر است و در افراد انسانی هیچ نوع اختیاری نیست بعبارت دیگر قدری مذهب دریک معنی همان جبری مذهب است
(دستور ج ۳ ص ۵۹ و رجوع شود به مجموعه دوم مصنفات ص ۲ — ۳).
و رجوع شود به معتزله
ابن حزم اندلسی گوید: ظاهراً معبد جهنی یکی از بزرگان این فرقه است. بعضی گفته‌اند این قاعده را نخست واصل بن عطا بوجود آورده است. مخالفان قدریه گویند: حضرت رسول فرموده‌اند «القدرية خصماءالله»
(از ابن حزم ج ۱ ص ٥٤)
و بدیهی است که این روایت مجعول است لکن بهر حال اظهار این گونه عقاید خلاف صریح نظامات شریعت است.

قدم — (اصطلاح فلسفی) قدم مقابل حدوث و قدیم مقابل حادث است رجوع به حادث و حدوث شود
(شرح منظومه ص ۷۵).
در نزد صوفیان سابق حکم حق است بر بنده در ازل.

قُدَماءِ خَمسَه — (اصطلاح فلسفی)
در میان فلاسفهٔ یونان کسانی بودند که اساس جهان وجود را قدماء خمسه میدانستند و قائل به پنج مبدأ قدیم بودند که عبارت‌اند از باری تعالی، نفس، هیولی، دهر و خلاء وتعبیر دیگر ازقدماء خمس بدین ترتیب است باری تعالی، نفس کلیه، هیولای اولی، مکان و زمان مطلق
(بحار ج ۱٤ ص ٥٤ — رسائل فلسفیه زکریای رازی ص ۱۷۱، ۱۹۷ — زادالمسافرین ص ۷۲).
عقیده بقدماء خمسه را بعضی

بصابئین وبعضی به مجوس نسبت داده‌اند و بعضی بصابئین حرانی

رجوع شود به(تفسیر ص۹ ـ رسائل زکریای رازی ص ۱۸۲ ـ اسفار ج ۳ ص ٦۷).

قِدَمِ دَهْری ـ (اصطلاح فلسفی) این اصطلاح ظاهراً از مختصات میرداماداست وی در تعریف قدم دهری گوید: قدم دهری عبارت است از وجود حاصل بالفعل غیر مسبوق بعدم صریح و ازلی الحصول در حاق واقع است و قدم زمانی وجود مستمر الحصول است در امتداد زمان و ملاك آن استغناء از تعلق بامکان استعدادی است

(از اساس الاقتباس ص ۱۲، ۱٦، ۲۵ ـ مجموعه دوم مصنفات ص ۱۸۰ پاورقی و قبسات).

قِدَمِ ذاتی ـ (اصطلاح فلسفی) قدم ذاتی عبارت از بی نیاز بودن شئی است در وجودش از غیر خود و آن منحصر در ذات حق تعالی است

(از دستور ج ۳ ص ٦۰).

قِدَمِ زَمانی ـ (اصطلاح فلسفی) قدم زمانی عبارت ازبودن شئی است‌غیرمسبوق بعدم و مقابل حدوث زمانی است

(دستور ج ۳ ص ٦۰) .

قَدیم ـ (اصطلاح فلسفی) قدیم ذاتی‌عبارت ازموجودی است‌که‌مسبوق‌بزمان نباشد. ابن رشد گوید مسلمین از قدیم امری را خواهند که او را علت نباشد

(تهافت التهافت ص ۱۲٤).

قَدیمِ بِالذّات ـ (اصطلاح فلسفی) قدیم ذاتی عبارت از موجودی است که وجود او از غیرش نباشد و آن ذات حق است و مقابل آن حدوث ذاتی است.

حاجی گوید: هر موجودیکه وجودش مسبوق بعدم نباشد قدیم نامند و آن بر دو قسم است. یکی قدیم ذاتی، و دیگری قدیم اضافی و قسم دوم موجودی است که نسبت بموجود دیگرسابقه زمانی زیادتری داشته باشد.

(شرح منظومه ص ۷۵).

میرداماد گوید: ملاك قدیم ذاتی وجوب بالذات است و ملاك حدوث ذاتی جواز و امکان میباشد.

(از قبسات ص ۱۳ و رجوع بدستور ج ۳ ص ٦۰ شود).

قَدیمِ بِالزَّمان ـ (اصطلاح فلسفی) قدیم بالزّمان موجودی است که وجود او مسبوق بعدم نباشد مانند افلاك و عقول و مقابل او محدث و حادث بالزمان است

(دستور ج ۳ ص ٦۰).

قُرّاء سَبْعَه ـ (اصطلاح مذهبی) قراء سبعه که مشهورند کسانی هستند که به قرائت آنها اعماد شده است و از طرف علماء و ادباء قرائت آنها حجت دانسته شده است که عبارت‌اند از، نافع ابوعمرو، کسائی، حمزه وابن عامر، ابن کثیر و ابن عاصم و بعضی قراء سه‌گانه دیگر رابدانها ملحق‌کرده‌اندکه ابوجعفر، یعقوب و خلف باشند

قرائی ـ (اصطلاح عرفانی) ازمحمد جریری از قرائی سئوال شد جواب داد دهو الذی طلب الآخرة و سعی لها سعیاً و اعرض عن الدنیا والاشتغال بهاء

(طبقات ص ۲٦۱)

•

دل دست بکافری بر آورد
زان زرق وقلندری برآورد

قرانی تــاثیـــی نمی‌خواست
رندی و مقامـری بــرآورد
دیــن ره ایــزدی رها کــرد
کیش بت آذری بـــرآورد

قَرار ـ (اصطلاح‌عرفانی) قرارزوال تردد از حقیقت حال است.
(از تاریخ تصوف ص ٦٥١)

قُرآن ـ (اصطلاح تفسیر، کلام)
کلام‌الله مجید. که از طریق وحی بر قلب پیامبر گرامی نازل گردیده
در اصول رشاد آمده است:
قرآن مجموعهٔ آیـاتی است کـه از اوائل بعثت تا اواسط سال رحلت بتدریج و بر حسب حوادث و احتیاجات روز نازل و بوسیلهٔ کاتبین وحی تحریر گردیده و سپس بصورت کتابی‌که اینك در دست ما میباشد درآمده است
کتابی که در حال حاضر بین مـا متداول است بلاتردید همان قرآن منزل از مصدر وحی الهی است‌که یدأ بید و نسلا بعد نسل بما رسیده و نسخ بیشمار آن اینك در سرتاسر عالم منتشر میباشد
بنا بروایات متواترهٔ کـه در کتب تواریخ و اخبار مسطور شده: هر آیهٔ که نازل میگردد پیغمبر (ص) پس از آن که قرائت متن‌آنرا از امین‌وحی تعلیم‌میگرفت و معانی آن را بدرستی درك می‌فرمود ـ با تانی و حوصلهٔ بسیار و بدون تعجیل و شتاب آن را بـرای حاضرین قـرائت و معنی و یا معانیش را نیز فـی‌المجلس تشریح می‌فرمود ـ و حاضرین که شیفتهٔ استماع کلام الهی بودند با دقت تمام گوش فرا داده و آن را حرف بحرف و کلمه بکلمـه در سینه‌هـای خـود ضبط می‌نمودند و حتی چندین بـار نیـز در محضرش تکرار کرده و بصحت محفوظات خویش اطمینان می‌یافتند
پیغمبر (ص) که خود سواد خواندن و نوشتن نداشت پس از فراغ از تبلیغ هر یك از آیات نازله را بیدرنگ بیکـی از محررین دستور مـی‌فـرمود تا آن را حضوراً تحریر کند.
این محررین که غالباً در مصاحبت پیغمبر (ص) بودند آیات مزبوره را عیناً در روی قطعاتی از شاخهٔ درخت خرما ـ سنگ سفیـد ـ استخوان شانـهٔ شتر و گوسفند ـ تیکه‌های چرم ـ پارچه‌های‌دیبا و حریر ـ رقعات کاغذ با خط کوفی که تازه از حیره و بین‌النهرین به آن نواحی سرایت کرده بود نوشته و نسخهٔ از آن را نیز برای خود نگاه میداشتند
کاتبین وحی عبارت بودند از حضرت علی‌ابن ابیطالب (ع) وخلفای ثلاثه ـ ابی بی کعب ـ ثابت بن قیس ـ زیدبن ثابت ـ معاویةبن ابی سفیان ـ یزیدبن ابی‌سفیان مغیرةبن شعبه ـ زبیربن عوام ـ خالدبن ولید ـ علاءبن حضرمی ـ عمروبن‌العاص عبدالله الحضرمی ـ محمدبن مسلمه ـ عبدالله‌بن‌عبدالله ـ مروان‌بن‌حکم ـ عبدالله بن مسعود ـ عبدالله بن سعد ـ عبدالله‌بن عباس ـ معاذبن جبل ـ سالم مولی ابـی حذیفه ـ سعدبن وقاص ـ عویمربن عامر مشهور بابی درداء. و بیست و چند نفر دیگر
(اصول رشاد ص ١٨٦ ـ ١٨٥) .

قِران ـ (نجوم، فقه) بکسر قاف
در فقه حج قران حجی را گویند که در آن جمع بین حج و عمره با یك احرام

شود.

در نجوم پیوستن دو ستاره است در برجی که گاه قران سعدین بود و گاه قران نحسین

رجوع به‌قرانات و کشاف ص ۱۲۲۸ شود.

قَرائِن ــ (اصطلاح اصولی) آنچه علامت و نشانه باشد بر معانی خاص را و آن یا حالی است یا مقالی، عقلی است یا نقلی است رجوع به قرینه شود.

قَرامِطَه ــ (اصطلاح کلامی) فرقهٔ از شیعه‌اند که سبعیه هم نامند.

(از کشاف ص ۱۱۹۹)

قِرانات ــ (نجوم).

منظور تقارن کواکب است در برجی واحد که مثلا گویند قران سعدین یا نحسین و یا سعد و نحس در باب موالید بر مبنای عقاید قدما این مسئله اهمیت خاصی داشته است.

در باب طالع بینی و فال گیری بر اساس ضوابط نجوم اساس کار برتقارن مولود است با یکی از ستارگان خوشبختی و بدبختی مولود را بر این قاعده و میزان معین میکنند.

(رجوع شود باخوان رسالهٔ پنجم در جسمانیات ص ۱۲۷)

و بالاخره منجمان برای‌تقارن‌سیارات و کواکب خواص و آثاری قائل شده‌اند و جمله گویند که هر قرانی که در وتد واقع شود تأثیر او اقوی است از آنکه در مائلة الوتد واقع شود و مائلة الوتد از زائلة الوَتَدِ اقوی است.

هر گاه قلب‌الاسد بعد از سالها در برج اسد به حد مریخ رسد طالع قران و طالع‌ماه‌های بروج ناریه بود و مریخ بر آن استیلا یابد و در این زمان طوفان ناری حاصل شود و دنیا خراب و ویران شود و همهٔ حیوانات بمیرند.

خلاصه آنکه هر گاه دو کوکب از سیارات در یک جزو از فلک‌البروج یعنی منطقة البروج جمع شوند یعنی از یک نیم دایره که متحد دو قطب باشد بطرف خط تقویمی‌گذر نمایند آنرا نسبت بوضع و حال کواکب تحتانی قران و نسبت‌بحال هر دو مقارنه گویند که بر چند قسم‌اند مقارنهٔ عرضی، مقارنهٔ مرئسی، مقارنهٔ حقیقی و اگر بین آنها شست درجه از منطقةالبروج فاصله باشد یعنی میان دو موضع آن دو کوکب آنرا تسدیس گویند پس معنی قران دو ستاره گرد آمدن آنها است و تسدیه آنها این است‌که ۶۰ درجه بین آنها فاصله باشد.

رجوع به نجوم شود.

قِرانِ بزرگ ــ (اصطلاح نجومی)

رجوع به قران شود.

قِرانِ کوچک ــ رجوع به قران شود

قِرانِ مُطلَق ــ (اصطلاح نجومی) گرد آمدن زحل و مشتری بود و آن در ۲۰ سال یکبار اتفاق افتد و او را قران‌کوچک خوانند.

قِرانِ نَیِّرَین ــ (اصطلاح نجومی)

یعنی قران ماه و خور که مقابلهٔ ایشان را استقبال و امتلاء گویند.

(از بیست باب ملا مظفر)

قُرب ــ (اصطلاح‌عرفانی) قرب یعنی نزدیکی و در اصطلاح عبارت از ارتفاع است میان عبد و موجد آن یاقلت وساقط (از شرح گلشن راز ص ۹۲۰)

شاعر گوید:

نحن اقرب از کتاب حق بخوان
نسبت خود را بحق نیکو بدان
هست حق از ما بما نزدیکتر
ما ز دوری گشته جویان در بدر

بعضی گویند: قرب عبارت از اطاعت است که طاعت موجب تقرب مطیع بمطاع میشود و قرب را اطاعت دانند که مسبب طاعت است.

رویم گوید: قرب آنست که هرچه پیش آید از میان برداری و آنچه حائل میان محب و محبوبست برطرف کنی.

(از شرح تعرف ج ۲ ص ۱۶۵ شرح گلشن راز ص ۳۰۵)

شاعر گوید:

از حجاب نفس ظلمانی برآی
تا شوی بایستهٔ قرب خدای

«القرب طی المسافات بلطف المداناة قربك منه بملازمة الموافقات و قربه منك بدوام التوفیق»

(طبقات ص ٤٤٦)

بعض گوید: قرب عبارت از طاعت است که طاعت موجب تقرب مطیع بمطاع است، زیرا که مسبب طاعت است.

پیر طریقت گفت: بقرب من نگر تا انس زاید، بعظمت می‌نگر تا حرمت زاید، میان این و آن منتظر میباش تا سبق عنایت خود چه نماید.

(از عده ج ۷ ص ۴۳۷)

آن بندگان که بحلقهٔ حرمت ما در آویختند و درکوی ما گریختند، هرچه دون ماست گذاشتند و خدمت ما برداشتند، با ما گرویدند و از اسباب ببریدند، عمامه بلا بر سر پیچیدند، و مهر ما بجان و دل خریدند، عاشق در وجود آمدند و باعشق بیرون شدند.

•

با عشق روان شد از عدم مرکب ما
روشن ز شراب وصل دایم شب ما
زان می که حرام نیست در مذهب ما
تا باز عدم خشک نیابی لب ما

این چنین بندگان و این دوستان چون مرا از تو پرسند و نشان ما از تو طلبند، بدانکه‌من بدیشان نزدیکم ناخوانده و ناجسته.

(از عده ج ۱ ص ۵۰۷)

عطار گوید:

از قرب تو مستیم و ز هستیم خبر نیست
مستم زغم‌عشق وچومن مست دگرنیست
نقل من دل سوخته جز خون جگر نیست
در جشن می عشق که خون جگرم ریخت

•

اگر قربان نگردی نیست ممکن
که بر تو عمر تو تاوان نگردد
یقین میدان‌که جان درپیش جانان
نیابد قرب تا قربان نگردد
اگر آدم کفی گل بود گو باش
بگل خورشید تو رخشان نگردد

•

مستان می عشق درین بادیه رفتند
من ماندم و از رفتن‌من‌هیچ‌اثر نیست

جنید گوید: «القرب بالوجد جمع والغیبة بالشریعة تفرقة»

(طبقات ص ۱۵۷)

نصرآبادی گوید: «دماء الاقرباء تتحرك عندالالتقاء و دماء المحبین تجیش و تغلی»

(طبقات ص ٤٨٨)

آفتاب از آسمان پیدا نمود
چشم‌نابینا نمی‌بیند چه‌سود
ایکه‌چشمت‌را بمعنی‌نور نیست
نزدحق‌شوحق‌ز بنده‌دور نیست
او بما از ما بما نزدیکتر
داند آنکس‌کو زخودداردخبر

بعضی گویند: قرب عبارت از سیر قطره است بجانب دریا و وصول بمقصود حقیقی و اتصاف بصفات الهی است.
(از شرح گلشن راز ص ۳۰)

و بعضی گویند: قرب استغراق وجود سالك است در عین جمع بغیبت از جمیع صفات خود.
(از مصباح الهدایه ص ۴۱۷)

•

قرب بی بالا و پستی رفتن است
قرب حق از جنس هستی‌رستن‌است
و قرب از احوال بنده‌ایست‌که بقلب خود نزدیك شود و مانند سایر احوال است.
(از شرح کلمات بابا ص ۱۳)

و بعضی‌گویند قرب عبدبحق بواسطهٔ مکاشفة و مشاهده است.

و بعضی‌گویند قرب عبارت ازانقطاع از ماسوی‌الله است وقرب بر دوقسم است یکی قرب نوافل که زوال صفـات بشریت است و ظهور صفات الوهیت بر بشر و دیگر قرب فرائض کـه فناء عبـد است کلا از شعور بتمام موجودات حتی نفس خود و نماند او را مگر وجود حق.
(از کشاف ص ۱۱۶٤)

شاه نعمت‌الله گوید: قرب عبارت‌از و فاء بعهد سابق است که میان حـق و بنده است.

اول درجهٔ قرب قرب طاعت است و اتصاف در همهٔ اوقات بعبادت است.
(از رساله قیشریه ص ٤۲)

برخی از ترکیبـات: قرب زمانی، قرب مکانی، قرب صفتی، مجالس قرب، نسیم قرب، مذلت قربت، دولت قـربت، خلعت قربت، درجهٔ قربت، بزم قربت، مجمر قربت، منزلگاه قرب، چهار بالش قرب، شب قرب و کرامت.

قُربان ــ (فقهی و عرفانی)

قربانی کردن که‌اغلب‌کشتن‌حیوانات بوده است اذقربا قربانا فیتقبل من احد هما ولم یتقبل من‌الاخر یعنی خداونـد قربانی یکی‌از فرزندان آدم را که هابیل بود پذیرفت و از آن دگر را نه که سبب دشمنی هابیل شد با قابیل.

در نزد اهـل ذوق کنایت از کشتن نفس اماره و سرکش است

وقهراً ایثار مال و کشتن حیوانات هم میتوانند نمودار مخالفت با نفس‌اماره باشد یعنی تناسبی بین توجیه کلامی و فقهی قربانی و بین توجیـه عرفانی آن وجود دارد.

قَرْض ــ (اصطلاح‌فقهی) بفتح قاف و گاه بکسر آیـد در لغت قطع باشد و استقراض طلب قرض باشد ودراصطلاح شرع آن باشد که شخصی مال و متاع یا قیمتی از باب تفضل بدیگری بدهد که در ذمه او باشد در مدت معینی کـه در موقع خاص بعینه برگردانـد. از قرض مـدح و ستایش بسیار در شریعت شده است و البته قرض‌الحسنه. و سود وربح حرام است، قرض از عقود جایز است از دو طرف و صیغهٔ ایجـاب «اقرضتك او

انتفع به... میباشد و قبول «قبلت» وغیره است، قرض کننده رامقترض ومستقرض گویند.

در قران است که «من‌ذالذی یقرض الله قرضنا حسنا فیضاعفه له اضعافا کثیرة»

(از الفقه علی.. ص ۲۳۸ ـ صیغ العقود ص ۱۱۴ کشاف ص ۱۱۹۸ زموح لمعه ج۱ ص ۳۰۱).

در معتقدالامامیه آمده است:

قرض رواست از هرکسی که مالك تبرعست. پس مال طفل را روا نباشد بقرض دادن، الا که از ضایع شدن آن ترسند، آنکه روا بود، برای احتیاط را در محافظت آن.

و حرام بود قرض کردن کسی راکه استطاعت آن نباشد که ادای آن بکند.

وچون از قرض کردن مستغنی باشد، مکروه بود قرض کردن. و در هرچه‌سلم روا بود، قرض روا بود، برای‌آنکه اصل اباحت است، و منع محتاج دلیلست.

و چون قبض کرد، مالك آن‌شد، که اگر نشدی، تصرف روا نبودی.

و روا بود که چیزی بقرض دهد، برای آنکه در شهری دیگر با وی دهد. یا با وی معامله کند. لان‌الاصل الاباحة.

و اگر زیادت، یا در صفت شرط کند، حرام باشد. و اگر دین را مثل باشد، قضا کند. و اگر مثل نباشد قیمتش بباید داد.

و چون قرض باز خواهد، ومیتواند که بدهد، دفع کردن حرام باشد.

و چون از آن مستغنی باشد، مطالبه کردن مکروه‌باشد، چون مستقرض‌محتاج آن باشد.

و اگر میداند که‌از وفا عاجز است، و ندارد: مطالبه کردن حرام بود، لقوله تعالی: «وان کان ذوعسرة فنظرة الی میسرة»، یعنی: اگر دست تنك باشد، و خداوند درویـ شی‌:چشم دارد، و مهلت دهد، تا وقت فراخ دستی، و توانگری.

و در حرم حرام است مطالبه کردن.

و از سفر منع نتوان کردن، و اگر چه بجهاد باشد، و چون دین مؤجل‌باشد، برای آنکه در حال مستحق چیزی نیست بر وی.

و مکروه باشد سوگند دادن منکررا، زیرا که درین ضایع کردن حق است،و دیرا درمعرض آنکه سوگند خورد بدروغ آوردن.

و چون سوگند خورد، روا نباشد از مال وی چیزی بر گرفتن، چون بر آن دست یابد.

اما اگر سوگندش نداده باشد، روا بود اگر آن‌چیز نزدیك وی ودیعت‌نباشد، لعموم قوله‌تعالی: ان‌الله یامرکم‌ان تؤدوا الامانات الی اهلها»، یعنی: خدای شما را میفرماید بآن که امانتها با خداوندان دهید.

و اگر بنده بی‌دستوری خواجه وام کند، در ذمت وی باشد، تا آنکه آزاد شود، بگزارد.

و هرکه متوفی شود، بر وی وامی بود مؤجل؛ حال گردد، از ترکه بباید دادن. و اگر ویرا بر کسی بود، حال نگردد.

و قرض در ترکه ثابت نگردد، الا با قرار همهٔ ورثه، یا بگواهی دو عدل

از ایشان، یا سوگند مدعی.
واگر بعضی از ورثه اقرار آرند، و عدل نباشند؛ ایشان‌را لازم بود، بمقدار حق ایشان از ترکه.
(معتقدالامامیه ص ۳۶۳ر۳٦٤)
در کلیات حقوقی آمده است:
قرض عبارت است‌از اینکه شخص مالی را بدیگری تملیك کند باین طور که ضامن مثل یا قیمت آن باشد.
هر آنچه از لفظ یا فعل دلالت بر معنی مذکور فوق نماید دروقوع آن‌کافی است.
در قرض عقد تنها بدون قبض‌اثری ندارد و در تحقق آن اقباض مقرض‌یعنی وام دهنده وقبض‌مقترض یعنی‌وام‌گیرنده کافی است.
و مقترض بمجرد قبض مالك آن میشود بشرط اینکه باذن مقرض تحقق یافته باشد.
در صورتیکه عین مال از پیش نزد او بوده حاجتی بتحصیل اذن یا اقباض و قبض جدیدی نخواهد داشت.
مالکیت مقترض پس‌از قبض موقوف بر تصرف نبوده و مقرض حق مطالبه عین آنرا نخواهد داشت بلکه اگر مثلی باشد مثل آن و گر قیمتی باشد قیمت‌آن بعهدهٔ مقترض خواهد بود.
مدار در قیمت بقیمت زمان اداء است نه زمان قیمت قرض، و اگر بکلی از قیمت افتاده باشد مدار بقیمت قبل‌از سقوط است یعنی آخرین قیمت.
هرآنچه اجزاء آن از حیث قیمت و منفعت مساوی بوده و در صفات بهم نزدیك باشند مثل گندم و جو و طلا و نقره قرض آن صحیح است.
و بهرحال باید معلوم باشد. پس اگر از مقادیر است باید مقدار آن‌مجهول نباشد والا صحیح نخواهد بود.
هر قرضی که در آن شرط نفعی شود که مقترض بر اصل چیزی بیفزاید خواه عین باشد یا منفعت یاوصف معامله ربوی بوده و شرعاً ممنوع است ولو در ضمن عقد دیگری شرط شود زیرا چیزی که حرام است بشرط حلال نخواهد شد.
(کلیات حقوقی ۳۴۱، ۳۴۲)

قُرْعَه ـ (اصطلاح فقهی) قرعه بطرق گوناگون انجام میشود و از جمله امور مودده را بر روی کاغذ یا اشیاء دیگر نویسند ودر ظرفی یاکیسه اندازند و سپس استخراج کرده طبق قرار عرف و عادت بدان عمل نمایند واین امر در امور مشکل صورت شرعی دارد.
در کلیات حقوقی آمده است:
قرعه یکی از قواعدی است که در کتب فقهه مشهور و از آن باین عبارت تعبیر شده است: **القرعة لكل امر مشكل** واخبار عامه و خاصه بر آن دلالت دارد و از آن جمله این خبر است: **كُلُّ أَمْرٍ مَجْهُولٍ فِي الْقُرْعَةِ.**
فقهاء امامیه جز درمواردمخصوصی باین قاعده عمل نمیکنند و حتی بعضی این‌قاعده رابسبب کثرت تخصیص‌موهون دانسته‌اند و این قاعده در شرایع سابقه جاری بوده مثل این آیه **فَساهَمَ فَكانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ** و آیه دیگر **اذيلقون اقلامهم يكفل مريم**
بهرحال آیا قرعه اختصاص بواقع مجهول دارد مثل آنکه مردی دو زن

داشته و یکی از آنها را بطور تعیین طلاق داده و بعد فراموش کرده‌که‌کدامیك از آنها بوده که تعیین او بقرعه خواهد شد.
اینکه شخص یکی از زنهای خود رابدون تعیین، طلاق داده باشد آیا در اینصورت هم قرعه جاری خواهد بود یا نه؟

قَرْناء ـ (اصطلاح فقهی) رجوع به عیوب شود.

قَرْنُ‌الثّور ـ (اصطلاح هیوی و نجومی)
قرن‌الثور الشمالی یا کعب ذی‌عنان ستارهٔ بود مشترك بین ثور و ذی‌عنان.

قُوَی‌البَدَن ـ (فلسفی).
این اصطلاح‌را شیخ اشراق بکاربرده است و منظورش قوای مدرکه است.
ارض بدن یعنی کالبد، قری البدن قوای مدرکه
(از تلویحات ص ۱۰۸)

قَرینَه ـ (اصطلاح اصولی) عبارت از امری است که دلالت بر چیزی کند نه بالوضع و یا دلالت کند بر چیزی دیـ بدون استعمال در آن وآن یا حالی است یا مقالی یا لفظی است یا معنوی و بر فقرهٔ از عبارت نیز اطلاق شود و نـزد منطقیان اقتران صغری و کبری باشد در قیاس اقترانی
(از کشاف ص ۱۲۲۸ ـ قوانین ص ۱۳، ۱۷).

قَسْر ـ (اصطلاح فلسفی) قسر در مقابل طبع ومرادف باجبر است وحرکت قسری حرکت برخلاف میل را گـویند و حرکتی که از خارج تحمیل بـر اجسام شود و بالاخره محرك اجسام گاه میل و طبع آنها است و گاه عامل خارجی است که شق دوم را حرکت قسری گویند
(شفا ج۱ ص ۱۰۹، ۱٤۹ـ تفسیر ۱۷۲۳ ـ اسفار ج۳ ص ۱۲۵ مجموعـه دوم ص ۱۹٤).

قِسْطاس ـ (اصطلاح منطقی،کلامی)
قسطاس یعنی ترازو و عنوان مباحث قسطاس المستقیم غـزالی است، ایـن عنوان جنبهٔ کاملا اسلامی دارد. بهـر حال منظور ترازوی فکر واندیشیدن است که همان تعریف منطق باشد
(از تلویحات ص ۲۵).
وبهرحال قسطاس درلغت بمعنای‌ترازو و مکیال است و فن منطق را از جهت‌آنکه بدان فکی سنجش شود قسطاس و علـم قسطاس نامیده‌اند
(از اسفار ج۱ ص٦)

قَسْم ـ (اصطلاح فقهی) به فتـح قاف و سکون سین در لغت مال باشد بین شرکا ودر شرع تساوی همخوابگی است بین زوجات و یا تساوی مطلق است اعم از همخوابگـی یا مأکـول و مشروب و محبت و وطی و جز آن و یا بطور کلی عدالت بین زوجات باشد در هر امری و آن واجب است و اگر کسی چهـار زن عقدی داشته باشد باید در تمام امورمیان آنها تساوی برقـرار کنـد و حتـی در همخوابگی هم باید هـر چهار شب یك شب با یکی‌از آنها همخوابگی کند
(از لمعه علی: ج٤ ص۲۳۱ـ شرح لمعه ج۲ ص ۱۰۳ کشاف ص ۱۲۱۸).

قَسَم ـ (اصطلاح فقهـی و ادبـی) بفتح قاف و سین. یعنی سوگند. در پارهٔ از موارد در نظام شریعت اسلام جایز و

بلکه لازم میشود که موارد آن در کتب فقهی مسطور ست در کلیات حقوقی آمده است.

قسم استظهاری در جائی است که شخص بعنوان اینکه از میت طلبکاراست اقامهٔ دعوی نموده و دعوی خود رابوسیله شهود اثبات کرده باشد در چنین موردی حاکم بدون اینکه از او درخواستی شده باشد مدعی را قسم خوهد داد که ذمه میت تا حین فوت اشتغال بدین داشته است زیرا ممکن است میت شخصاً یا به واسطهٔ وکیل دین را پرداخته یا بدیگری حواله نموده یا ذمهٔ او را ابراء کرده ویا در رابی دین رهنی هم داشته است.

قسم استظهاری در مورد دعوی بر میت منصوص است. آیا ممکن است اینحکم را من باب منصوص‌العله یاتنقیح مناط بهر کسی که از این‌حیث‌باوشباهت داشته باشد مثل طفل و مجنون و غائب مفقودالاثر سرایت داد یا نه؟

حائیکه شهود شهادت داده باشند که میت تا حین فوت اشتغال ذمه داشته و یا علم حاصل شود باین که دین خود را تا حین فوت ادا نکرده بوده ودائن هم ذمه او را ابراء ننموده و آن را بدیگری حواله نداده بازهم قسم استظهاری لازم است یا نه؟

وآیا با اقرارقبلی میت حاجت‌بقسم استظهاری هست یا نه؟

دعوی وصیت عهدی یا تملیکی بعد از اقامهٔ بینه حاجت بقسم استظهاری دارد یا نه؟

(کلیات حقوقی ص ۲۵٦)

و نیز قسم بفتح قاف و سین در اصطلاح بدیع آنست که متکلم در طی کلام سوگند یادکند بچیزی که دلیل جاه و مقام خود باشد یامراتب عالیه ممدوح یا معشوق یا اشتیاق بدیار و یار دارد.

مثال از فارسی.

سیدحسن غزنوی گوید:

بدولت تو که باد افزون و پاینده
بنعمت تو که بادامی جاویدان
به خطبهٔ تو کز القاب تست نازنده
بخطهٔ تو کز انصاف تست آبادان
بهمت تو که اندك شود ازان بسیار
برحمت تو که دشوار ازآن‌شودآسان

(از ابدع ص ۳۲۸)

قَبْض ـ (اصطلاح عروضی) باصطلاح عروضیان اسقاط حرف دوم متحرك از رکنی است چنانکه ازمتفاعلن مفاعلن شود.

(از دره نجفی ص ۲۰)

قِسمَتِ مُستَوعِب
قِسمَتِ مُستَوفات

(اصطلاحات منطقی) مراد قسمتی است که دائر مدار نفی و اثبات بود و شامل تمام افراد شود

(ز اسفار ج۱ ص۷).

قَسوت ـ (اصطلاح عرفانی) سختی دل، ذلت و خواری در سلوك.

ابوعمرو دمشقی گوید: علامت و نشانهٔ قساوت قلب آنست که بنده کارها بتدبیر خود داند.

قسوت دل در حق عابدان جهات نامهربانی و بی‌رحمی و از راه حق دوری است، و در حق عارفان و ارباب صدق و صفوت، حالت تمکن و کمال

معرفت و حالت صفوت، است، چنانکـه صدیق اکبر از خود نشان داد، که هرگه که کسی را دیدی که می‌گریستی و در خودمی‌پیچیدی از استماع قرآن ومی‌گفتی «هکذاکنا حتی قست القلوب» این قسوت اشارت به کمـال عارفان و جلال رتبت صدیقان است، در بدایت کارو عنفوان ارادت مبتدی، بانك و خروش و نعره و زاری بود، که هنوز عشق وی ولایت خود بتمامی فرو نگرفته باشد، پس چون کار به کمال رسید و صفاء معرفت قوی‌گردد و سلطان عشق ولایت خود بتمامی فـرو گیرد، آن خروش و زاری در باقی شود، شادی و طرب در پیوندد، بزبان حـال گوید:

ز اول که مرا عشق نگارم نو بود
همسایه بشب ز نالـهٔ من نغنـود
کم‌گشت کنون ناله که عشقم بفزود
آتش چو همه گرفت کم گردد دود

سنك خاره را بر دل جافی فضل‌داد و نرم شد و افزونی نهـاد، گفت: از سنك آب آید و نرم شود و از ترس خدا بهامون افتد و دل جافی در نهاد مـرد بیگانه نه از ترس خدا بنالد و نـه از حسرت بگرید، نه رحمت و رقت در وی آید:

پیر طریقت گفت: در سر گریستن دارم دراز، ندانم که از حسرت گریم یا از ناز، گریستن از حسرت بهره یتیم و گریستن شمع بهرهٔ ناز، از ناز گریستن چون بود، این قصه‌ایست دراز.

(از عده ج ص ۲۳۹)

قِشر ـ (اصطلاح عرفانـی) قشر یعنی پوست ودراصطلاح علم ظاهر است که باطن را نگاهدارد.

یعنی شریعت که حافظ طریقت است و علم باطن مانند مغز و علم ظاهـر همچون پوست است.

(اصلاحـات شاه ص ۵۸ ـ کشاف ص ۱۱۸۳ اصطلاحات خطی)

قصّاریّه ـ پیروان ابوصالح‌حمدون بن‌احمد بن عمارة القصار را قصاریـه گویند. که یکی از علماء و مشایخ بزرك بوده است.

(کشف المحجوب ص ۵۰۵)

قِصاص ـ (اصطلاح فقهی) بکسر قاف نام است من استیفای مثل جنایت را از قتل و جرح و قطع و ضرب و جز آن و اصل آن از پیروی اثـر است و قصاص کننده اثر جانی را پیروی میکند ومثل عمل او را و بالجمله مکافات بمثل است در قرآن است «یا ایهاالذین آمنوا کتب علیکم القصاص فی‌القتل‌الحر بالحر و العبد بالعبد والانثی بالانثی ولکم فی القصاص حیوة یا اولی الالباب»

و بالجمله قصاص قتل، قتل استو قطع قطع است و نقص عضو، نقص‌همان عضو است و موجبه ازهـاق النفس المعصومة.. عمداً عدواناً فلاقوبل بقتل المرتد... و العمد یحصل بقصد البالغ الی القتل بما یقتل غالباً و اذلم یقصد القتل بالنادر فلاقویل و ان اتفق الموت کالضرب بالعود الخفیف اوالعصی امالو کرر ضربه بما لایتحمل مثله بالنسبةالی بدنه و زمانه لشدة الحر و البرد فهـو عمد... لوا کرهه علی القتل فالقصاص علی المباشردون الامر و لکـن یحبس الامردائما حتی یموت.. لواشترك فی‌قتله

جماعة قتلوا به جميعاً ان شاء الولي.
وقصاص واجب نشود الابشرائطي:
یکی از آنجمله آنستکه مقتول مستحق کشتن نبوده باشد بلاخلاف.
دوم: آنکه قاتل بالغ و کامل عقل باشد، زیرا که عمد کودك و دیوانه و خطاء ایشان هر دو یکی است، و رسول ص فرموده است: «رفع القلم عن ثلثة: عن الصبی حتی یبلغ، و عن‌المجنون حتی یفیق، و عن النائم حتی ینتبه».
و آنکه قاتل آزاد نباشد، و مقتول بنده لقوله تعالی: «الحر بالحر و العبد بالعبد».
و آن که قاتل پدر مقتول نباشد. زیرا که از رسول ص روایت کرده‌اند: «لایقتل الوالد بولده».
و آنکه مسلمان نباشد و مقتول‌کافر. لقوله تعالی: «ولن یجعل الله للکافرین علی المؤمنین سبیلا»، و قوله ص: «لا یقتل المسلم بکافر».
ومرد آزاد را برای زن آزاد بکشند. و پانصد دینار باز دهند.
و زن آزاد را برای مردآزاد بکشند، بی‌آنکه پانصد دینار بستانند. و قوله تعالی: «والانثی بالانثی» دلیل میکندکه مرد را برای زن نکشند، اما بدان شرط که‌گفته شد، به‌دلیلی از ظاهر قرآن اخراج کرده‌اند.
و جماعتی را برای یك کس بکشند چون اولیاء خون آنچه فاضل باشد از دیت وی بوارثان ایشان دهند. و اگر کشتن یکی از آن جماعت اختیار کند، دیگران آنچه حصهٔ ایشان باشد از دیت بورثهٔ وی دهند، و این بعدل مانندەتر است و لایق‌تر.
وقوله‌تعالی: «فقدجعلنا لولیه‌سلطانا» دلیل است بر جواز کشتن جمعی بیك، زیرا که فرقی نکرده است، و قوله تعالی: «الحر بالحر» مراد باین جنس است نه عدد.
و در قتل عمد دیت واجب نباشد. و اگر اولیاء مقتول راضی شوند: رواباشد، و قصاص ساقط شود.
و اگر قاتل بگریزد، و ویرا نیابند، تا بمیرد: دیت از مال وی بستانند. واگر وی را مال نباشد: از اولیاء وی که دیت گیرند، بستانند. و چون بعضی از اولیاء اختیار قصاص‌کنند، وبعضی اختیار دیت: کشتن وی روا باشد، بشرط آنکه آنچه نصیب ایشان باشد از دیت بسوی دهند آنانکه خواهند که ویرا بکشند.
وچون ذمی‌مسلمان‌را بعمدبکشد؛ ویرا و هر چیز که مالك آن باشد بولی مسلمان دهند، اگر خواهد به بندگی میدارد، و اگر خواهد قصاص کند.
و چون بنده‌ای آزادی را بکشد، بنده را بولی الدم تسلیم کنند.
و اگر گواهان گواهی دهند که فلان فلانرا کشته است، و دیگری اقرار کند که من کشته‌ام، وی نکشته است؛ ولی‌الدم مخیر باشد: میان آنکه دیت از هر دو بستاند: نیمی از این، و نیمی از آن؛ و آنکه هر دو را بکشد، و نیمی دیت بورثهٔ مشهود علیه رد کند؛ و میان آنکه مشهود علیه را بکشد، و مقر نیمی دیت بورثهٔ وی دهد؛ و میان آنکه مقر را بکشد، و ورثهٔ ویرا بر مشهود علیه هیچ چیز نباشد.
و قصاص بر کشنده باشد، نه بر

فرماینده، و نه بر اکراه دارندهٔ غیری را: کشنده را بکشند، و نگه دارنده را بزندان کنند تا همیشه در زندان باشد، و چشم نگه‌بان برکنند، لقوله تعالی: «یقتل‌القاتل ویصبر الصابر»، یعنی: کشنده رابکشند، و نگه دارنده را حبس کنند، و ادب‌کنند.

و خواجه را در کشتن بندهٔ خویش، قیمت بنده از وی بستانند، و بصدقه دهند. واگر بر کشتن بندگان اصرارکند انرا بکشند، لفساد فی‌الارض.

و قصاص نکند الاپادشاه اسلام‌کسی را که روی عادت کشتن اهل ذمت کرده باشد، و او ولی‌کسی است‌که ویرا ولی نباشد، بعمد بکشد، و دیت خطا بستاند، و او را نباشد که عفو کند.

و قصاص نکنند الا بگردن زدن، و قصاص طرف درقصاص نفس داخل است. و گفته‌اند که باکی نیست که اگر دست ببرد و آنگه بکشد، دستش ببرند و آنگه بکشند، لظاهر قوله تعالی: «و الجروح قصاص» وقوله: «فمن اعتدی‌علیکم‌فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم».

وکفارت واجب باشد در انواع قتل:

در قتل عمد آزاد کردن بنده باشد، و دو ماه پیوسته روزه داشتن، و شصت مسکین طعام دادن. این هر سه بر جمع واجب باشد چون قصاص نکنند.

و در قتل خطا مخیر باشد میان این هر سه.

دلیل وجوب کفارت آنستکه روایت کرده‌اندکه عمر خطاب‌گفت یارسول الله! من در جاهلیت چند دختر را زنده در گور کرده‌ام. رسول ص فرمود: «اعتق عن کل موؤدة رقبة»، یعنی: از هر یکی بنده‌ای آزاد کن.

و اما قصاص جراحتها شرط او با آن شرطها که ذکر شد آنستکه آن جراحت از آن باشد که امید اصلاح وی نباشد، چون بریدن دست و آنچه بدان ماند، و بقصاص ازتلف نفس وی نترسند، همچون جایفه و مأمومه، که این دو جراحت را قصاص نیست، زیرا که از هلاکت مقتص منه ایمن نتوان بودن.

واگر قصاص‌کنند، و از آنچه‌مشروع است درنگذرد، ومقتص منه بمیرد؛ بروی چیزی نباشد. و اگر تعدی کند، ضامن باشد. و اگر یکی از انگشتان غیری ببرد، دیگری از دست وی از سرش ببرد، براولین بود دیت جنایت‌کرده باشد، و بر دوم دیت باقی پس از آن.

واگر خواهد هردو را قصاص کند، و بر دوم رد کند دیت جنایت اولین، و از اولین دیت جنایت او فرا گیرد، و بدومین دهد.

دلیل بر جواز قصاص قول خداست که: «و الجروح قصاص».

و هر که دست راست غیری ببرد، و او را دست راست نباشد، دست چپش ببرند. دلیلش اجماع این طائفه است.

و مرد آزاد ضامن باشد آنرا کـه تباه کند، و ارش جنایت او را بعمد یا بخطا، و آنچه حاصل شود بفعل او یا بفعل کسی که ویرا بر ولایت باشد.

و اگر کسی حیوان غیری را بکشد، یا آلت وی را بشکند، یا جامهٔ وی را بدرد، یا بنای وی را خراب کند؛ ضامن باشد.

و همچنین، اگر در راه مسلمانان

چیزی کرد که بدان سبب چیزی شد، یا درملك غیری بی‌اجازت‌وی، یادرملك‌مشتری؛ ضامن باشد.

و آنچه بسبب مداوات حاصل شود از فساد، یا بسبب سك گزندهٔ وی، یا برها کردن شتر مست وی، و اگر گوسفند در شب رها کند، ضامن باشد. و اگر بروز باشد، ضامن نباشد، مگر که در ملك غیری کرده باشد آنگه ضامن باشد.

در خبرست که ناقة براءبن عازب در حایطی رفت. و دران حایط چیزی بزیان آورد، رسول ص حکم فرمود بآنکه: «ان علی اهل‌الاموال حفظها نهاراً، و علی اهل المواشی حفظهما لیلا، وان‌علی‌اهلها الضمان فی‌اللیل»، یعنی: بر خداوندان مال است که بروز آنرا نگاه دارند، و بر خداوندان چهارپایان ست که بشب آنرا نگاه دارند، چه‌اگر نگاه‌ندارند، برایشان ضمان باشد.

و اگر بر چهارپای باشد، یا وی را میکشد، آنچه آنرا با دست تباه کند؛ وی ضامن آن باشد. و آنچه بپای بود ضامن نباشد، مگر که وی را بچوب برنجاند یا برانگیزاند، آنگه ضامن باشد هر چیزی را که تلف کند.

و اگر قصد وی درین دفع دابه بوده باشد، تا رنج بوی یابغیری نرساند ضامن نباشد.

قَصد ــ (اصطلاح فقهی)

منظور قصد و نیت در اعمال است. در عبادیات یا معاملات.

۱ــ هر عقدی تابع قصد است. و مقصود از این قاعده آنست که هر معامله از قبیل بیع و اجاره و رهن دارای الفاظ مخصوصی است که از آن بعقد تعبیر میشود و لکن اثر مطلوب از آن‌عقد، بدون قصد معنی حاصل نمیشود.

پس اگر لافظ اصلا قصد معنی نداشته و یا از لفظ قصد معنی دیگری داشته باشد مثل اینکه از لفظ بیع قصد اجاره کرده و یا از لفظ اجاره قصد‌بیع عقد باطل خواهد بود. بنابراین هر عقدی که خالی از قصد باشد و یا آنچه ازآن قصد شده مغایر بامفهوم آن باشد لغو و بی‌اثر خواهد بود ــ و اصل اعتبار قصد ولزوم آن اختصاص بعقود نداشته بلکه در هر عملی از اعمال، خواه لفظ باشد یا غیر آن جاری است زیرا صدور عملی از شخص عاقل با التفات بآن بدون قصد محال است.

(کلیات حقوق اسلامی ص ۱)

مدار در الفاظیکه واقف یا موصی یا واهب در مقام انشاء وقف و وصیت و هبه استعمال میکنه همان معنائی‌است که متکلم از لفظ قصد کرده نه معنی لغوی یا عرفی لفظ. پس‌اگر معنی لغوی یا عرفی لفظ فقیر کسی است که قوت سالیانهٔ خود را نداشته باشد وقف حمل بر آن نشده بلکه مختص است بآنچه‌واقف از لفظ فقیر قصد‌کرده و این اختصاص بوقف نداشته بلکه معیار و مدار درتمام عقود بهمین است چنانکه گفته‌اند **العقود تابعة للقصود** هرعقدی تابع قصد است.

و این در صورتی است که مراد متکلم وقصدش ازلفظ معلوم باشد خواه حقیقت باشد یا مجاز یا غلط.

اما در صورتی که مراد متکلم معلوم نباشد باید لفظ را حمل بر معنی

لغوی یا عرفی نمود. پس اگر برای لفظ عرف خاصی باشد لفظ بر آن حمل میشود و اگر عرف خاصی بـرای متکلم نباشد حمل بر عرف عام میشود و با نبودن‌عرف عام حمل بر معنی لغوی خواهد شد وهمه اینها وقتی است که قرینهٔ حالیه یا مقالیه که مرادمتکلم را تعیین‌کند وجود نداشته باشد.

در صورتیکه برای لفظ معنی شرعی ومعنی لغوی باشد و معلوم نباشد کـه مراد متکلم کدام یك از این دو معنـی است لفظ مجمل خواهدبود وباید باصول موضوعی یا حکمی رجوع نمود.

بنابراین اگر شخصی مالی را وقف بر فقیر نموده و چنین خیال کرده باشد که معنی لغوی یا عرفی آن کسی است‌که مالك قوت روزانه‌اش نباشد و معنی آن در واقع نزد عرف یا لغت کسی باشد که قوت ماهیانه یا سالیانهٔ خود را نداشته باشد پس اگرواقف قصدکرده باشدمعنائی را که خود خیال‌کرده همان متعین خواهد بود.

اما اگر قصدش معنی واقعـی وقف بوده و من‌باب اشتباه در تطبیق چنین‌خیال کرده که فقیر واقعی کسی است که قوت روزانهٔ خودرا نداشته باشد دراین‌صورت وقف حمل بر معنی واقعی خواهد شد.

پس بطورکلی حال‌بیك منوال‌نخواهد بود بلکه باختلاف نحوهٔ قصد مختلف است (کلیات حقوق ص ۳۲۶) .

قَصْدِ اَوَّل ـ (اصطلاح فلسفی) در مقابل قصد ثانی بود که منظور این است که جهان وجود بطور کلی و جملی به‌قصد اول پدید آمد و اموری دیگر بدنبال و به تبع آن میباشد .

گویند خداوند در تجلی اول با یك تجلی جملهٔ عالم را آفریدکه متدرجاً و بر حسب مقتضیات از عالم غیب بعالم ناسوت و شهادت نزول مینمایند

قَصدِ ضَرُوری ـ (اصطلاح فلسفی) هرگاه مبدأ اول فعل تخیل بانضمام‌طبیعت یا مزاج باشد قصدضروری مینامند مانند تنفس برای انسان که با آنکه منشأ آن قصد میباشد مع ذالك عمل ضروری است (شفا ج ۲ ص ۵۴۱ ـ اسفار ج ۱ ص ۱۷٤).

قَصدُالمَعْنیَین ـ (اصطلاح بدیعی) و قصد المعنیین یا قصدالوجهین آنست که لفظی را گویند و دو معنی یا زیاده ازآن اراده نمایند و قرائن و ملائمات هر دو معنی را بیاورند

حافظ گوید:

یار دلدار من ارقلب بدینسان شکند
ببـرد زود بسرداری خـود پادشهش

(که معنی شکستن هم‌قلب‌است وهم لشگر)

سعدی گوید:

بازآ که در فراق تو چشم‌امیدوار
چون‌گوش روزه‌دار بر‌الله‌اکبر‌است

(از الله‌اکبر تعجب برای هریك ازدو معنی است)

انوری گوید:

از حرفهـای تیغت آیسات فسخ خیـزد
تألیف آیـه آری هست از حـروف معجم

یعنی حروف تیغ چون معجم (نقطه دار) است آیات فسخ از آن ظاهرمیشود زیرا ازحروف معجم (حروف‌تهجی) تألیف میشود که حروف معجم هردو معنی دارد. (از ابدع ص ۳۳۰)

قَصر ـ (اصطلاح ادبی) در لغت حبس است و بازداشتن و بازگردانیدن و بزندان کردن و کم کردن و جامه کوفتن و درآمدن شب و تاریکی باشد و در فقه نماز قصر باشد و در عروض اسقاط حرف ساکن است از سبب خفیفی که در آخر رکن باشد و ماقبل آن را ساکن کردن چنانکه از فاعلاتن فاعلات ماند

(از المعجم ص ٤٦ ـ دره ص ٢٦)

و در علم معانی حصر و تخصیص است و عبارت ازقراردن بعضی از اجزاء کلام باشد مخصوص به بعضی بنحویکه او را تجاوز نکند و انتساب او فقط بدان باشد و آن بر دو قسم است یکی قصر حقیقی و دیگری قصر مجازی و یا اضافی و بالجمله اقسامی دارد از این قرار.

قصر تعیین. در موقعی که مخاطب را مشتبه است که فلان صفت آن عمرو است یا زید و متکلم بواسطهٔ ایراد جملهٔ مقید به قصر محکوم علیه را معین میکند مانند «ما شاعر الازید» در صورتیکه برای مخاطب مساوی است که شاعر زید است یا عمر و یا مردد باشد که کدام است.

قصر قلب و مراد تخصیص امری است به شیئی یا شخصی بجای تخصیص آن امر یا به شئی دیگر مانند «مازیدالاقائم» در مقام رد بر کسی که گمان کند زید قاعد است نه قائم.

و یا «ما شاعر الازید» در مقام رد بر کسی که عکس آنرا گمان کند یا گمان کند که هر دو شاعرند.

قَصْرِ اَفْراد ـ عبارت از تخصیص امری است به شخصی یا شیئی دون شیئی یا شخصی دیگر مانند «مازیدالاکاتب» در مقام رد بر کس که گمان کند که زید هم کاتب است هم شاعر و هم.. و «ماعمرو شاعر بل زید»

قصر صفت بر موصوف ـ مانند «ما شاعر الازید» رد بر کسی که گمان کند عمرو هم مثلا شاعر است و «ما محمد الا رسول الله» که قصر افراد هم هست.

(از کشاف ص ۱۱۸۳ ـ ۱۱۸۵ ـ مختصرالمعانی ص ۷۵ ـ ۷٦ ومطول ص ۷۱ ـ ۱۷٤). در این مبحث بحث زیادی است رجوع بکتب مربوطه شود.)

قَصرُالعام ـ (اصطلاح اصولی) ومراد تخصیص عام است به اموری و مخصص وتخصیص گاه به مخصص متصل است مانند تخصیص بوسیلهٔ استثناء متصل و شرط و غایت وصفت و بدل بعض وگاه منفصل است وآن یا عقلی است مانند «ان الله خالق کل شیی» که مراد غیر ذات خداست و بجز افعال عباد است و یا لفظی است مانند «خلق لکم ما فی‌الارض جمعا، ولا تاکلوا ما لم یذکروا اسم الله علیه» بحث است در آنکه یك عام تا چه اندازه ممکن است مخصص شود. گویند باید در تحت عام بعد از تخصیص باندازهٔ جمع بماند که نزدیك بمدلول عام باشد و لکن از باب تعظیم ممکن است استعمال عام در یك فرد و در اینکه عدهٔ که باید بماند و نزدیك به مدلول عام باشد تا چه اندازه است نیز بعضی گویند باندازهٔ نصف یا زیادتر عدهٔ دیگر گویند تخصیص تا سرحد یك نفر مانده هم امکان دارد و بلا اشکال است و عدهٔ دیگر گویند سه فرد و عدهٔ دیگرگویند دو فرد، عدهٔ گویند اگر عام به صیغه جمع باشد ناچار باید

حداقل آن که سه فرد است باقی بماند و در عمومات دیگر تا یکفرد هم بلااشکال است و اگـر به متصل غیر از بـدل و استثنا باشد مانند شرط و صفت و غایت یا .. روا باشد تخصیص تا باقی ماندن دو فرد.

قَصَص ـ (اصطلاح ادبی) فرق بین قصه وحدیث آنکه قصه درازتر از حدیث بود و از حال‌گذشته‌گان حکایت کند «نحن نقص علیك احسن القصص» و اصل قصه در عربیت پیروی از شیئی است و چون در قصه برخی از حکایات دنبال دیگر است قصه گویند

(از فروق اللغویه ص ۲۹).

قَصْعَةُالمَساكين ـ (اصطلاح نجومی) و نام دیگری است برای فکه یا کاسهٔ درویش

قُصُود ـ (اصطلاح عرفانی) مراد از قصود صحت عزیمت باشد برطلب‌حقیقت، مقصود و قصد این طایفه اندر حرکت و سکون‌بسته‌نیست ازآنچه‌دوستی‌اندردوستی اگر چه ساکن بود قاصد بود و این خلاف عادتست.

(از کشف المحجوب ص ۲۲۸)

ارادت و نیات صادقه را قصودگویند که در طلب حق باشد.

قصود بمعنی ارادت است بـه نیت صادقه، حقیقتش نهوض اسرار است بـه نعت استباق و اشتیاق بمطالعهٔ قدم.

(شطحیات ص ۶۲۳)

قَصِیدَه ـ (اصطلاح ادبی) اشعـاری است که هر دو مصراع بیت اول با ابیات دیگر همه بر یك قافیه باشند و در آن‌مدح یا ذم کسی باشد و یا مشتمل بر وعظ و نصائح باشد و آن زیاده بر ۱۲ بیت بود و نزد عرب حد معین ندارد و لکن فصحاء عجم تا ۱۲۰ بیت ذکر کنند.

(از کشاف ص ۱۱۷۵ ـ دره ص ۹۸).

قضا ـ (اصطلاح فلسفی عرفانی و فقهی) قضا درلغت معانی چنددارد ۱ امر و «وقضی ربك ان لاتعبدوا الاایاه» ۲ حکم «فاقض ماانت قاض» ۳ فعـل محکم «وقضا هن سبع سموات» یعنی خلق کرد آنها را محکم و متقن، ۵ اقامت چیـزی مقام‌غیرش ٦ اداء واجب ۷ تقدیر ۸ اتمام ۹ قتل واصولیان استعمال کنند در اتیان بمثل واجب و مقابل اداء است و فقهاء استعمال کنند در الزام.

و بالجمله قولی است ملزم که ازولی عـام صادر شود و یا فصل خصومات و قطع منازعات باشد از خلیفه و امام و جانشین او و آن بر دو قسم است یکی قضاء الزام که قضاء ملك گویند کـه و قضاء استحقاق گویند و دیگر قضاء ترك است.

اطلاق دیگر قضا انجـام مـافات از عبادات است که قضاء فرائض یومیـه است وقضاء زکوة وبالجمله قضاء بمعنی حکم بین مردم است و از واجبات کفائی است و از وظائف بندگان صالح ست در موقع وجود و حضور امام، حق او یا نایب او است ودر غیبت، با فقیه جامع شرائط افتاء است وقاضی میتواند از بیت‌المال اجرت بگیرد درصورت احتیاج و دریافت رشوه در هرحال حرام است و اجرتی هم نتواند از طرفین دعوی بگیرد و بایـد نهایت تساوی را درطرفین دعوی برقرار

کند درمورد اهمیت قضا و وظائف قاضی و صفات و شرائط آن اخبار و آیاتی است و امری است بسیار خطیر که از عهده هرکس ساخته نیست.

(از قواعد ص ۳۹۹- شرح لمعه ج۱ ص ۲۰۲- تلویح ص ۳۰۵- قوانین ص ۱۳۱- کشاف ص ۱۲۳٤).

در قرآن مجید است «وان احکم بینهم بما انزل‌الله ولاتتبع اهواء هم - و من لم‌یحکم بما انزل‌الله فاؤلئك هم‌الکافرون و اذا حکمتم بین‌الناس ان تحکموا بالعدل»

رجوع به قاضی و قرآن (بقره آیه ۲۱۲ نساء آیة ۱۰٤ - مائده آیة ٤۱، نحل آیه ۸۹) شود.

ای الحکم بین‌الناس «هوواجب‌کفایة فی حق‌الصالحین له‌الاانه مع حضورالامام اونائبه وفی‌الغیبة ینفذ قضا الفقیه‌الجامع لشرایط الافتاء و هی‌البلوغ والعقل و الذکورة والایمان و العدالة و طهارة المولد اجماعا والکتابة والحریة و البصر والنطق وغلبةالذکر والاجتهاد فی‌الاحکام الشرعیة و اصولها فمن عدل عنه الی قضاة الجور کان عاصیاً.. و یثبت ولایة القاضی المنصوب من‌الامام بالشیاع او بشهادة عدلین و لابد فی القاضی المنصوب من الکمال.. والعدالة و اهلیة الافتاء و الذکورة والکتابه والبصر لافی قاضی التحکیم و یجوز ارتزاق القاضی من بیت‌المال مع‌الحاجة الی الارتزاق‌لعدم المال.. و لایجوز الجعل ولا الاجرة من الخصوم... ویحب علی القاضی التسویة من الخصمین فی الکلام و السلام علیهما والنظر الیهما و...»

(از شرح لمعه ص ۲۰۵ - ۲۰۷)

در معتقدالامامیه آمده است:

کسی را که از برای قضا و حکومت بنشانند، باید که عالم باشد بحق درآن حکم که پیش او آورند، زیرا که وی در آن حکم از خدای خبر میدهد، و بنیابت رسول ص حکم میکند، باید که بدان عالم باشد.

و هرکه حکم بتقلید کند؛ قطع نکند بر آنکه حکم بآنچه خدای فرستاده کرده، و خدای تعالی میفرماید: «ومن لم یحکم بما انزل‌الله فاولئك هم‌الکافرون، ورسول ص در تقسیم قاضیان گفته است:«و [رجل] قضی بین‌الناس علی جهل فهو فی النار»، یعنی: مردی که حکم کند در میان مردمان بجهل، وی در آتش دوزخ باشد. و هرکه بفتوی حکم کند حکم بجهل کرده باشد.

و باید که عادل باشد، وکامل عقل، و با رائی نیکو، خداوند علم و ورع باشد، و قوت آنش باشد که بآنچه بدو تفویض کرده باشند قیام تواند نمود.

و حاکم را روا باشد که بعلم خود حکم کند در همهٔ چیزها: مالی و غیر آن از حدود و قصاص.

دلیلش اجماع طائفه است، و قول خدا: «و ان‌حکمت فاحکم بینهم بالقسط»، هرکه بعلم خود حکم کند حکم بعدل کرده باشد. و اگر حاکم حکم نکند بعلم خود، آن حکم ادا کند بفسق وی، از آنجا که حقی‌را که دانسته باشد منع کرده باشد، یا بکسی داده باشد که‌استحقاقش‌ندانسته باشد.

دیگر آنستکه حکم با وجود دوگواه عادل واجبست، و بگواهی ایشان غلبهٔ

ظن بیش حاصل نشود. و چون با غلبهٔظن حکم واجب بود، با وجود علم واجبتر بود.

وآنکه گویند حکم بعلم‌کردن اقتضای تهمت کند پس حاکم، استحسان محض است، از برای وی ترك دلیل نتوان کرد.

و از شرائط حاکم آنستکه عادل باشد، و عادلی وی مانع بود از تهمت، چنانکه مانع است از آنکه چون گوید که اقرار آرد بنزد من، یا گوید که گواه گواهی اقامت کرد.

اما در زنا حکم نکند الا بگواهی‌چهار مرد بمعاینت فرج در فرج، که متفق باشند در لفظ و در وقت. و اگر نه‌چنین گواهی دهند، حد افترا بر ایشان لازم بود بلاخلاف. یا بگواهی سه مرد و دو زن. و حکم لواط و سحق همین است.

و هرچه غیر ازین است، گواهی دو مرد عادل کفایت بود.

و اعتبار در صحت گواهی ایشان آنستکه در معنی متفق باشند مطابق دعوی.

و گواهی زنان در آنچه موجب حد باشند نشوند، نه تنها و نه با مردان، مگر در زنا بنزد این طائفه. و بهیچ حال در طلاق و دیدن ماه نشوند. ودر ولادت، و آنکه مولود بزمین آمد آواز کرد، و در عیبهائی که مردانرا بر آن اطلاع نباشد، بشوند بی‌مردان.

و گواهی قابله چون امین باشد، در ولادت و استهلال مولود؛ بشوند و بربع دیت یا ربع میراث حکم کنند. و گواهی دو زن بمنزلت یك مرد باشد.

و بگواهی یك مرد با سوگند مدعی خاصهٔ در دیون حکم کنند. دلیلش اجماع این طائفه است، و آنکه روایتست از رسول‌ص که حکم کرد بیك‌گواه وسوگند، برین اجماع صحابه است، و از ایشان کسی درین خلاف نکرد.

وگواهی پدر برای فرزند، وگواهی فرزند برای پدر، و گواهی زن برای شوهر، و گواهی بنده برای بنده و بر بنده بشوند. الا در موضعی که‌ذکر کرده شود.

دلیلش اجماع این طائفه است. و ظاهر قرآن بر عمومش، الا آنچه بدلیل قاطع از عمومش بدر برد.

و گواهی برادر برای برادر بشوند، و همچون گواهی دوست برای دوست، و گواهی نابینا در آنچه محتاج مشاهدت نباشد.

اگر گویند: نابینا را طریقی نیست بشناختن مشهود علیه، از برای آنکه آوازها بیکدیگر مشتبه شود.

گوئیم: بینا را همین لازم آید، از آنجاکه صورتها بیکدیگر مشتبه شود. و چون حاست بصر طریق علم است، با جواز اشتباه اشخاص، روا بود که حاست سمع را طریق بود بمعرفت مشهود علیه با جواز اشتباه اصوات. و هیچ شبهه‌ای نیست که نابینا پدر و مادر و زن خود را چون می‌شناسد از جهت آواز ایشان. و همچنین صحابه از زنان رسول ص روایت میکردند، و ایشان را تمییز از جهت سماع آوازها یشان بود.

و گواهی کودکان در شجاع و جراح قبول کنند.

و گواهی قاذف چون توبه کرده

باشد بشنوند. و شرط توبهٔ وی آن باشد که خود را تکذیب کند.

و گواهی فرزند بر پدر، و گواهی بنده بر خواجه نشنوند. اما پس‌از وفات ایشان قبول کنند.

و گواهی ولدالزنا قبول نباشد. دلیلش اجماع این طائفه ست.

وگواهی دشمن بردشمن قبول‌نباشد. و نه گواهی شریك برای شریك درآنچه شریك وی باشد، ونه گواهی ذمی بـر مسلمان، الا در وصیت که در سفر باشد خاصة، بشرط آنکه آنجا از اهل اسلام کسی حاضر نباشد.

و بدان کـه حکم بقسامت آن وقت کنند که اولیای مقتول را دو گواه عدل نباشد که بقتل گواهی دهند. و چون‌چنین باشد از اولیای مقتول پنجاه کس سوگند خورند که مدعی علیه صاحب ایشان را کشته است. و اگر پنجاه نباشد سوگند برایشان مکرر کنند تا پنجاه سوگند تمام شود. واگر غیر یك کس نباشد به پنجاه بارش سوگند دهند[1] و اگر ایشان سوگند بخورند از اولیای آن شخص که‌او [را] بقتل متهم کرده باشند پنجاه سوگنـد بخورند که بدآنچه بر وی دعوی میکنند وی بری و بیگناه است. واگر ویرا اولیا نباشد پنجاه سوگند خورد که من ازیـن بری و بیگناهم.

و قسامت نباشد الا بتهمت یا مارتی ظاهر. دلیل برین اجماع این طائفه است، و آنچه روایت کرده‌اند از گفتار رسول ص: «البینة علی المدعی والیمین علی‌من انکر الا فی القسامة»، و آنکه انصاریان را گفت آنگاه که بر جهودان دعوی کردند

که ایشان عبدالله را بخیبر کشته‌انـد: «تحلفـون خمسین یمینـا و تستحقون دم صاحبکم»، یعنی: پنجاه سوگند بخورید، ومستحق خون صاحب خود گردید. ایشان گفتند که این کاری است که ما مشاهده نکرده و ندیده‌ایم، چگونه سوگندخوریم؟ «فقال یحلف لکم الیهود خمسین یمینا»، یعنی جهودان برای شما پنجاه سوگنـد خوردند، گفتند ما راضی نشویم بسوگند جمعی کافران، «فاداه من عنده»، رسول ص دیت آن بداد.

و قسامت در آنچه دیت تمام باشد از اعضا شش کس باشند، و در آنچـه [کمتر باشد] گویند بحساب این بود.

و هرکه بر چیزی گواه شود، لازم باشد ویرا اقامت و ادای آن هرکه که‌از وی گواهی خواهند، لقوله تعالی: «ولا تکتموا الشهادة».

و اگر گواهش نگرفته باشند، امـا شنیده باشد بگوش خود، یا دیده باشد؛ مخیر باشد: اگر خواهد اقامت کند، و اگر خواهد نکند. و روا نباشد گواهـی دادن چون بیاد نباشد.

و بر خط اعتماد نتوان کرد، زیرا که در خط اشتباه ممکن است، و خدای تعالی میگوید: «ولاتقف مالیس لك بـه علم»، یعنی: پیروی ممکن آنرا که تـرا بدان دانشی نباشد، یعنی: آنچه ندانی مگوی!

و گواهی دادن برآنچه بریاد نباشد، خبر دادن بود بچیزی که علم بدان حاصل نباشد.

وگواهی گواه اصل بگواهی دو مرد ثابت‌شود، چون متعذر باشد اقامت‌گواهی

اصل. و گواه بر گواه روا نباشد مگر در دیون و عقود، ودر حدود روا نباشد. و روا بود که دو کس [بریك گواهی] گواهی دهند، آنکه بر گواهی دیگری.

و چون مدعی علیه را سوگند داده باشند به بینه مدعی حکم نکنند، دلیلش اجماع این طائفه است، و آنکه روایت کرده‌اند از پیغمبر ص: «من‌حلف‌فلیصدق ومن‌حلف‌له فلیرض»، یعنی: هرکه سوگند خورد باید که راست خورد، و هرکه برای وی سوگند خورند باید که بدان راضی شود. آنکه فرمود: «ومن لم یرض فلیس من‌الله فی شیء».

و مدعی علیه را رسد که سوگند برمدعی رد کند، لقوله تعالی: «اویخافوا ان ترد ایمان بعد ایمانهم»، و مراد باین آنستکه «بعد وجوب ایمانهم»، یعنی پس از واجب بودن سوگند ایشان. برای آنکه اجماع است که سوگند رد نکنند پس از آنکه سوگند خورده باشد.

و از رسول ص روایت است که: «المطلوب اولی بالیمین من الطالب»، مطلوب یعنی: مدعی اولیتراست بسوگند از طالب یعنی: مدعی علیه.

و این حدیث دلیل است بر آنکه در دومشترکند در مطالبت سوگند، امامدعی علیه اولیتر است بآن.

و روا نبود حاکم را که حکم کند بعلم خود، یا بگواه، یا باقرار، یا بسوگند، و به رای، و اجتهاد، و قیاس، و بنامهٔ حاکمی دیگر، نشاید حکم کردن، و اگرچه گواه گواهی دهد که این نامهٔ آن حاکم است. و اگر مشافهه با وی گوید که بنزد من ثابت شده است، هم حکم نتوان کردن.

دلیلش اجماع این‌طایفه است. دیگر آنستکه بآنچه ذکر کرده شد علم حاصل نشود، و روا نباشد بی‌علم حکم کردن، لقوله تعالی: «لاتقف مالیس لك به‌علم» و از عموم این آیت بدر نرود [مگر] آنچه آنرا دلیلی قاطع بیرون برد.

و بینه بینهٔ خارج باشد، یعنی، بینه مدعی، نه بنیه‌داخل که مدعی علیه است. لقوله ص: البینه علی المدعی و الیمین علی من انکر».

و اگر هیچ یکی ازیشان صاحب‌ید نباشند، و هردو را گواه باشد، حکم‌آنرا باشد که گواهان وی عادلترباشند. واگر متساوی باشند در عدالت، حکم آنراباشد که گواهان وی بیشتر باشند. و اگر متساوی باشند میان ایشان قرعه زنند، بر نام هرکه براید، ویرا سوگند دهند. و اگر در تصرف هر دو باشد،، و هیچ یکی را گواه نباشد؛ آن چیز میان ایشان مشترك باشد، هر یکی را نصفی بود.

و اگر حاکم را معلوم شود دروغ گواهان؛ حکم خود را باطل گرداند، و ایشان را تعزیز بزند، ومشهور گرداند، و آنچه بر آن حکم کرده باشد باز گیرد اگر ممکن باشد، و اگر نه از گواهی بدروغ غرامت آن ستاند. و اگر آنچه بدان‌گواهی داده باشند، کشتن یا حد زدن بوده باشد؛ قصاص کند. و اگر از گواهی رجوع کند بشبهه‌ای که بوی درآمده باشد، دیتش لازم باشد.

و حاکم را بایدکه از برای حکم‌وقتی معین گرداند که خاصه آن وقت برای حکم بنشیند؛ و در آن وقت هیچ کاری دیگر

نکند.

و باید که گرسنه، و خشمگین، و پریشان‌خاطر نباشد، پشت برقبله ننشیند، و سکنیت، و آرام باشد، و مجلس خود را ازبازی ومزاح دور دارد،، ودرمیان‌دوکس در محل و نظر و اشارت یکسان گرداند.

و ابتدا بسخن نکند، تاخصمان ابتدا کنند. و اگر ایشان خاموش باشند، ایشان را گوید: اگر از برای کاری آمده‌اید بگویید!

و اگر یکی دعوی‌کند، باید که دعوی وی مستند بود بعلم، چنانکه گوید: فلان چیز که در دست وی است حق من است، و در دست وی بناحق است.

و باید که آن چیز معلوم باشد که اگر گوید: جامه‌ای یا سرایی درست نباشد.

و چون صحیح باشد مدعی علیه را گوید: چه میگوئی در آنچه دعوی میکند؟

اگراقرار آرد، و او از آنجمله باشد که اقرار وی صحیح بود، الزامش کند تا آنرا بخصم تسلیم کند.

و اگر ابا کند، بملازمتش فرماید. واگر صاحب او گوید که: ویرا حبس‌کن! حبس کند. و اگر گوید : نام او درديوان حکم اثبات کن! اثبات کند، اگر ویرا شناسد بنام و نسبش، یا بنیت عادل باین گواهی دهد.

و اگر مدعی علیه انکار کند، مدعی را گوید: چه میگوئی؟ اگر گوید گواه دارم، بفرماید تا حاضر کند. و اگر گوید غایب است، کسی معین کند تا گواه را حاضر گرداند. چون حاضر گرداند و پسندیده بود، حکم کند بدان.

و اگر گواه یکی بیش نباشد، سوگند حق مدعی باشد. واگر دوزن بیش نباشند، همچنین. و اگر گواهش نباشد، سوگندحق مدعی علیه باشد.

اگر مدعی خواهد که سوگند دهد؛ ویرا وعظ گوید، و از خدایش بترساند، و ز عاقبت سوگند دروغ ویرا آگاه کند. (معتقدالامامیه ۵۰۴، ۵۱۴)

و نزد عرفا ـ

•

هر تنی را رنگ وبوئی داده سلطان ازل
هر سری را سرنوشتی کرده دیوان ازل
هر وجودی در حقیقت مظهر سری شده
تا شود پیدا ز سرش علم پنهان ازل

میبدی گوید: قضا حکم اجمالی‌است با احوال موجودات و تابع علم ازلی است بموجودات و این تابع علم باعیان ثابته است و هر شیء بلسان استعداد، فیض خاص از خدا میطلبد.

•

هر نیک و بدی که میشود چون زقضاست
دانستن آن ز حق عین خطاست

و قضا امر اجمالی است و قدر تفصیل آن است و قضا عبارت از وجود تمام مخلوقاتست در کتاب مبین و لوح محفوظ بر سبیل ابداع و قدر عبارت از وجود آنهاست در مرتبت تفصیل، رجوع شود به قدر و قضا در فرهنگ علوم تألیف نگارنده

برخی از ترکیبات: سجادهٔ قضا وقدر مصحف قضا، قضای حضرت جلال، قضای الهی،

ترکیبات در معنی عرفانی

قضاءِ مُبْرَم ـ (اصطلاح عرفانی)

قضاء مبرم قضائی است که قابل تغییر نباشد.

قضاء غیر قابل تغییر و غیر قابل فسخ و در اصطلاح کلام عبارت از حکم کلی الهی دراعیان موجودات است برآن ترتیب که در نفس‌الامر میباشند از احوال جاریه بر آنها از ازل تا ابد.

و دیگر قضا بمعنای اداء و مفاجات و موت است.

(دستور ج ۳ ص ۷۲).

اشاعره گویند: قضا عبارت از ارادهٔ ازلیه حق تعالی است.

فلاسفه گویند: قضاء الهی علم او است بآنچه شایسته موجود شدن است که عنایت ازلیه هم نامیده‌اند

(اسفار ج ۳ ص ۶۲).

بعضی گویند: قضا عبارت از مرتبت جمیع صور موجودات در لوح محفوظ بر سبیل وجود ابداعی میباشد

(از اخوان ج ٤ ص ۱۳۳).

شیخ الرئیس گوید: قضا عبارت از فعل اول حق تعالی است که متشعب شود از مقدورات

(از شفا ج ۲ ص ٦٤٥).

در معتقدالامامیه راجع به قضا و قدر آمده ماست:

و همچنین این طائفه امامیه که ایشان را دوازده امامی گویند و دیگران را فضی شان میخوانند، اعتقاد کرده‌اند قضا وقدر خدایرا، و بدان رضا داده، و بحکم و خواست خدا گوینه.

اما نه چنان که دیگران گویند که هر چه است درعالم از کفر وزندقه وزنا و لواط و خمر خوردن وخون بناحق‌ریختن و انبیا و اولیا را کشتن، این همه بقضا و قدر و حکم خداست و خواست او.

اعتقاد ایشان آنست که ازین جملـه هیچ بقضا وقدر وحکم وخواست وی‌نیست، که اگر بقضای وی باشد رضا دان بکفر کافران و فسق فاسقان و کشتن پیغمبران واجب باشد، وانکار کردن ایشان از این افعال و منع کردن قبیح باشد، واین مذهب هیچ طائفه‌ای نیست از مسلمانان.

و خدای فرماید: «ان الحکم الا لله یقضی الحق»، یعنی: نیست حکم الاخدایرا و خدای حکم بحق کند.

و از پیغمبران روایت است که خدای تعالی فرموده ست: «من لم یرض بقضائی و لم‌یصبر علی نعمائی فلیعبد ربا سوائی» یعنی: هر که بقضای من راضی نشود وبر بلای من صبر نکند و نعمت مرا شکر نکند کو برو و بغیر از من خدایی گیر و ویرا بپرست.

معلوم شد که حکم خدای حق است، و رضا بقضـــای خـدای دادن واجب، پس قضای خدای بر بندگانش حکم وفرمانست بشناختن خدای و پرستیدن وی، و ادای طاعات و گزاردن فرائض از نماز و روزه و زکوة و حج و غیر این، چنانکه فرمود: «و قضی ربك الاتعبدوا الا اياه وبالوا لدين احسانا»، یعنی: حکم کرد خدای تو که نپرستند مگر ویرا و بآنکه پدر ومادر را نیکوئی کنند.

وقدر خدای تقدیر ثوابست برطاعات و عقاب بر معاصی.

و حکم وی بر بنده بآن باشد که بنده بر آن باشد، اگر بر کفر باشد حکم کنـد بکافریش، اگر بر ایمان بود حکم کند بر

مؤمنیش، و اگر بر فسق بود حکم کند بر فاسقیش، نه آنکه حکم کند پس بنده بکافر شدن و عصیان آوردن وخون بناحق ریختن.

(رجوع به معتقدالامامیه ص ۳۲، ۳۳)

قَضاءِاَزَلی ـ (اصطلاح فلسفی) مراد قضاء حق است برآنچه ارادهٔ ازلیه او تعلق گرفته است

(از اسفار ج ۳ ص ۱۱۹).

قَضاءِ اِلٰهی ـ (اصطلاح فلسفی) مراد قضاء الهی عبارت از وجود جمیع اشیاء است درمرتبت علم حق بدان نحوکه اراده ازلیه اقتضا کرده‌است «عالم‌القضاء الالهی الذی‌عبارة عن وجود جمیع‌الاشیاء بصور العقلیة»

(از اسفار ج ۳ ص ۱۵۱).

قَضاءُاللّه ـ (اصطلاح فلسفی) مراد وجود صور اشیاء است در عالم علم حق.

(از اسفار ج ۳ ص ۸۶).

قَضاءِ تَفْصیلی ـ (اصطلاح فلسفی) قضاء تفصیلی عبارت از صور قائمه بعقل است «فهی ای الصور القائمة بالعقل اذن قضائه التفصیلی لکونه‌عقولاعرضیه‌متکافئة و قلمه قضائه الاجمالی حیث انه بسیط الحقیقة».

(شرح منظومه ص ۱۷۱) .

قَضاءِ حَتمی ـ (اصطلاح‌فلسفی) مراد از قضاء حتمی عبارت از وجود صور موجودات است بر آن ترتیب که ارادهٔ ازلیه ایجاب کرده است که «هو کائن لا محاله»

(از اسفار ج ۳ ص ۹۸) .

قَضاءِ سابِقِ اِلٰهی ـ(اصطلاح‌فلسفی) قضاء سابق الهی را از آن جهت قضاء سابق میگویند که مقدم بر قدر است

(از مجموعه دوم ص ۲۵۲ ـ اسفار ج ۳ ص ۶۲) .

قَضاءِ عِلْمی ـ (اصطلاح فلسفی) قضاء علمی در مقابل قضاء عینی بوده و مراد مرتبت ظهور علم است در مقابل قضاء عینی که وجود در اعیان است

(اسفار ج ۱ ص ۱۲۱) .

قَضاءِ عَینی ـ (اصطلاح فلسفی) رجوع بقضاء علمی شود.

قَضایا ـ (منطقی) جمع قضیه. شیخ شهاب‌الدین سهروردی قضیه را بدینسان تعریف کرده است و اقسام آنرا برشمرده است.

قضیه‌گفتاری است‌که بتوان بگویندهٔ آن گفت که وی در گفتارش صادق است یا کاذب.

و قیاس گفتاری است مرکب از چند قضیه‌که هرگاه ازعیوب سالم‌باشد ازعلم آن بذاته گفتاری دیگر لازم آید و حاصل شود و در بین قضایا، بسیط‌ترین آنها قضیهٔ حملیه است و آن قضیهٔ ایست که در آن حکم شود که یکی از آن دو بعینه آن دگر است مانند آنکه گوئیم «انسان حیوانست» و یا «انسان حیوان نیست».

محکوم علیه دراینگونه قضا«موضوع» نامیده میشود و محکوم به «محمول».

وگاه باشدکه از دو قضیه یك قضیه حاصل شود باین طریق که هر یك از دو قضیه استقلال خود را از دست بدهند و بصورت یك قضیه درآیند و این حال از این راه حاصل شود که بین آن دو ربط و وابستگی خاصی پدید آید و هر دو بهم

پیوند یابند و بیک قضیه تبدیل شوند.

پس هرگاه این ربط و پیوستگی بنحو لزوم باشد، آن قضیه حاصله را شرطیه متصله نامند «اگر آفتاب برآمده باشد روز موجود باشد»

و هر یك از دو جزء اینگونه قضایا که حرف شرط بآن پیوسته شده باشد «مقدم» نامیده میشود و آن دگر که حرف جزاء بآن اتصال یافته‌باشد «تالی» نامیده میشود.

و هرگاه بخواهیم از اینگونه قضایای شرطیه قیاسی بسازیم قضیهٔ حملیه بدان می‌افزائیم این‌قضیهٔ حملیه یاعبارت‌خواهد بود از استثناء عین مقدم که نتیجهٔ که از آن لازم میاید عین تالی است مانند آنکه بدنبال قضیهٔ شرطیهٔ بالا گفته شود «لکن آفتاب برآمده است» که نتیجه دهد «پس روز موجود میباشد».

و یا عبارت از استثناء نقیض تالی خواهد بود که در این صورت نتیجهٔ که لازم میاید نقیض مقدم باشد مانند اینکه گفته شود «لکن روز موجود نیست» که نتیجه دهد که «آفتاب برنیامده است»

پس هرگاه ملزوم‌موجود شودبالضرورة لازم نیز موجود شود و هر گاه لازم معدوم شود درمیابیم که ملزوم آن قبلا معدوم شده است.

و در اینگونه قیاسات و قضایای شرطیه نه نقیض مقدم مرتفع میشود و نه عین تالی زیرا ممکن است «تالی» اعم از مقدم باشد مانند «اگر این امر سیاهی باشد رنگ خواهد بود» پس‌از رفع اخص و کذب آن رفع اعم و کذب آن لازم‌نمی‌آید و همین طور از وضع اعم و صدق آن وضع اخص و صدق‌آن‌لازم‌نخواهدآمدو بلکه ازوضع‌اخص وصدق‌آن‌وضع اعم‌وصدق‌آن لازم میاید و از رفع اعم و کذب آن رفع اخص و کذب آن لازم خواهد آمد

و هرگاه ربط و بستگی بین دو قضیه ربط عنادی باشد اینگونه قضایا منفصله نامیده میشود مانند «این عدد یا زوج است یا فرد»

و اینگونه قضایا ممکن است از بیش از دو قضیه پیوند و اتصال یافته باشد.

و منفصله حقیقه قضیه‌ایست که نه همهٔ اجزاء و اطراف آن جمع شوند و نه مرتفع گردند یعنی نه جمعشان شاید و نه رفعشان

و هرگاه بخواهیم از اینگونه قضایا قیاسی بسازیم یکی از دو کار کنیم یکی آنکه عین هر یك از مقدم و تالی را که پیش‌آید و اتفاق افتد استثناء کنیم، در این صورت نتیجه عبارت از نقیض طرف و جمله مانده خواهد بود

دیگر آنکه نقیض هر یك از مقدم و یا تالی‌که پیش آمد و اتفاق‌افتاد استثناء شود که نتیجه عین طرف و جمله مانده خواهد بود

و هر گاه اینگونه قضایا دارای اطراف و اجزاء بسیار باشد و نقیض یکی از اجزاء آن استثناء شود باقی ماندهٔ اجزاء همچنان بصورت منفصله خواهند ماند.

و گاه باشد که قضیهٔ متصله مرکب از دو متصله باشد مانند «ان کان کلما کانت الشمس طالعة فالنهار موجود فکلما

كانت الشمس غاربة فالليل موجود»

و گاه باشد که یك قضیه از دو قضیه متصله ترکیب شود مانند «اما ان یکون اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود و اما ان‌یکون اذاكانت الشمس غاربة‌فالليل موجود»

و تصرفات در آن بسیار است.

و هرانسانی که دارای قریحه وذوقی سالم باشد پیدا کردن اینگونه ترکیبات بر او دشوار نخواهد بود بخصوص پس از شناختن قوانین و ضوابط کلی در این باب یعنی ضوابط ترکیبات قضایا.

و باید دانست که قضایای شرطیه را از راه تصریح بروابط لزومی و یاعنادی میتوان تبدیل به حملیات نمود مثلاتصریح شود بلزوم و یا عناد و گفته شود «طلوع و برآمدن آفتاب را وجود روز لازم است» و یا گفته شود «وجود شب معاند با طلوع آفتاب میباشد»

قضایای محصوره و مهمله و موجبه و سالبه:

در قضایای شرطیه هرگاه کلماتی بمانند «اذاكان هو كان» و یا «اما و اما» و جز آنها آورده شود و صلاحیت پیدا کند که لزومی ویا عنادی آن دائم و در تمام اوقات و اوضاع باشد و یا در بعضی از اوقات و اوضاع درین صورت حکم اینگونه قضایا از لحاظ کلیت یا جزئیت موضوع معینی گردد و اگر چنین نباشد قضیه مهمله مغلطه خواهد بود

و در قضایای حملیه هرگاه گفته شود «انسان حیوان است» دو فرض درست و صحیح و متعین خواهد بود یکی آنکه هر یك یك از انسانها حیوان باشد دیگرآنکه بعض از جزئیات آن حیوان باشد.

زیرا «انسانیت» لذاته نه مقتضی استغراق میباشد و نه مقتضی تخصیص به بعضی دون بعضی. زیرا هرگاه‌مقتضی استغراق می‌بود لازم میامد که یك فرد از افراد آن انسان نباشد.

واگر برعکس مقتضی‌تخصیص‌می‌بود لازم میآمدکه همهٔ افراد انسانی بالاجماع انسان نباشند.

وبنابراین مفهوم ومعنی «انسانیت» برای هر دو امر صلاحیت دارد هم بریك فرد صادق است و هم بر همهٔ افراد و در این صورت بایه معین و مشخص شود که حکم در قضایا مستغرق است و یا غیر مستغرق یعنی ناچار باید در هر قضیهٔ مستغرق و نامستغرق بودن آن متعین و مشخص گردد تا آنکه بصورت مهملهٔ مغلطه درنیاید با توجه باین مقدمه گوئیم هر گاه موضوع قضیه‌ای فرد معین باشد آنرا قضیهٔ «شاخصه» نامیم مانند «زید کاتب»

و هرگاه موضوع آن شامل یعنی‌کلی باشد و حکم در آن بر هر یك یك افراد باشد محصورهٔ کلیه نامیده میشود مانند «هر انسانی حیوانست» و «هیچ انسانی سنگ نیست»

زیرا هر قضیهٔ‌ایرا هم ایجاب باشد و هم سلب

و هر گاه حکم در آن مخصوص بسه بعضی باشد یعنی درقضایاهای شامله حکم متمین برای هریك یك افراد نباشد وبلکه مخصوص به بعضی از آنها باشد اینگونه قضایا بعضیه میباشند مانند «بعضی از حیوانات انسان میباشند» و یا «بعضی

از حیوانات انسان نمی‌باشند»

لفظی که اینگونه قضایا را از اجمال بیرون میاورد «سور» نامیده میشود مانند لفظ «کل» و «بعضی» و جز آنها. و اینگونه قضایای مسوره را محصوره نامیده‌اند و ما قضیهٔ حاصرهٔ کلیه را «محیطه» نامیده‌ایم و آن قضیهٔ که حکم در آن بر بعضی باشد «مهملهٔ بعضیه» نام نهاده‌ایم.

و در قضیهٔ مهملهٔ بعضیهٔ شرطیه گوئی «قدیکون اذا کان» و یا «قد یکون اما»

و در بعضی نیز اهمال میباشد زیـرا ابعاض هر امری بسیار است پس بناچار برای رفع ابهام و اهمال آن در قیاسات باید برای آن بعضی نامی بنهیم، نامی خاص و مثلا نام آنرا «ج» گذاریم پس در این هنگام بجای اینکه گفته شود مثلا «بعضی حیوان انسان است» گفته میشود «هر جیمی چنان است» و بدیـن ترتیب قضیه «محیطه» میشود و اهمال مغلط از آن برطرف میگردد.

و اصولاً قضایای مهمله بعضیه مگر در بعضی از موارد عکس و نقیض سودمند نمی‌باشند.

و درقضایای شرطیه نیز بایدبعضیات بصورت «محیطه» درآیند

و مثلا در این قضیه که گفته میشود «قد یکون اذکان زید فی‌البحر فهو غریق» آن بعضی احوالی که اگر زید در دریـا باشد غرق میشود بصورت کلی ومستغرقه درآید وگفته شود «کلماکان زید فی‌البحر و لیس له فیه مرکب او سباحة فهوغریق» و کسی را نرسد منکر شود که طبعت بعضی مهمل و نامتعین است

و هرگاه از علوم و دانشهای انسانی جستجو کنی اندر یابی که در بین آنها مطلوب و مسئلهٔ وجود ندارد که در آن از اوضاع و احوال و احکام بعضی نامعین جستجو شود

و هرگاه بدان صورت و ترتیب که ما بگفتیم و مقرر داشتیم عمل شودقضیهٔ باقی نمی‌ماند مگر قضیهٔ «محیطه» زیرا قضایای شخصیه را در دانشها بکارنیست و از اوضاع و احوال شخصیات در علوم خواسته نشود.

و بنابراین احکام قضایا مضبوط‌تر و کمتر ودر عین حا لآسانتر میشود

باید بدانی که هر یك از قضایای حملیه را موضوعی باید و محمولی ونسبت بین بینی‌که صلاحیت تصدیق و یا تکذیب را داشته باشد یعنی در هر قضیهٔ حملیه سه امر لازم است یکی موضوع و دیگر محمول و سوم نسبت بین موضوع ومحمول تا بتوان آن نسبت را تصدیق کرد و یا تکذیب و باعتبار همان نسبت بین بین است که قضیه، قضیه میشود.

و آن لفظ که بـر نسبت بین بین دلالت میکند «رابطه» نامیده میشود.

و گاه باشد که این رابطه در پارهٔ از زبانها حذف‌گردد و بجای آن هیاتی خاص بیاید که همان نسبت‌را افاده کندچنانکه در زبان تازی گفته میشود «زید کاتب»

و گاه باشد که آن رابطه ذکر گـردد چنانکه گفته شود «زید هو کاتب»

و قضیهٔ سالبه قضیهٔ‌ایست که حرف سلب در آن وارد بر رابطه شود و آنرا بردارد و ببرد و نفی‌کند و در زبان تازی

بایستی حرف سلب مقدم بر رابطه واقع شود تا اینکه آنرا نفی و طرد کند مانند «زید لیس هو کاتباً»

و هر گاه حرف سلب نیز با رابطه پیوسته شود و بدین ترتیب جزء یکی از دو جزء قضیه گردد در این صورت ربط ایجابی همچنان باقی بماند وقضیه موجبه باشد مانند «زید هو لا کاتب» که ربط ایجابی در این قضیه بحال خود باقی است و حرف سلب جزء محمول شده است.

وقضیهٔ موجبهٔ که باین‌ترتیب و وضع بوجود میاید قضیهٔ معدوله نامیده میشود.

و گاه باشد که‌در زبانی غیراز زبان تازی تقدم ویا تأخر رابطه برحرف سلب در سلب و ایجاب قضیه اعتبار و تأثیری نداشته باشد زیرا در زبانهای مختلف مفهوم از تقدم و تأخر متفاوت میباشد پس مادام که رابطه واقع و حاصل باشد اعم‌از آنکه سلب جزء موضوع باشد و یا محمول قضیه موجبه خواهد بود مگرآنکه حرف سلب رابطه را مرتفع و برطرف‌کند که درآن صورت قضیه سالبه خواهد بودو هرگاه بگوئی «کل لازوج فرد» «ایجاب فردیت» باشد برای تمام‌افرادی که‌موصوف به «لازوجیت»اند و بنابراین این قضیه موجبه میباشد.

و باید دانست که موجود ذهنی ثابت نمی‌شود مگر بر امری که در ذهن ثابت و موجود باشد و حکم موجب بر موضوع عینی وبعنوان اینکه در خارج باشد ثابت نمی‌شود مگر بر امور ثابت و موجود در خارج از ذهن.

وحکم در قضایای شرطیه نیز بمانند حملیات است باین صورت که اگر حروف سلب دراینگونه قضایاجزءمحمول‌یاموضوع باشدوربط لزومی‌ویاعنادی همچنان بحال خود باقی بماند قضیهٔ موجبه خواهد بود و هرگاه سلب وارد بر سلب شود مانند «لیس لیس زیدبکاتب» بدون اعتبار حالی دیگر باز ایجاب خواهد بود و هرگاه مثلا بگوئی «لیس کل انسان کاتباً» روا خواهد بود که بعضی از انسانها کاتب باشند و آنچه قدر متیقن است در اینگونه قضایا تنها سلب بعضی است

و هرگاه گفته شود «لیس لاشیی‌من الانسان کاتباً» جایز خواهد بود که بعضی از انسانها کاتب نباشند و بعضی دیگر کاتب باشند

و سلب قضیهٔ متصله برفع لزوم و سلب منفصله برفع عناد خواهد بود. پس وجود حروف سلب ملاك سالبه بودن نمی‌باشد.

در جهات قضایا

نسبت محمول بموضوع در قضایای حملیه اگر «ضروری الوجود» باشد آنرا «واجب» و قضیهٔ واجبه نامند و اگر «ضروری‌العدم» باشد «ممتنع» و یا قضیهٔ ممتنه نامیده میشود و اگرنه «ضروری الوجود» باشد ونه «ضروری العدم» ممکن و یا قضیهٔ ممکنه نامیده میشود.

مثال برای‌قضیه نخست «انسان‌حیوان است» و مثال دوم «انسان سنك است» و مثال سوم «انسان نویسنده است»

و عامهٔ مردم گاه از ممکن آن خواهند که تنها وجود برای آن «ممتنع» نباشد پس هرگاه بگویند فلان چیز «ممکن نیست» از آن «ممتنع» را خواهند وبدیهی است که «ممکن» بدین معنی جزآن «ممکن»

است که ما دربارهٔ آن سخن میگوئیم.

زیرا آنچه ممکن نیست گاه باشد که «ضروری الوجود» باشد و گاه باشد که «ضروری العدم» باشد باین اعتبار وآنچه وجوب و امتناعش باز بسته و متوقف بر غیرش‌باشد بناچار درهنگام انتفاءآن‌غیر، وجود و امتناعی برای آن باقی نمی‌ماند پس فی‌نفسه خواهد بود.

و ممکن بواسطهٔ وجود علت تامه‌اش واجب الوجود و بواسطه و بشرط عدم آنچه وجودش را ایجاب میکند ممتنع‌میشود و در هنگام توجه بذات آن و مجرد کردن نظر از وجود و عدمش خود ممکن بالذات میباشد.

بدانکه هرگاه بگوئیم «کل ج‌ب» معنی آن این میباشد که هریك از افرادیکه موصوف به «ج» است موصوف بـه «ب» میباشد.

زیرا هرگاه بگوئی «کل ج‌ب» خود در میبابی که مفهوم «ج» معنایی عام یعنی کلی است والا روا نمی‌بود که لفظ «کل» بر آن داخل شود و سپس آنکه دانستی و دریافتی که مفهوم «ج» یك مفهوم عامی است آنگاه متعرض اشخاص و افراد وی میشوی که زیر عنوان «ج» است.

یعنی هریك یك افراد، زیرا معنی این گفتار که گوئی «کل ج‌ب» تمام آنچه در تحت عنوان «ج» است بصورت کل و جمعی نمی‌باشد بدین معنی نیست که‌همهٔ آنچه معنون بعنوان «ج» است بطور جمعی «ب» است چه اینکه ترا رسد که گوئی «کل‌انسان یسعه‌دار واحد» وترا نرسد که گوئی «همهٔ آدمیان را یك خانه کافی‌است و در آن جا می‌گیرند» یعنی همهٔ انسانها

را «یك خانه گنجایش دارد»

و هرگاهٔ در بین قضایا قضیهٔ بینی بمانند «کل‌نائم یجوزان یستیقظ» خود درمیابی که مقتضای «کل‌نائم» نائم من حیث هو نائم نمیباشد زیرا هرگاه باقید و حیثیت نائمیت مأخوذ شود بدیهی است که بااین قید و از این حیث ودر آن حال موصوف به یقظه وبیداری نمی‌شود وممکن نیست که هر خوابیده با وصف و قید خواب بودنِ موصوف به بیداری شود و بلکه مراد از «کل نائم یجوزان یستیقظ» این است که‌هریك ازافراد موضوع‌نائمیت که موصوف بدان وصف یعنی نوم میباشد هم جایز است که بخوابد و هم بیدارشود پس حکم در اینگونه قضایا بر ذات مجرد از وصف عنوانی است نه ذات موصوف بوصف عنوان

و همین‌طور است هرگاه بگوئیم «هر پدری متقدم بر پسر خود است» معنی‌آن این نیست که شخص که موصوف بابوت است از آن جهت و حیثیت مقدم بر این است زیرا باآن حیثیت یعنی حیثیت ابوت با پسر میباشد نه مقدم برآن وبلکه منظور این است کـه شخص یعنی آن ذاتـی کـه موصوف بابوت است ذات وی مقدم برپسر است

هرگاه بگوئی «کل متحرك بالضرورة متغیر» باید بدانی که معنی این قضیـه این است کـه هریك یك از افرادی کـه موصوف به متحرکیت میباشند از لحاظ ذاتش وبدون قید تحرك ومتحرکیت برای آن تغیر ضروری نمی‌باشد و بلکه با قید و حیثیت متحرکیت ضروری التغیر است پس دراین قضیه ضرورت تغیر برای

افراد متوقف بر شرطی است که حرکت باشد و بنابراین تغیر هریك یك افراد فی‌ذاته و باقطع نظر ازآن شرط که‌حرکت باشد ممکن است ولکن با قید و لحاظ آن شرط ضروری است.

وما از ضرورت درفن منطق واحکام قضایای منطقیه تنها ضرورتی‌رامیخواهیم که مقتضای ذات موضوعات باشد نسه ضرورتهائی که با لحاظ قیود و شرایط باشد و آن ضرورتها و وجوبهائی کسه بسبب قید و شرطی مانند وقت، حال وجز آنها باشد درحقیقت ضرورت مطلقه‌نباشد و دراینگونه موارد ذاتها و افرادی کسه متصف باینگونه ضرورات شده‌اند ذاتاً و بدون لحاظ این شرایط و قیود ممکن‌اند.

و نیز از قضیه «کل ج‌ب» این معنی را نخواهیم که هریك یك افرادی که در خارج وجود داشته باشند و «ج» باشنسد «ب» خواهند بود و همین‌طور منظور ایسن نیست که هریك یك‌افرادی که‌در ذهن اند و «ج» میباشند «ب» خواهند بود و بلکه منظور ذات افـــراد ج است و اعسم از خارج و ذهن است.

در بیان بازگشت همه‌قضایا به‌موجبهٔ ضروریه

چون ممکن را امکـان و ممتنع را امتناع و واجب را وجوب ضروری است پس شایسته و اولی این است که جهات قضایا یعنی وجوب و امتناع و امکان‌آنها را جزء محمولات آنها قرار دهیم‌بطوریکه در جمیع احوال قضایا بصورت ضروریه درآید بدین ترتیب که امتناع و امکان و وجوب را جزء محمولات کنیم و مجموعاً بـا قید ضرورت نسبت بموضوعات دهیم

چنانکه گوئی «کل انسان بالضرورت هو ممکن ان‌یکون کاتباً» یا «کل انسان یجب ان یکون حیواناً» و «کل انسان یمتنع ان یکون حجراً» و ایـن ضرورت همـان ضرورت «بتاته» میباشد زیرا آن امتناع و یا امکانی که در علوم بررسی وجستجو میکنیم جزء خواست و مطلوب مـا است یعنی اگر در علوم از امتناع یا امکـان چیزی جستجو میکنیم این جستجو وبررسی متعلق به مطلوب و خواست ما است و نه منظور بررسی امکـان و امتناع اشیـاء بعنوان اینکه جهتی ازجهات قضایا باشد زیرا جهت در همهٔ قضایا ضروری است آنهم ضرورت مطلقه واصولا مانمی‌توانیم هیچ حکمی صادر کنیم مگر درمواردی که بضرورت آن آگاه باشیم و بعبارت دیگر مـا را نرسد که حکم جازم قطعی صادر کنیم مگر آنچه‌را که میدانیم که‌بالضرورت چنین است یعنی ضرورت بشرط و قیـد مانند اینکه بگوئیم «کل‌ج بالضرورة‌یمکن ان یکون ب» و یـا «بالضرورة یمتنع ان یکون ب» و بنابرایـن هیچ قضیـهٔ وارد نمیشود مگر بتاتة تا آنجا که همهٔ صفات و حالاتی را که ممکن است در وقتـی از اوقات برای فرد حاصل شود مثلا مانـند «تنفس» میتوان با قیـد ضرورت جهتـی نسبت بموضوعات داد و مثلا گفتـه شود «کل انسان بالضرورة یتنفس و قتاًمـا» و به‌بیی است که ضروری بودن تنفس برای انسان در وقتی از اوقات همیشگی است و همین‌طور ضروری نبودن و یـا ممتنع بودن تنفس برای انسان در غیر آن اوقات ضروری است و امری است که برای همیشه لازمهٔ انسان است یعنی‌لازمهٔ

وجود خارجی او است و البته ایـن امر یعنی ضرورت تنفس دروقتی‌ازاوقات و امتناع تنفس در وقتی از اوقات دیگر زائد بر کتابت برای انسان یعنی غیراز ضروری بودن کتابت است برای انسان زیرا امکان کتابت گرچـه بـرای انسان ضرورت دارد و گفته میشود «کل انسان بالضرورة یمکن ان یکون کاتباً» لکـن ضرورت آن ضرورت امکان است نـه ضرورت وقوع در وقتی از اوقات

و اما هرگاه قضیهٔ خودضروری باشد تنها جهت ربط در آن ذکر میشود زیـرا فرض این است کـه بدون داخل کـردن جهتی از جهات دیگر خود ضروری است و نیازی بداخـل کردن جهت در محمول ندارد مانند «کل انسان‌بتة ویا بالضرورة حیوان»

واما درغیرقضیهٔ ضروریه یعنی‌ممکنه و ممتنعه هرگاه خواسته شود کـه‌بصورت «بتاته» درآید بناچار باید «جهت» جـزء محمول قرار گیرد تااینکه ازاشتباه مصون باشد ی نی باقضیهٔ که نسبت نفس‌الامری آن ضرورت است مشتبه نشود. و مـا را رسدکه پس‌ازاینکه‌متعرض‌جهات‌شدیم‌وآنها را جزء محمولات قرار دادیم دیگر متعرض سلب نشویم زیرا سلب تـام همان سلب ضروری است یعنی سلب تام‌حقیقی درست همان سلب ضروری است

و بنابراین سلب ضروری در تحت ایجاب درمیاید یعنی تحت ایجاب ضروری و آن در صورتی است که امتناع جـزو محمول شود. و همین‌طور است امکان زیرا قضیهٔ ممکنه سالبه تبدیل بموجبه شود و موجبه تبدیل به سالبه.

و بدانکه قضیه تنها ازجهت وباعتبار مجرد ایجاب وموجبه بودن قضیه نیست و بلکه باعتبار سلب نیز قضیه خواهد بود زیرا همانطورکه در جهت ایجاب، قضیـه باعتبار حکم عقلی قضیه میشود در سلب نیز باعتبار حکم عقلی قضیه، قضیه است و این حکم عقلی در احکام سلبیه نیزوجود دارد اعم‌از آنکه بگوئیم که سلب رفع‌حکم ایجابی است یا نفی آن یعنی چه آنکه از آن تعبیر برفع شود و یا نفی

زیرا بهر طریق سلب عبارت‌از حکمی ذهنی است و عدم محض نیست.

و بنابراین سلب نیز از آن جهت که حکم است اثبات میباشد یعنی از آن جهت که حکم بانتفاء است خود حکم عقلی است واثبات است.

البته در نفس‌الامر هیچ‌چیزی بیرون از نفی ویا اثبات نمی‌باشد لکن در عقل و ذهن ممکن است کـه امری از دایـرهٔ حصر نفی و اثبات خارج شود زیرا نفی و اثبـات در عقل عبارت از احکـامـی ذهنی میباشند.

و احکام ذهنیه را حال و وضع دیگر است.

وبنابراین معقولات ذهنی مادام کـه محکوم به حکمی نشوند نه مثبت‌اند و نه منفی اما در نفس الامر بدیهی است که امور از لحاظ احکام یا مثبت‌اند ویا منفی و این بحث را تتمهٔ دیگری است که بعداً بیان میکنیم.

و هرگاه جهت در قضیهٔ معین نشود آن قضیه مهملة الجهات خواهد بود و در آن اشتباه بسیار واقع میشود و بنابراین باید قضیهٔ مهملة الجهات را حذف نمود و

بی‌اعتبار دانست همانطور که قضیهٔ بعضیه مهمله کمیةالموضوع را که گذشت.

قَضایای مُحیطَه ـ (اصطلاح منطقی)

مراد از قضایان محیطه قضایای کلیه‌است (ش ص ۸۸)

رجوع به قضایا شود

قَضیَّه ـ (اصطلاح منطقی)

قضیه عبارت‌از گفتاری است که محتمل صدق و کذب باشد بدین معنی که با قطع نظراز خبر دهندهٔ آن وبدون توجه بملائم وقرائنی که ممکن است جنبهٔ صدق ویا کذب آنرا ترجیح دهد هیچیك از دو طرف صدق و کذب بسر دیگری برتری نداشته باشند و مراد ازآنکه گویند قضیه گفتاری است قضیه ملفوظه است نه‌قضیه معقوله و قضیهٔ معقوله همان صورت‌ذهنی قضیه ملفوظه است.

رجوع به قضایا شود

(از کشف المراد ص ۵۵ لا ـ ش ص ۶۳ مجموعه دوم ص ۲۶، ۲۳).

قَضیَّهٔ بَسیطه ـ (اصطلاح منطقی)

هر قضیهٔ که متضمن حکم ایجابی به تنهائی یا سلبی فقط باشد و مقید بقید لادوام و لاضرورت ومشروط بشرط‌امکان و غیره نباشد که اشاره بقضیهٔ دیگری مقابل آن‌باشد آن قضیه‌را بسیطه مینامند واگر بوسیلهٔ اضافه کردن قیدی وشرطی منحل بدو قضیه شود که یکی موجبه و دیگری سالبه باشند چنین قضیهٔ رامرکبه مینامند.

(ازش ص ۸لا۸ ـ دستور ج۳، ص ۸۲).

قَضیَّهٔ ثُلاثیَّه ـ (اصطلاح منطقی)

رجوع بقضیهٔ ثنائیه شود.

و رجوع به قضایا شود.

قَضیَّهٔ ثُنائیَّه ـ (اصطلاح منطقی)

هرگاه رابطه میان موضوع ومحمول ذکر نشده باشد مانند «زید، قائم» ثنائیه گویند و اگر رابطه مذکور باشد «زید قائم است» آن قضیه را ثلاثیه نامند.

(از اساس الاقتباس ص ٦٦).

رجوع به قضایا شود.

قَضیَّهٔ جُزویَّه ـ اگر موضوع درقضیه جزوی بوده مانند «بعض انسانها عالمند» چنین قضیهٔ را جزویه گویند موجبه باشد یا سالبه

قَضیَّهٔ حَقیقیَّه ـ (اصطلاح منطقی)

قضیهٔحقیقیه قضیه‌ای است که‌موضوع و محکوم علیه آن اعم‌از موجود در خارج باشد بالفعل یا نباشد و بعبارت دیگر مطلق مصادیق محققة الوجود و یا مقدرة الوجود

(از ش ص ٦٩ ـ دستور ج۲ ص۸۱)

قَضیَّهٔ حَمْلیَّه ـ (اصطلاح منطقی)

قضیهٔ حملیه قضیه‌ایست که حکم بوقوع نسبت درآن مشروط بشرط و مقید بقیدی نباشد.

رجوع به قضایای حملیه شود.

جزء اول از قضیهٔ حملیه راموضوع و جزء دوم را محمول مینامند در مقابل قضیهٔ شرطیهٔ که ثبوت یا نفی نسبت در آن مشروط بشرط و مقید بقیدی میباشد و جزء اول در قضیهٔ شرطیه را مقدم و جزء دوم را تالی مینامند

(از دستور العلماء ج۳ ص ۷۷ ش ص ٦۵، ۱۱٦).

قَضیَّهٔ خارِجیَّه ـ (اصطلاح منطقی)

قضیهٔ خارجیه قضیه‌ای است که

محکوم علیه وموضوع آن موجود در خارج و حکم در آن بر مبنای موضوع خارجی باشد چنانچه گویند. هر آتشی سوزان است.

قَضیَّهٔ دائِمه ـ (اصطلاح منطقی)
قضیه‌ایست که حکم در آن علی‌الدوام باشد نه بضرورت یا بفعل و آن مقابل قضیه ضروریه و ممکنه و وقتیه است.

قَضیَّهٔ ذِهنیَّه ـ (اصطلاح منطقی)
قضیهٔ ذهنیه قضیه‌ایست که حکم در آن بر موضوع و مصادیق ذهنی باشد و بعبارت دیگر ملاک در صحت حمل موضوع ذهنی باشد.

(از دستور ج۳ ص۸۳)

قَضیَّهٔ رُباعیَّه ـ (اصطلاح منطقی)
هرگاه در قضیه هم رابطه و هم جهت ذکرشود رباعیه نامند مانند «زیدبالامکان موکاتب»

(از اساس الاقتباس ص ۱۳۰)

قَضیَّهٔ سالِبه ـ (اصطلاح منطقی)
قضیه‌ایست که حکم در آن بسلب نسبت محمول از موضوع باشد.
رجوع به قضایا شود

(از اساس الاقتباس ص ۸۶)

قَضیَّهٔ شَخصیَّه ـ (اصطلاح منطقی)
هرگاه موضوع درقضیهٔ حملیه شخص بود قضیه را شخصیه نامند مانند «احمد عالم است»

(اساس الاقتباس ص۸۲)

قَضیَّهٔ شَرطیَّه ـ (اصطلاح منطقی)
هرگاه حکم در قضیه بایجاب یاسلب نسبت محمول بموضوع باشد مشروط‌بشرط و قیدی آن قضیه را شرطیه نامند مانند «اگر آفتاب برآید روز موجود باشد»

(از اساس الاقتباس ص ٦٨ ـ ش ص ٩٥).

قَضیَّهٔ شَرطیَّهٔ مُتَّصِله ـ (اصطلاح منطقی) هر گاه حکم در قضیه شرطیه باتصال باشد بوجود مشروط که اگر شرط موجود شود مشروط نیز باتصال موجود شود این قضیه را شرطیهٔ متصله گویند چنانکه در مثال شرطیه.

(ش ص ٦٦).

قَضیَّهٔ شَرطیَّهٔ مُنفَصِلَه ـ (اصطلاح منطقی) هرگاه حکم در قضیهٔ شرطیه بانفصال باشد بانکه منحل بدو قضیه شرطیه دائر مدار نفی والثبات شود مانند این عدد یا زوج است یافرد که اگر زوج باشد فرد نیست واگر فردباشد زوج نیست قضیه را شرطیه منفصله نامند.

(ش ص ٦٦).

قَضیَّهٔ طَبیعیَّه ـ (اصطلاح منطقی)
قضیهٔ طبیعیه قضیه‌ایست که حکم در آن بر نفس حقیقت افراد باشد و بعبارت دیگر موضوع حکم نفس‌طبیعة باشد بدون لحاظ و توجه به کلیت و جزئیت و کل و جزء بودن موضوع، مانند: «انسان خطاء کار است»

(از دستور ج۳ ص ۸۲).

قَضیَّهٔ عَدَمیَّه ـ (اصطلاح منطقی)
و قضیه را که در وی لفظ عدمی باشد عدمیه خوانندمانند بخل، جبن، حقد وشرارت. و باشد که عدمی بر عدم چیزی اطلاق کنند در موضوعی که از شأن آن موضوع وجود آن چیز بود مانند: عمی و سکون وظلمت یعنی عدم ملکه ودر قضیهٔ معدوله هم بعضی از منطقیان گفته‌اند که دلالت او مانند دلالت عدمیه است.

(از اساس الاقتباس ص ۱۰۲).

قَضیَّهٔ کُلیَّه ـ (اصطلاح منطقی)
هرگاه در قضیه لفظ کل ومرادف آن باشد مانند «همهٔ مردم شاعرند» چنین قضیه‌ایرا کلیه خوانند اعم‌از سالبه یا موجبه.
(اساس الاقتباس ص ۸۳).

قَضیَّهٔ مُتلازِمَه ـ (اصطلاح منطقی)
هر دو قضیه از شرطیات که در کم متفق‌اند و در کیف مختلف و در مقدم مشترك ودر تالی متناقض متلازم باشند.
(اساس‌الاقتباس ص۱۱۸)

قَضیَّهٔ مَحْصوره ـ (اصطلاح منطقی)
هر قضیه‌ای که موضوع آن بطورکل یا بعض معین شده باشد محصوره گویند و مسوره نیز گویند وبر چهار قسم‌اند: موجبهٔ کلیه، موجبهٔ جزئیهٔ، سالبه کلیه، سالبهٔ جزئیه.

قَضیَّهٔ مُحیطَه ـ (اصطلاح منطقی)
مراد قضیه محصوره و قضیه کلیه است
(اساس ص ۷۱).

قَضیَّهٔ مُرَکَّبَه ـ (اصطلاح منطقی)
رجوع بقضیه بسیطه شود .

قَضیَّهٔ مُطْلَقه ـ (اصطلاح منطقی)
قضیه مطلقه آن بود که درو هیچ جهت مذکور نباشد چنانکه گویند «ج ب» است که نه ضرورت درو مذکور است و نه دوام و نه امکان و نه شرط و نه قیدی پس جملهٔ قضایا در مطلقه داخلند
(اساس‌الاقتباس ص ۱۳۸).

قَضیَّهٔ مُنْحَرِفه ـ (اصطلاح منطقی)
مصطلح منطقیان چنان است که هر قضیهٔ حملیه را که سور مقارن محمولش باشد منحرفه خوانند و هر قضیهٔ شرطی را که صیغتش بوضع دال بر مصاحبت یا عناد نبود اما مفهوم قضیه اقتضاء مصاحبتی یا عنادی کند منحرفه خوانند
(اساس‌الاقتباس ص ۱۲۶)

قَضیَّهٔ موجِبَه ـ (اصطلاح فلسفی)
مقابل قضیه سالبه است رجوع به قضیهٔ سالبه شود .

قَضیَّهٔ‌موجه ـ (اصطلاح منطقی)
هر قضیه‌ای که جهت در آن مذکور باشد موجه گویند مانند «هر انسانی حیوان است ضرورة» .

قَضیَّهٔ مُهمَلَه ـ (اصطلاح منطقی)
هرگاه موضوع در قضیه نه بطور شخص و نه بطور کل و نه جزو معلوم و مذکور نشده باشد آن قضیه را مهمله خوانند مثل «انسان کاتب است»
(اساس‌الاقتباس ص ۸۳ ـ ش ص ۷۱) .

قَطّ ـ (اصطلاح ادبی) این کلمه‌را در قواعد زبان عرب سه معنی است ۱ ظرف زمان برای‌استغراق ماضی‌ومخصوص به نفی است مانند «ما فعلته قط» و عامه گویند «لاافعله قط» . یعنی ما فعلته فیما انقطع من عمری و این کلمه مبنی است چون متضمن معنی مذومنذ است و مبنی بر ضم است ۲ بمعنی حسب مانند قد و در این صورت مفتوحة القاف و ساکنة الطاء است یقال «قطی، قطك و قط زید درهم» چنانکه گفته می‌شود «حسبی و حسبك زید درهم» ۳ اسم فعل است بمعنی یکفی مانند «قطنی» بنون و قایه چنانکه «یکفینی».
(از مغنی ص ۹۰) .

قِطَار ـ (اصطلاح ذوقی) قطار

نوعیت را گویند .
(کشاف ص۱۲۹۳ ـ اصطلاحات‌فخر)

قطب ـ (اصطلاح عرفانی) قطب کسی است که اهل حل و عقد بوده و از اولیاء الله است و در هر زمانی مورد نظر خداست که طلسم اعظم بدو عنایت فرماید و قطب در عالم وجود بمنزلت روح است در بدن .

مولو گوید :

قطب آن باشد که گرد خود تند
گردش افلاک گرد او بود
او چوعقل و خلق چون اجزای تن
بستهٔ عقل است تدبیر بدن

و قطب غیر از غوث است و قطب را از آن جهت قطب گویند که مدار جهان وجود بر آنست .

و قطب الاقطاب در شهرهای بزرگ برای ارشاد ساکن باشد .
(از کشاف ص ۱۱۶۸)

و بالجمله قطب از مردان خداست‌که ارشاد و هدایت خلق بدو واگذار شده است و مدار متصرفات او از عرش تا فرش است .

شاه نعمت‌الله گوید :

ترکیبات در معنی عرفانی

قُطبُ‌الإرْشاد ـ (اصطلاح عرفانی) مراد قطب الاقطاب است‌که ارشاد وهدایت با اوست .

قُطبُ الأکبَر ـ (اصطلاح عرفانی) مراد قطب الاقطاب است و یا آن باطن محمد است که غوث اعظم هم میگویند و اعلی مرتبت تمام اولیاءالله است .

قُطبِ جُنوبی ـ (اصطلاح عرفانی) مراد عالم ملکوت است .

قُطبِ شِمالی ـ (اصطلاح عرفانی) مراد عالم اجسام است .

قُطبُ المَدار ـ (اصطلاح عرفانی) مراد دل محمد است .

قُطبِ وَحدَت ـ (اصطلاح عرفانی) قطب وحدت معشوق را گویند که چون «افرادکامل» ترقی‌کنند بمقام قطب وحدت رسند یعنی بمقام معشوقی رسند .
(از کشاف ص ۱۱۶۷)

قَطَرْ بُوس ـ (اصطلاح نجومی) ستارهٔ بود در رمح‌العواء .
یعنی واقع در نیزه صورت عواء .
(قطر بوس بفتح قاف و سکون طاء)

قَطع ـ (اصطلاح اصولی، عرفانی ، فلسفی) یکی از مباحث اصولی قطع‌است، قطع در لغت بریدن و نزد قراء وقف است، در اصول علم بواقع را گویند و مقابل ظن است و بدیهی است که بالاترین مرحله همان قطع است و هر گاه مکلف به حکمی قطع پیدا کرد باید پیروی کند و بموجب آن عمل کند زیرا قطع بنفسه طریق بواقع است و طریقیت آن مجعول نیست و آن حجة است فی نفسه و حجة بودن آن مانند حجیت امارات و اصول عملیه و اخبار محفوف بقرائن نیست‌بلکه حجیت واقعی دارد و موجب تنجز تکلیف است ولو آنکه خطا رفته باشد معذورست و در ترک عمل بقطع عقاب است .
(از رسائل ص ۲ ـ ۱۹۳ ـ کفایه ج ۲ ص ۸) .

در اصول رشاد آمده است :

چون قطع بنفسه و با صرفنظر از جعل شارع طریق الی الواقع است لذا متابعت ازآن‌بضرورت عقل‌واجب‌میباشد

و مکلف بمجرد اینکه بوجوب یا حرمت شیئی قطع حاصل نمود بحکم عقل ملـــزم میگردد که بمفاد قطع خود عمل نموده و آن واجب را انجام و یا از آن حرام احتراز جوید .

قطع که بنفسه حجت و اعتبارش من باب طریقیت است گاهی در موضوع حکم مأخوذ گردیده و ازحیث موضوعیت ملحوظ میشود .

بدین توضیح :

حکم شارع گاهی بر نفس موضوع و ماهیت لابشرط آن مترتب میشود یعنی مثلا خود خمر من حیث هو و بالقطع نظر از اینکه متعلق قطع مکلف باشد یا خیر؟ تحریم میگردد ــ در این صورت اگر مکلف بر خمر بودن مایعی قطع حاصل کند این قطع فقط از حیث طریقیت ملحوظ شده و قطع طریقی نامیده میشود ــ لکن گاهی حکم مزبور با این قید بر موضوعی مترتب میشود که آن موضوع متعلق قطع مکلف باشد و مثلا مایعی واجب الاجتناب میگردد که بزعم مکلف و بر حسب قطع وی خمر تلقی شود ــ و بعبارة اخری مایع مقطوع الخمریه و با قید مقطوعیتش حرام میشود نه خمر واقعی ــ در ایـــن صورت اگـــر مکلف بر خمر بودن مایعی قطع حاصل کند این قطع من باب موضوعیت ملحوظ گردیده وقطع موضوعی خوانده میشود

در قطع طریقی شارع نمیتواند مکلف را از عمل بدان منع فرماید زیرا چنین معنی مثالا ناقض اصل تکلیف خواهدشد چنانکه فی المثل لازمهٔ تحریم خمر واقعی آن است که اگر مکلف بوجهی از وجوه بخمر بودن مایعی قطع حاصل نمود باید از آن اجتناب ورزد در صورتیکه اگر عمل بقطع از طرف شارع منع گردد لازمهٔ آن بی اعتبار شدن شارع وعدم وجوب اجتناب از مایع مزبور خواهد بود ــ و همچنین شارع نمیتواند اعتبار آن را محدود و یا مقید بقیودی نموده و مثلا قطع حاصل از طریق خاص را واجب العمل کند بر یدویا اینکه مثلاقطع حاصله ازطریق رؤیا ورمل وجفررا قابل ترتیب اثر بداند ــ چه آنکه همهٔ آنها از حیث طریقیت مساوی هم میباشند و برای شارع تفاوت نمیکند که مکلف آن را از طرق متعارفه تحصیل کند یا ازطریق غیر متعارفه .

ولی در قطع موضوعی باید دید که شارع چه نوع قطع را در موضوع حکـم اخذ فرموده است ؟

اگر مطلق قطع را در موضوع اتخاذ کرده باشد در اینصورت نیز شارع را در نحوه و خصوصیات آن حق مداخله نخواهد بود و مکلف آنرا ازهرطریق و بهروسیله و سببی بدست آورده باشد دربـــاره‌اش حجت میگردد .

مثلا اگر فرض شود که شارع حکم حرمت را برمایع مقطوع الخمریه مترتب کرده باشد در اینصورت قطع مأخوذ درموضوع حکم ــ قطع مطلق است نه قطع حاصل از منابع خاصه ــ و بهمیـــن جهت مکلف از هـــر طریقی بخمریت مایعی قطع حاصل کند آن قطع در باره‌اش حجت و آن مایع نسبت بوی حرام خواهد شد ــ لکـــن اگـــر قطع مخصوصی را در موضوع اخذ نماید مثلا حکم حرمت را بر مایعی مترتب کند که خمریت آن فقط بوسیله طبیب حـــاذق مشخص ومقطوع شوددر اینصورت فقط

قطع حاصل از تشخیص طبیب حاذق حجت گردیده وقطع‌های دیگر بی‌اعتبار میشوند.

کما اینکه در محاکمه و قضاء فقط آن قطعی حجت گردیده که قاضی آن را از طریق اقرار و یا شهادت شهود وادلهٔ قضائیه بدست آورد و یا در مورد افتاء تنها آن قطعی ملاک عمل شده که مفتی آن را از طریق اجتهاد و ادله شرعیه تحصیل نماید . یعنی شارع در این موارد از قطع حاصله از طریق دیگر سلب‌حجیت فرموده است .

پس در مواردیکه قطع خاص در موضوع حکم اخذ میشود بر شارع جائز میگردد که در چگونگی و منشأ و مبنای قطع دخالت نموده و برخی از قطع‌ها را حجت و برخی دیگر را بی‌اعتبار کرده و مکلف را از عمل بدان باز دارد ــ یعنی مثلا قطع مفتی را در صورتیکه از طرق غیر متعارفه حاصل شده باشد در حق‌مقلد غیر معتبر بداند و یا قاضی را از عمل بعلم خود منع فرماید.

(اصول رشاد ص ۲۳۲ ــ ۲۳۰) .

قَطعِ اَسْباب ــ (اصطلاح عرفانی)

قطع اسباب یعنی آنکه بواسطهٔ سفر و هجرت غربت گزینند و علائق زندگی را از خود قطع کنند و بعبارت دیگر قطع اسباب ازدوستان و خویشان و وطن بریدن باشد که بواسطهٔ سفر محقق میشود که از همه علائق بریده و اعتماد ایشان از خلق گسسته گردد و بحق پیوندند و هر اندازه از اسباب انقطاع افته بمسبب الاسباب قربت افتد

(از شرح تعرف ص ۹٤).

قَطّاع ــ (اصطلاح اصولی) کسی را گویند که به کوچکترین دلیلی برای او قطع حاصل شود در مقابل شکاک، عده‌ٔ گویند قطع قطاع را اعتباری نیست.

(از رسائل ص۹)

قَطعِ تَفْصیلی ــ (اصطلاح اصولی)

در مقابل قطع اجمالی است رجوع شود بِعلم اجمالی.

قَطعِ شَرعی ــ در مقابل قطع عقلی است.

(از خزائن ص ٤)

قَطعِ طَریقی ــ (اصطلاح اصولی)

و مراد از قطع طریقی، در اصول قطعی است که خود فی‌نفسه طریق باحکام و واقعیات باشد و چون احکام اولا وبا لذات متعلق بواقعیات است و هر کس واقعیات را احراز کرد باید مطابق قطع خود عمل کند در مقابل قطع موضوعی که قطع موضوع حکم است نه طریق چنانکه گفته شود اگر قطع پیدا کردی که فلان موضوع مسکر است اجتناب کن که مقطوع المسکریت موضوع حکم شده است نه مسکر واقعی مثلا شهود در اموری که شهادت لازم است احراز واقع نمیکنند ولکن ایجاد تکلیف میکند وبالجمله قطع موضوعی قابل جعل است.

(ازرسائل ص ۳)

قَطعِ عَلایِق ــ (اصطلاح عرفانی)

علایق اسبابی است که پای بند عبد شده باشد و اهل سلوك باید از آن علایق رابطهٔ خود را قطع کنند، و دل را بخدا دارند.

(از رسائل ص ۳٦۲)

قِطْعَه ــ (اصطلاح عروضی)

عبارت‌از دو بیت یا سه یا چهار تا

ده‌بیت یا زیادتر بنابر اقوال مختلف است که متحد الوزن و قافیه باشند و مصراع اول قافیه نداشته باشد و گاهی هم ممکن است قافیه‌دار بود و اغلب شاعر در قطعه مطلب و منظوری دارد
(از دره ص ۹۸)

قَطْعَةُ الفَرَس ـ (اصطلاح نجومی)
است و یکی‌از صورتهای کواکب بود و آن شامل چهار کوکب بود که تابع دلفین بو و شبیه کله اسب بود
(از صور کواکب ص ۱۲۰)

القَطْعیَّة ـ (اصطلاح ملل و نحل)
رجوع شود به اثنا عشریة.
گویند پیروان این جمع مدعی امامت نوهٔ امام‌موسی میباشند یعنی موسی‌الرضا.

قَطعیَّةُ الصُّدور ـ (اصطلاح اصولی)
اصولیان گویند قرآن قطعیة الصدور وظنیة الدلالة است و اخبار ظنیة الصدور و قطعیة الدلالة‌اند
(اخبار متواتره)

قَفَزاتُ الضَّبی ـ (اصطلاح نجومی)
عبارت‌از چهار ستارهٔ بود واقع پس پاهای دب اکبر و دو بدو آنها را قفزات الضبی یا جستن آهو گویند.
و بهرحال قفزه از ستارگان دب‌اکبر است که گویند شش ستاره‌اند که واقع بر قدمهای آن میباشند یعنی ستاره ۱۲، ۱۳، ۱٦، ۱۲، ۲۳، ۲٤، این صورت در کتاب صور الکواکب و التفهیم مختلف است و برای تحقیق کامل و چگونگی امر باید به ستارگان دب اکبر مراجعه شود و دور نیست که‌این اختلافات مربوط به دید و نظر رصدیهای مختلف ملل گوناگون باشد.

(رجوع به التفهیم ص ۱۰۱ و صور الکواکب ص ۳۲ و رجوع شود بدب‌اکبر)

قَفیزُ الطَّحان ـ (اصطلاح فقهی)
و نام اجاره آسیا است بقسمتی از آرد و این نوع اجاره و عقد روا نباشد
(از کشاف ص۱۱۸۷)

قَفَس ـ (اصطلاح عرفانی)
مراد تن‌آدمی است، نفس‌اماره است.
انصاری گوید: ای مسکین هرگز ترا آرزوی آن نبود کـه روزی مرغ دلت از قفس ادبار نفس خلاص یابد و بر هوای رضای حق پرواز کند، قفس قالب است، امانت جان مرغ پر او، ارادت افـق او، غیبت منزل او، هرکه که مرغ امانت ازین قفس بشریت بر افق غیبت پرواز کند، کروبیان عالم قدس، دستها بدیدهٔ خویش باز نهند تا از برق این جمال دیده‌هـای ایشان نسوزد،

•

بروبند قفس بشکن که باز آنرا قفس‌نبود
تو دربند قفس مانده چه باز دست سلطانی
(عده ج۸ ص ۱۳۳)

قِلادَه ـ (اصطلاح هیوی و نجومی)
صورت شش ستاره بود از ستارگان صورت رامی که یکی از بـروج دوازده گانـه است، و آن شش ستـاره بصورت قوسی باشند
(از صور الکواکب ص ۲۲۵)

قَلّاش ـ (اصطلاح عرفانی)
قلاش اهل حال را گویند و اهل دل و لاابالی را گویند و کسی که قطع علایق از دنیا کرده باشد.
عراقی گوید.
در میکـده بـا حریف قلاش

بنشین و شراب نوش و خوش‌باش

•

هر که را جام می بدست افتاد
رند و قلاش و می پرست افتاد
دل و دین و خرد ز دست بداد
هر که را جرعهٔ بدست افتاد

•

قلاش وار بر سر عالم نهم قدم
عیاروار از خودی خود براشکنم
عراقی گوید:
من آن قلاش و رند بینوایم
که در رندی مغان را پیشوایم
گدای درد نوش می پرستم
حریف پاکباز کم دغایم
ز بند زهد و قرایی برستم
نه مرد زرق و سالوس و ریایم
ردا و طیلسان یکسو نهادم
همه زنار شد بند قبایم
مگر خاکم ز میخانه سرشتند
که هر دم سوی میخانه گرایم
کجایی ساقیا جامی بمن ده
که یکدم باحریفان خوش برآیم

•

سنائی گوید:
اگر در کوی قلاشی مرا یکبار بارستی
مرا بردل دراین عالم همه دشوار خارستی
گر این ناسازگار ایام با من ناسازگارستی
سرو کارم همیشه با می و درد قمارستی

•

سعدی گوید:
برخیز تا یکسو نهیم این دلق ازرق‌فام را
بر باد قلاشی دهیم این شرك تقوی نام را
هرساعت از نو قبلهٔ با بت‌پرستی میرود
توحید بر ما عرضه کن تابشکنیم اصنام‌را

قَلایِص ـ (اصطلاح نجومی)
یعنی اشتران ماده‌وعبارت‌ازستارگان خردی بود که با صورت دبرانند
(قلایص بفتح قاف)
(از التفهیم ص ۱۰٤)

قَلب ـ (اصطلاح فلسفی، عرفانی و ادبی)
قلب عبارت‌از موجود صنوبریة‌الشکل است و یا لحم صنوبریة الشکل است و یکی از اعضاء رئیسه انسان است و محل تعلق وتصاعد روح بخاری است وموضوع جریان و رسوخ خونست دربدن حیوان و انسان.

شکی نیست که یکی از مهمترین اعضاء حیوان و انسان قلب است که‌مرکز حیات و فعالیت‌های حیاتی حیوان است از این جهت است که حکماء طبیعی گفته‌اند اولین عضویکه در انسان متکون شده‌است قلب است و بعضی گویند کبد است و بعضی گویند روح حیوانی است
(از اسفار ج۳ ص ۳۳، ۱۳٤)

کلمهٔ قلب در ادوار مختلف و نزد افراد و طبقات مختلف معانی متعددی پیدا کرده است

عده از فلاسفه گویند: قلب لطیفه‌ـ ایست روحانی ربانی که متعلق بقلب جسمانی صنوبریة الشکل است
(از دستور ج۳ ص۹۱).

عرفا گویند: روح انسان باعتبار آنکه متحول بین دو وجه است یکی آنکه یلی‌الحق است و مستفیض از حق است و وجهی که یلی‌النفس است قلب گویند
(از کشاف ص ۱۱۷)

قیصری گوید: آنچه را حکما نفس

مجرد ناطقه خوانند اهل‌الله قلب نامند

(شرح قیصری بر فصوص ص ۱۰)

و بالاخره در عرفان روح انسان را باعتبار آنکه متحول بین دو وجه است یکی آنکه «یلی‌الحق» است و مستفیض از حق است و وجهی که «یلی‌النفس» است قلب گویند.

و بیان شده است که قلب اطلاق بر چند معنی شود ۱ لحم صنوبری الشکل که مخصوص تمام حیوانات و بهائم است ۲ لطیفهٔ ربانی کـه متعلق بقلب جسمـانی است ۳ جوهر نورانی مجرد کـه متوسط بین روح و نفس است.

(از کشاف ص ۱۱۷۵)

در مصباح است که قلب برزخ میان روح حیوانی و نفس ناطقه است کـه «بینهما برزخ لا...»

(و از بستان السیاحـه ص ۳۱۳ – مصباح الهدایه ص ۹۸ – شرح قیصری ص ۱۰)

قیصری گوید: آنچه را حکمـا نفس مجرد ناطقه خوانند اهل‌الله قلب نامند.

قلب جوهر مجردی است متوسط میان روح و نفس.

(از حاشیه قشیریه ص ۵)

در شرح کلمات باباطاهر است کـه «القلب میزان الحق».

و گفته‌اند: قلوب ابرار قبور اسرار است یعنی همانطوریکـه قبـر میت را میپوشانند و خارج نمیشود ازآن همانطور هم موقعی که ابرار از اسرار آگاه شوند در دل خود پنهان کرده و آشکار نکنند و کسی بر آنها ره نیابد.

(از دستور العلماء ج۳ ص ۹۵)

و گفته‌اند: دلها سه‌قسم است، قلب منیب، قلب شهید، قلب سلیم.

(از عده ج۷ ص ۱۲۸)

«قلوب الخواص مـن العلماء بالله خزائن الغیب فیها براهین حقه و بینات سره و دلائل توحیده و شواهد ربوبیته، فقانون الحقایق قلوبهم».

در شب‌افروز، از صدف جویند کـه مسکن او است آفتاب رخشان از برج فلك جویند کـه مطلع اوست، عسل مصفی از نحل جویند که معدن اوست، نور معرفت و صفت ذات احدیت از دلهای عارفـان جویند که دلهای ایشان‌قانون معرفت‌است، و سرهای ایشان کان محبت است.

ای جوانمرد، دل عارف بـس هیئت پیرایه‌است که گل در آن کنند، هرچند که گل در پیرایه‌ها کنند تا آتش در زیر آن نکنند، گلاب بیرون نیاید و بوی ندهـد پیر طریقت گفت: آتشی در دل زنند که بی‌دود باشد نه زندگانی این جوانمرد را آخر است و نه آتش ویرا دود، نه‌زندگانی به میخ بقاء دوخته.

(از عده ج۷ ص ٤١٦)

حاتم اصم گوید: «القلوب خمسـة، قلب میت و قلب مریض و قلب غافل و قلب متنبه و قلب صحیح و سالم»

(طبقات ص ۹۷)

ابوالعباس‌بن عطاءگوید : «فی البیت مقام ابراهیم وفی‌القلب اثارالله و للبیت ارکان و للقلب ارکان و ارکان البیت من الصخر و ارکـان القلب معـادن انوار المعرفة»

(طبقات ص ۲۶۷)

وگفته‌اند «دواء القلب خمسة اشياء: «قرأة القرآن بالتدبر و خلاء البطن و قيام الليل و التضرع عند السحر ومجالسة الصالحين»

(طبقات ص ۲۸٦)

و گفته‌اند «ان قلوب بنی آدم کلها بين اصبعين من اصابع الرحمن يقيمه ان شاء و يزيغه ان شاء والميزان بيدالرحمن، يرفع اقواماً و يضع آخرين الى يوم القيمة» .

دیگری گوید : عمارة القلب فی اربعة اشياء فی‌العلم و التقوی والطاعة وذكرالله وخرابه فی اربعة اشياء، الجهل والمعصية والاغترار و طول الغفلة»

(طبقات ص ٤۰۰)

ابوالخير الاقطع گويد: «القلوب ظروف، فقلب مملؤ ايماناً علامته الشفقة على جميع المسلمين و الاهتمام بما يهمهم و معاونتهم بما يعود صلاحه اليهم و قلب مملؤ نفاقاً فعلامته الحقد والغل و الغش والحسد»

(طبقات ص ۳۷۱)

و گويند «فساد القلوب على حسب فساد الزمان و اهله»

(طبقات ص ۵۰۳)

انصاری گوید : قلبها ظرفهای خدا هستند در روی زمین و دوست‌ترین آنها نزد خدا دلی است که صاف‌تر و نازک‌تر باشد .

(از عده ج ٦ ص ۳۷۰)

در هیئت هجدهمین منزل از منازل ۲۸گانهٔ قمر بود و علامت آن ستارایست سرخ رنگ از قدر ثانی با دو ستارهٔ دیگر از دو جانب دیگر او بود که از قدر ثالث‌اند بر خطی مقوس در تحت اکلیل و او را از این جهت قلب گویند که بر محل قلب صورت عقرب بود و دو ستارهٔ طرفین آنرا انياط خوانند

(از بیست باب ملا مظفر)

قلب در اصطلاح اهل عربیت ابدال حرف علة باشد و همزه برخی به برخی دیگر و آن اخص از ابدال است و اطلاق شود برتقديم برخی از حروف بر برخی دیگر که قلب مکان گویند و در اصطلاح اهل معانی عبارت از قرار دادن یکی از اجزاء کلام است مکان دیگر در حال که مفهم صفتی باشد چنانکه بعللی مبتداء، و خبر جای خود را عوض کنند وبعضی اوقات قلب موجب لطف و زیبائی کلام شود و آن اقوی از عکس است و از نوع قلب است «ان اول بیت وضع للناس للتی ببکه» و «ادخلته الخاتم فی الاصبع» و «عرضت الناقة علی الحوض» و از انواع قلب است رد عجز بر صدر.

(از مطول ص ۳۸٤ ـ کشاف ج ۲ ص ۱۱۷۱ ـ تلویح ص ۵۹۱)

و قلب کل .

آنست که جمع کنند میان دو کلمه که یکی وارونهٔ دیگری باشد

عنصری گوید :

بگنج اندرون ساخته خواسته
بجنگ اندرون لشگر آراسته

اوحدی گوید :

خلوتی نیست تا بگریم زار
همدمی نیست تا بگویم راز

وقلب مطلب عبارت است ازواژگونه کردن مطلب یا مضمون بطوریکه مطبوع باشد . مثال :

در پای کوی تو سر میتوان برید
نتوان بریدن از سرکوی تو پای‌ها

•

گیرم که برکنی دل سنگین زمهر من
مهر از دلم چگونه توانی که برکنی

قَلبُ الشُّجاع – (اصطلاح نجومی)
رجوع بفرد شود

قَلبُ العَقرَب – (اصطلاح نجومی)
ستاره بودواقع برصورت عقرب شبیه بقلب

قَلَق – (اصطلاح عرفانی) و قلق عبارت از تحریك شوق است باسقاط صبر و از ثمرات شوق است زیرا موقعیکه شوق قوت یابد بی‌تاب مشود رجوع بفرهنگ مصطلحات عرفا شود .

بعضی گویند : قلب جوهر مجردی است متوسط میان روح و نفس
(اصطلاحات صوفیه خطی و رجوع شود به اسفار ج ٤ ص ۱۲۳ ، ۷۸ – شفا ج ۱ ص ٤٤٥ – مجموعه دوم مصنفات شیخ اشراق ص ۲۰٦) .

قَلَم – (اصطلاح عرفانی) این اصطلاح ماخوذ از قرآن «ن والقلم – والذی علم بالقلم» است و عرفا و فلاسفهٔ اسلامی بکار برده‌اند .

و در حدیث است که «اول ما خلق الله القلم»

قلم در لغت بمعنی خامه است و از لحاظ فلاسفه عرفان‌مشرب اطلاقات متعددی دارد .

سید شریف گوید : قلم عبارت ازعلم تفصیلی است زیرا حروف که مظاهر تفصیل قلمند بطور اجمال و بوجود لفی در مداد موجود است و مادام که در مداد است مجمل است و موقعی که بقلم منتقل شد بواسطهٔ آن تفصیل میاید همانطور که نطفه که ماده انسان است مادام که در پشت انسان است جامع جمیع صور انسان است در مرتبت اجمال و بوجود لفی و موقعی که در لوح رحم منتقل شد تفصیل میاید
(تعریفات ص ۲۰)

صدرالدین گوید : ذات باری تعالی ابتدا جوهر مجردقدسی را آفرید وبتوسط او جوهر قدسی دیگری آفرید و همین‌طور بطور مترتب در کمال و شرف و بالجمله هر یك از عقول طولیه علت وجود موجود عقلی و نفسی دیگر است و از این جهت از هر یك از عقول مجرده طولیه و نفوس و افلاك میتوان تعبیر بقلم کرد و قلم اول که عقل اول باشد ملك مقرب عقلی و قلم اعلی است و بالجمله عقول را باعتبار آنکه واسطهٔ در فیضان صور علمیه‌اند بر نفوس کلیهٔ فلکیه و موجب وجود آنها هستند قلم گویند
(اسفار ج ۳ ص ٦۲، ۹۱ – رسائل صدرا ص ۱۵۰، ۱۵۷، ۲۸۲) .

«فان الذی کتبه القلم الاعلی فی اللوح المحفوظ لایتبدل» (اسفار ج ۲ ص ۱۰۹) «و محلها اللوح والقلم احدهما علی سبیل القبول و الانفعال و هو اللوح بقسمیه والآخر القلم علی سبیل الفعل» (اسفار ج۳ ص ٦۱). اما اللوح و القلم فبیان القول فیها الباری جلت کبریائه اول ما برزمن ذاته و نشأ هو جوهر قدسی فی‌غایة النور و الضیاء والسناء بعدالاول تعالی» . (اسفار ج ۳ ص ٦۲ – و رجوع شود به اسفار ج ۳ ، ۱۰۰، ۱٦٦ – و شرح نهج‌البلاغه ص ۱۳) .

ای از قلم وجود بر لوح عدم
تصویر مکونات را کرده رقم
ازرحمت خودنامه‌سیاهی چومرا
ناامید مکن بعزت لوح و قلم

قَلَمِ اَعلی ـ (اصطلاح عرفانی) مراد عقل اول است «اما القلم الاعلی فالبت فی‌اللوح المحفوظ کل شئی یجری من هذه الاقلام»
(اسفار ج ۳ ص ۱۱۰) .

قَلَندَر ـ (اصطلاح عرفانی) مراد از قلندری تجرید از کونین است وتفرید از دارین .

حافظ گوید :
قلندران طریقت به نیمه جو نخرنه
قبای آنکس که از هنر عاری است
بآستان تو مشکل توان رسید آری
عروج برفلك‌سروری بدشواری‌است
سحر کرشمهٔ وصلت بخواب میدیدم
زهی مراتب خوابی که‌بهزبیداری است

در ریاض است که : قلندر کنایت از صاحب مقام اطلاق است حتی از قیود اطلاقیه

و فرق میان قلندر و ملامتی وصوفی آنکه قلندر تفرید و تجرید به کمال دارد و در تخریب عادات کوشد و ملامتی در کتم عبادات کوشد و صوفی دل او اصلا بخلق مشغول نشود .
(از ریاض العارفین ص ٤۱)

عراقی گوید :
ای رند قلندرکیش می نوش زکس‌منه‌یش
انگار همه کم بیش زیرا که دل درویش
مرهم تنهد بر ریش از غایت حیرانـی
دردین شو وبنشین با خوش‌پسری‌شیرین
شکر زلبش‌میچین تا چند زکفر و دین
گفتم که مگر جستم وز دام بلا رستم
دل در پسری بستم کز یاد لبش مستم
چون رفت دل از دستم چه‌سودپشیمانی
ای ساقی‌مهرانگیز درساغر جانم ریز؟
چون‌مست شوم‌برخیز زان‌طرهٔ‌شورانگیز
در گردن من‌آویز صدگونه پریشانی

•

سنائی گوید :
معشوق مرا ره قلندر زد
زان راه‌بجانم آتش اندرزد
که رفت ره صلاح و دینداری
که راه مقامران لنگر زد

عطار گوید ·
عزم آن دارم که امشب نیم مست
پای کوبان کـوزهٔ دردی بدست
سر ببازار قلنـدر بـر نهـم
پس بیك ساعت ببازم هرچه‌هست
تا کی از تزویر باشم رهنمای
تاکی از پندار باشم خودپرست
پردهٔ پندار می باید دریـد
توبهٔ تزویر میباید شکست
وقت آن آمد که دستی بر زنـم
چند خواهم بود آخر پای بست
ساقیا در ده شرابـی دلگشا
هین‌که‌دل‌برخاست می‌برسرنشست

عراقی گوید :
پسرا، ره قلندر، سزدار بمن نمایی
که دراز ودور دیدم، ره زهدوپارسائی
پسرا، می مغانه، دهی ار حریف مایی
که نماند بیش ما را سر توبهٔ ریایی
قدحی می مغانـه بمـن آر تا بنوشم
که‌دگر نمانده مارا سرزهدو پارسائی
می صاف اگر نباشد بمن آر درد تیره
که زدرد تیره یابد دل ودیده روشنائی

و قلندر و قلاش مرد اهل ترک و تجرید را گویند :

صفی علیشاه گوید :

بشنو اسرار قلندر را مقام دیگر است
وان فنان بعد از بقا در اصطلاح ماستی
باقی بالله باشد مظهر اسم ملك
وین قلندر مالك الملکست و نقطهٔ باستی

عراقی گوید :

در بزم قلندران قلاش
بنشین و شراب نوش و خوش باش
تا ذوق مسی و خمار یابی
باشد که شوی تو نیز قلاش
در صومعه چند خود پرستی
روباده پرست شو چه اوباش

و قلندریه کسانی‌اند که بنظر خلق مبالاتی زیاد ندارند و سعی در تخریب عادات و رسوم کنند و سرمایهٔ حال ایشان جز فراغ خاطر نباشد و اکثار طاعات و نوافل از ایشان نیاید از این جهت مشبه بملامیه‌اند

(مصباح الهدایه ص ۱۲۱).

قِمار ـ (اصطلاح فقهی) یکی از محرمات در دین اسلام قمار است و برد و باخت بطور مطلق را قمار گویند و در قرآن مجید است. «انما الخمر والمیسر.. رجس من عمل الشیطان»

(از الفقه علی . ج معاملات ص ۴۷)

قِمارخانَه ـ (اصطلاح ذوقی) قمار، باختن سر است در راه محبوب و قمارخانه محل اهل دل است و کسانیکه ترک سر کرده‌اند و قدم در راه عشق نهاده و مادام که تو خود را در قمارخانه فناء فی‌الله بکلی در نبازی، فانی مطلق وکامل نشوی.

عراقی گوید :

بقمارخانه رفتم همه پاکباز دیدم
چو بصومعه رسیدم همه یافتم دغائی
بطواف کعبه رفتم بحرم رهم ندادند
که برون درچه کردی که درون خانه آئی
بقمارخانه رفتم همه پاکباز دیدم
چو بصومعه رسیدم همه زاهد ریائی

در قمارخانه کسی که پاکباز بود و کم زن او را عزیز دارند و مقدم شناسند و این معنی اشارت بطریق جوانمردان است که :

«ابدانهم مطروحة فی شوارع التقدیر یطأها کل عابر سبیل من الصادرین عن عین المقادیر»

خود را در شاهراه تقدیر بیفکنند تا در زیر هر خسی پست شوند و از بند هر رنگی بیرون آیند وخود را ناچیز شمرند.

(از عده ج ۵ ص ۲۳۵) .

این رسم قلندری و آیین قمار
در شهر تو آوردی ای زیبا یار

قَمع ـ (اصطلاح اخلاقی) ریشه‌کن کردن هواهای نفسانی است .

رِقّ ـ (اصطلاح فقهی) خالص العبودیه و مذکر و مؤنث درو یکسانست و عبدی است که حریت در او نباشد بوجهی از وجوده

(از کشاف ج ۲ ص ۱۲۲۹) رجوع به عبد قن و مکاتب شود .

قِناع ـ (اصطلاح فقهی) و قناع عبارت از پوششی است که در سر زن به‌پیچند علاوه بر سه قطعه پارچه دیگر (در کفن میت سه قطعه ثوب برای زن و مرد هر دو مشترك است و برای مرد عمامه)

(از شرح لمعه ج ۱ ص ۳۳) .

قَناعَت ـ (اصطلاح اخلاقی) و آن بود که نفس انسان فرا گیرد امور مأکل و مشارب و ملابس و غیر آنرا و رضا دهد بر آنچه سد خللی کند از هر جنسی که اتفاق افتد

(اخلاق ناصری ص ۷۷ و رجوع باخلاق محتشمی ص ۱۳ شود).

و رضا دادن بقسمت است و بعضی گویند ترک کردن آنچه در دست مردم است و بخشش آنچه در دست او است.

قناعت وقوف است بر حد قلت و کفایت و قطع طمع از طلب‌کثرت و زیادت و هر نفسی که بدین صفت متصف شد و بدین خلق متخلق‌گشت خیر دنیا و آخرت و گنج فراغت و غنا یابد و راحت ابدی نصیب او گردد

(از مصباح الهدایه ص ۳۵۰).

ابوتراب نخشبی گوید «القناعة اخذ القوت من‌الله»

(طبقات ص ۱۵۱)

شاه نعمت‌الله گوید: اصل چهـارم قناعت است و قانع آنست که از شهوات نفسانیه و تمتعات حیوانیه پیوسته‌وارسته باشد.

قَنْطَرات ـ (اصطلاح عرفانی)

مراد دنیا و تبعات دنیاامت وگفته‌اند «الدنیا قنطرة الاخرة»

(از عده ج۳ ص ۲۸)

قَنْطُورِس ـ (اصطلاح نجومی)

یکی‌از صور کواکب نیم کرهٔ جنوبی است و بصورت حیوانی بود که از سر تا کمر بمانند انسان است و نیم کرهٔ پائین بمانند اسب است و واقع است بر جنوب صورت میزان، روی او بسوی مشرق و دنب او بطرف مغرب است و شامل ۳۷ ستاره است

(از صور کواکب ص ۳۲۷)

ضبط آن در اکثر موارد قیطورس آمده است وقنطورس وقنطاورس‌وقنطارس هم آمده است.

قُنُوت ـ (اصطلاح فقهی و عرفانی)

و قنوت در لغت طاعت باشد و بمعنی قیام و دعا نیز آمده است و در فقه دعای مخصوص است با وضع خاص بدین‌ترتیب که بعداز حمد و سوره در رکعت دوم دو دست را بالا بـرده در جلـوی صورت و دعاهای مأثوره وسورهٔ قرآن میخوانند وآن در تمام فرائض یومیـه مستحب است و بلکه در نوافل تماماً مستحب است، در قنوت هرنوع دعائی روا باشد و سوره‌های کوچك و بزرك قرآن و آیاتی چند وذکر و دعای مشهور مأثور «سبحان‌الله سبحان الله ویـا لااله‌الاالله الحکیم الکـریم لااله‌الاالله العلی العظیم سبحان‌الله ربـ السموات السبع ورب الارضین السبع و مافیهن ومابینهن ورب العرش العظیم و الحمدالله رب العالمین» است

(از شرح لمعه ج۱ ص۷۱ ـ کشاف ص ۱۱۷٤)

در عرفان قنوت عبارت‌از خشوع و خفض جناح است در مقابل ذات احدیت.

(کشاف ص ۱۱۷).

«القنوت، القیام بآداب الخدمةظاهرا و باطناً من غیره فتور و تقصیر یحذرـ العذاب الموعود فی‌الاخره و یرجوالثواب الموعوده.

صفت قومی که پیوسته بردرگاه الله

در مقام خدمت باشند، بوقت نماز، نهاد ایشان به کلیت عین تعظیم گردد و از خجل گناه همواره با سوز و حسرت باشند.

پیر طریقت گفت: من چه دانستم که پاداش بر روی دوش تاش است من همی پنداشتم که سینه خلعت پاش است، کنون دریافتم که همه یافتها دریافت دوستی لاش است.

(از عده ج۸ ص ۳۹۸).

قَوابِس ـ این اصطلاح اشراقی‌است و مراد از قوابس عناصر اربعه است (از مجموعه دوم مصنفات ص۱۸۸ـ ش ص ۴۲۷، ۴۲۰).

قَوابِلِ سِفْلیَّه ـ (اصطلاح فلسفی) مراد از قوابل سفلیه موجودات‌حسی و اجسام و جسمانیات‌اند که از اشعهٔ سماوی متأثر شده و موالید ثلث بوجود میاید

(رسائل ص۲۵ـ مجموعه دوم‌مصنفات ص ۱۹٦).

قَواعِدِ ثَلاث ـ (اصطلاح فقهی) ضروریات، حاجیات و تحسینیات را گویند.

(از موافقات ج۲ ص ۴۷).

قَواعِدِ کُلیّه

قَواعِدِ عامّه

(رجوع به قاعده والموافقات ج۲ ص ۱۵۳ ـ ج۳ ص ٦٤) ۲شود.

قَواعِد و اَمارات ـ (فقهی، اصولی) منظور قواعد گوناگون و سنت‌ها و عرفیات است. قواعد کلی مأخوذ از شرع و عرف و سنت.

در کلیات حقوقی آمده است.

هر قاعده یا امارهٔ وقتی معتبر است که سبب آن مجهول باشد والا حکم دائر مدار وجود سبب خواهد بود. مثلا اگرخانه از قدیم آب ناودانش بمنزل دیگری جاری بوده باین حالت ابقاء میشود اما اگر از شواهد دیگر ظاهر شود که صاحب خانه بهمسایه خود اجازه داده بود که ناودانش را بسمت خانه او قرار دهد و حال از اباحه و اذن خود عدول نموده دراینصورت وضعیت قدیمی منشأ اثری نبوده و مناط اعتبار نیست.

مثال دیگر ید و تصرف قوی‌ترین امارهٔ ملکیت است مع‌الوصف وقتی‌میتوان بآن استناد نمود که‌سبب آن مجهول باشد اما اگر سبب آن را بدانیم و از شواهد دیگری ظاهر گردد که‌تصرفش مستند باذن مالک یا استیجار از او بوده دیگر بآن اعتمادی نخواهد بود.

(کلیات حقوقی ص ۲۰۳)

قَواعِدِ کُلیِّ اُحکام ـ (اصطلاح فقهی، اصولی)

منظور از قاعده حکم کلی است که باستناد مآخذ احکام بدست آمده است مانند قاعده ید: قاعده تسلیط و غیره.

از اصول امامیه این است که هیچ واقعه نیست که خالی از حکم باشد بلکه برای هر موضوعی ازموضوعات فی‌نفس‌ـ الامر حکمی مقرر گردیده و صاحب شرع حکم جمیع حوادث را بطور عموم یا بطور خصوص مقرر داشته.

پس هر حادثه که احداث شود اگر نص خاصی بر آن یافتیم بآن عمل خواهیم کرد والا باید حکم آنرا از قواعد عمومی که مستفاد از کتاب و سنت و اجماع و

عقل است استخراج کنیم و عمل بقیاس و استحسان و ترجیحات ظنی و مناسبات در مذهب امامیه جائز نیست و این امر موجب تضییق در شریعت نخواهد شد زیرا باب اجتهاد مفتوح است ولکن دردائره محدودی یعنی تا جائیکه مخالف بـا منصوصات و ضروریات از قبیل حرمت ربا و خمر و میسر نباشد.

بلی اگر معالجه مریضی منحصر بشرب خمر باشد شرب خمر برای او مباح است و لکن اباحهٔ شرب برای او در این حال رافع حرمت واقعی آن نبوده بلکـه اختصاص بخصوص این‌مورد خواهدداشت و همچنین خوردن طعام غیر در مـورد اضطرار مغیر حکم واقعی نبوده و فقط رافع عقوبت است نه‌سایر آثار ـ بنابراین شخص مضطر، ضامن مثل یـا قیمت آن خواهد بود.

(کلیات حقوقی ص ٤)

قَوّال ـ (اصطلاح عرفانی)

گوینده و خواننده را گویند که در روش سماع باشد و بسبک قوالی خواندن اصطلاحی است معروف.

قوامِع ـ (اصطلاح عرفانی)

قوامع عبارت‌از موانع انسانست از مقتضیات نفس و طبع و هوی و این قوامع امداد اسماء الهیه‌اند و بالجمله آنچـه مقتضیات طبایع و امیال و شهوات‌نفسانی را قمع میکند.

(اصطلاحات خطی، ث ۸۵٤).

قَواهِر ـ (اصطلاح فلسفی)

شیخ اشراق آنچه را مشائیان عقـل گفته‌اند نور قاهر نامیده است و کلمـهٔ قواهر که جمع قاهر است بطور مطلق بر عقول اعماز طولیهٔ مترتبـه و عرضیـهٔ متکافئه اطلاق شده است و هرگاه با قید سافله ذکر شده است مراد عقول متکافئه است و هرگاه با جمله و قیـد اعلـون «القواهر الاعلون» گفته شده است مراد عقول مترتبهٔ طولیه است بطورکلی انوار مجرده منقسم میشوند بانوار قاهرهٔ اعلون که عبارت‌از طبقهٔ طولیهٔ مترتبه باشند و انوار قاهره صوریه که‌ارباب اصنام‌باشد و عبارت‌از طبقهٔ عرضیهٔ متکافئـه غیـر مترتبه‌اند در طرف نزول و ارباب اصنام نوعیهٔ جسمیه‌اند.

از قواهر سافله تعبیر بقواهر نازله نیز شده است «فالانـوار المجردة تنقسم الی انوار قاهرة اعلون و هی‌الطبقةالطولیة المرتبه و انوار قاهرة صوریة هی‌ارباب الاصنام و فی‌بعض النسخ ذوات الاصنام و هی‌الطبقة العرضیة المتکافئة فی‌النزول و هی ارباب الاصنام النوعیة الجسمانیة.»

(ش ص ۳۵۱، ۳۸۲ و رجوع شودبه مجموعه دوم مصنفات ۱٤۰، ۱٤۷، ۱۷۹).

قَواهِرِ اَعْلون

قَواهِرِ سافِله

قَواهِرِ عالیَه

قَواهِرِ نازِلَه

قَواهِرِ نوریّه ـ (اصطلاحات فلسفی)

بطور کلی سهروردی انوار مجرده‌را بر دوگونه تقسیم میکند یکی انوار قاهره و دیگری انوار اسفهبدیه یا انوار مدبـرهٔ برازخ.

انوار قاهره را نیـز بـر دو سلسله منقسم میسازد یکی قواهر طولی (عقول مفارقه) که نسبت بموجودات دارای‌تدبیر وعنایت هستند تدبیر وعنایتی که‌برخلاف

تدبیر و عنایت انوار اسفهبدیهٔ مؤدی باستکمال آنها نتوان بود

چون حکماء قدیم ایران انوار قاهره طولی را عبارت از منبع اصلی وجود عموم موجودات و انوار قاهرهٔ عرضی را عبارت‌از مبدأ فرعی وجود خصوصی‌اجسام نوعی و طلسمات بسائط فلکی و عنصری میدانستند از این‌رو است که سهروردی دسته اول را بعنوان امهات موجودات و اصول دسته دوم را بعنوان امهات انواع و فروع میخواند

(از رابطه فلسفه.. ص ۳۹ و رجوع به مجموعه دوم منصفات ص ۱۴۷، ۱۷۷، ۲۲۴، ۱۶۶ اِ ـ ش ص ۳۷۳، ۴۹۷ شود).

قُواي اَربَعَه ـ مراد از قوای اربعه قوای نفس نباتی است که‌حرارت، برودت، رطوبت ویبوست باشد «ان القوی الاربعة المفردات التی هی کالرؤساء فهی قوی النفس النباتیة و هی‌الحرارة و البرودة و الرطوبة و الیبوسة و علیها تدور حالات الجسد من الصلاح والفساد»

(اخوان ج۲ ص ۳۲۷)

قُواي ثَلثَه ـ (اصطلاح فلسفی)

مراد از قوای ثلثه قوای متخیلــه، مفکره و حافظه است.

(از اخوان ج۲ ص ۳۲۸).

قُواي حَیوانی ـ (اصطلاح فلسفــی)

مراد از قوای حیوانی قوای محرکه و باعثه و فاعله و مدرکه است.

(از مبدأ و معاد صدرا ص ۱۷۱).

قُواي حَسّاسَه ـ (اصطلاح منطقی)

منظور حواس است. فارابی در باب قوهٔ حاسه و حساسه گوید:

در قوهٔ حساسه نیز رئیسی بود و دایه‌ها و خدامی. حواس پنجگانه بمنزله دایگان‌اند یعنی قوای پنجگانه که محل‌آنها دو چشم، دو گوش و سایر اعضاء است که هریك را عضوی ویژه است که هریك آنچه ویژه است درك میکند و قوهٔ رئیسه آنهــــا قوتی است کــه محل اجتماع فراآورده‌های این پنج قوت است و این قوتها منهیان وخبرچینان آنند که آن‌حس مشترك است. حس مشترك مجمع‌الابحر فراآوردهای این قوی است و بمنزل‌رئیس یا پادشاه حاکم بر همهٔ قوی است.

و بطور کلی فارابی در مورد نفس و قوای نفسانی از خادمه ورئیسه و غیره بیانی دارد که خلاصهٔ آن ذکر میشود.

هنگامی که انسان پدید آمد نخستین چیزی که در او موجود میشود قوتی بود که به سبب آن تغذیه میکند و آنرا قوت غاذیه نامند و بعد از آن قوتی که بواسطهٔ آن ملموسات را احساس کند مانندحرارت و برودت و سایر اینگونه امور وقوتهائی که بوسیله آنها، طعمها، بویها، آوازها، رنگها و همه مبصرات مانـنـد شعاعــات حس میشود. و همراه حواس قوهٔ دیگری حادث میشود که بواسطهٔ آن نزوع بسوی آنچه حس میکند حاصل میشود که او را مشتاق بدان میکند و یا مکروه و بی‌میل ازو.

و بعد از این، قوت دیگـری در او حادث شود کــه بواسطهٔ آن هرچــه از محسوسات در نفس او مرتسم شود پس‌از غیبت از مشاهدهٔ حواس همچنان آنها را حفظ میکند و این قوت، قوت متخیله بود و این قوت است که بعضی از محسوسات را با بعضی دیگر ترکیب کرده و بعضی

را از بعضی دیگر تفصیل [جدا] میکند.

آن نوع ترکیبات وتفصیلات مختلفی که بعضی درست و بعضی نادرست بود و بدین قوت نیز نزوعی بسوی آنچه تخیل میکند مقترن بود و بعد از آن در او قوهٔ ناطقه حادث میگردد، آن قوتی که بواسطهٔ آن او را امکـان تعقل معقولات حاصل میگردد وبواسطهٔ همین قوت است که بین امور زشت و زیبا امتیـاز میدهـــد و از صناعات و علوم بهره‌مند میگردد.

وبدین قوت نیزنزوعی [قوهٔنزوعیه] مقترن بود که او را بسوی آنچـه تعقل میکند گروش دهد.

پس قوت غاذیه دو قسم بود یکی‌از آنها قوت [غاذیه] رئیسه بود و دیگـر قوائی که دایه‌ها و خدام آن بوند.

قوهٔ غاذیهٔ رئیسه ازبین سایر اعضاء بدن در دهن بود و دایه‌ها و خادمان آن در سایر اعضاء بدن پراکنده بوند وهر قوهٔ از جنس دایه‌ها و خدمتگـزاران در عضوی از سایر اعضا کالبدانند.

قوهٔ غاذیه رئیسه بالطبع مدبر سایر قوی بود و سایر قوی خود را متشبه بدان کرده و در کارها و افعال خود از هدفی تبعیت میکنند کـه غرض بالطبع رئیس آنها بود که واقع در دل بود مانند معده، کبد و طحال و آن اعضاء دیگری که خادم اینها بوند. و اعضائی که خادم این قوای خادمه بوند وآن اعضای دیگری که نیـز خدمتگزار اینها بوند

زیرا کبد عضوی است که هم رئیس است و هم مرؤس، مرؤس دل بود ورئیس زهره و کلیه و اعضائی دیگر نظائر آن دو بود و مثانه خادم کلیه و کلیه خادم کبد و کبد خادم قلب‌اند و سایر اعضاء نیز بر همین نسق و وجه بوند.

و در قوهٔ حاسه نیز رئیسی بود و دایه‌ها و خدامی. دایـه‌های آن حـواسی پنجگانهٔ مشهور بنزد همه بود که در دو چشم‌ودوگوش‌ودر سایر اعضاء امور ویژه خو را ادراک میکند، و قوت رئیسه آنها آن بود که محل اجتماع تمام مدرکات به حواس پنجگانه است و بدان مانَد که این حواس پنجگانه همهٔ خبردهندگان‌و منهیان و جاسوسان قوت رئیسه بوند وبدان ماند که اینان اصحاب اخبار او بوند که هریك متصدی جنسی از اخبار باشد و ویـژه اخبار ناحیهٔ از نواحی مملکت بود و قوت رئیسه آنها بسان پادشاهی بود که بنزد او همهٔ اخبار نواحـی مملکت از طرف اصحاب اخبار او گردآید، محل‌قوت‌رئیسه این حواس نیز در قلب بود.

و قوت متخیله را دایه و خدامی‌نبود پراکنده در اعضاء دیگر و بلکه آن یك قوت بود و آن نیز در قلب بود و کار او حفظ محسوسات بود بعد از غیبت از حس. این‌قوت بالطبع حاکم‌بر محسوسات ومتحکم بر آنها بود زیرا همین قوت است که هم بعضی از محسوسات را از بعضی دیگـر تجرید وجدا کرده وهم بعضی دیگرراپیوند داده ترکیب میکند بنوع ترکیبات مختلف که در پارهٔ از آن ترکیبات اتفاق می‌افتد که موافق با چیزهایی بو که محسوس بو و بواسطه حواس دریافتـه میشود و در بعضی مخالف با محسوس بود.

اما قوهٔ ناطقه را از نوع خودش در سایر اعضاء نه خدامی بود ونه دایه‌هائی بلکه نوع ریاست او ریاست فائقه بود بر

سایر قوی یعنی قوت متخیله و قوهٔ رئیسهٔ از هر جنسی که در او هم ریاست بود و هم مرؤست بنابراین قوهٔ ناطقه رئیس قوهٔ متخیله و رئیس قوهٔحاسهٔرئیسهٔ حواس بود و رئیس قوهٔ غاذیهٔ رئیسه بود.

قوهٔ نزوعیه عبارت‌از قوتی بود که بواسطهٔ آن اشتیاق به چیزی یا تنفر و اکراه از چیزی حاصل میشود پس این قوت خود قوهٔ رئیسه بود و اورا خدمتگزارانی بود و این همان قوهٔ بود که ارادهٔ وابسته باو و بواسطهٔ او است زیرا اراده عبارت‌از گروش و اشتیاق به مدرك و یا تنفر و روگردانی از آن بود حال این اشتیاق و توجه ویا ناخوشایندی و تنفر ناشی از احساس و حس بود و یا ناشی از تخیل و یا بواسطهٔ قوهٔ ناطقه بود، که حکم می‌کند در آنها که باید انجام شود و یا باید ترك شود. و نزوع گاه بسوی علم به چیزی بود و گاه بسوی عمل به چیزی حال عملی که به وسیلهٔ همهٔ بدن انجام شود یا به‌عضوی از اعضاء آن و بالاخره نزوعها و گروش‌ها نیز بواسطهٔ قوهٔ نزوعیهٔ رئیسه بود، و اعمال و کارهای بدنی بواسطهٔ قوتهائی بود که خادم قوت نزوعیهٔ رئیسه‌اند واین قوی در اعضایی که آماده مهیای انجام اینگونه کارها و افعال‌اند پراکنده بوند.

که از جمله، اعصاب و از جمله، عضلاتی است که ساری در اعضاء بود آن اعضائی که بوسیله آن افعال و کارهائی که نزوع و گروش حیوان و انسان بسوی آنها است انجام میشود و این اعضاء مانند دو دست، دو پا،، و سایر اعضائی بود که ممکن است که متحرك بالاراده شوند، پس اینگونه قوتها که در اینگونه اعضاءاند همه آلتهای جسمانی و خادم قوهٔ نزوعیهٔ رئیسه‌اند که در قلب است.

و علم به چیزی گاه بوسیله قوهٔناطقه بود وگاه بوسیله قوهٔمتخیله وگاه‌باحساس.

پس هرگاه نزوع و گروش بطرف دانش به چیزی بود که باید بواسطه قوهٔ ناطقه مدرك شود پس فعلی که بوسیلهٔ آن مشتاق‌الیه حاصل می‌شود عبارت‌از قوهٔ دیگری بود در قوهٔ ناطقه که قوت فکریه است و آن قوتی است که فکر و رویت و تأمل و استنباط بآن بود.

و هرگاه نزوع متوجه به علم به چیزی بود که بواسطه احساس مدرك‌شود آنچه بواسطهٔ آن نیل بآن امر حاصل‌میشود مرکب از دو فعل بود یکی فعل بدنی و دیگر فعل نفسانی مثل آنچه رویت آن مورد اشتیاق واقع می‌شود که‌بواسطهٔ بالا بردن پلك‌های چشم و محاذات ابصار خود را بطرف آنچه مشتاق برؤیت آن هستیم حاصل میشود و هرگاه آن چیز از ما دور بود بناچار بسوی او رویم و اگر دربرابر او مانعی بود آن‌را بادست‌های خودبرطرف میکنیم که همهٔ اینها افعال بدنی بود و لکن خود احساس، فعل نفسانی بود وهمین طور است وضع در سایر حواس.

و هرگاه مشتاق‌الیه قوهٔ نزوعیه تخیل چیزی بود این امر از وجوهی چند حاصل میشود یکی آنکه بواسطهٔ فعل قوهٔ متخیله رأساً انجام میشود مانند تخیل امری که متوقع و مورد امید باشد در آینده و یا تخیل چیزی که بگذشته است ویا آرزوی حصول چیزی که قوهٔ متخیله ترکیب کرده است، و بر ساخته اوست. دوم آنچه از

ناحیه احساس چیزی وارد بر متخیلـــه می‌شود. پس از راه این [امر محسوس‌که وارد بر قوهٔ متخیله شده است] امـــری ترسناك و یا مأمول و متوقع متخیل شود یا بواسطهٔ آنچه از فعل قوهٔ ناطقه وارد براو شود پس [در هرحال] قوای‌نفسانی عبارت‌از اینها بوند.

در اتحاد قوی

پس قوهٔ غاذیهٔ رئیسه شبیه مادهٔ قوهٔ حاسهٔ رئیسه است و حاسه صورتی بود در قوهٔ غاذیـه و حاسهٔ رئیسه شبیه مـــادهٔ متخیله صورتی بود در حاسهٔ رئیسه. و متخیلهٔ رئیسه شبیه مادهٔ ناطقـــهٔ رئیسه است

و ناطقه صورت متخیله بـود و او مادهٔ قوای دیگر نبود و بلکه صورت همهٔ صورتهائی بود که متقدم بر آن بود.

و اما نزوعیـه تابع حاسهٔ رئیسه و متخیله وناطقه است بدانسان‌که حرارت حاصل در آتش تابع چیزی است که‌تجوهر نار بدان بود

بنابراین قلب عبارت‌از عضو رئیسه ایست که هیچیك از اعضاء دیگر بدن بر او ریاست ندارند و بدنبال آن دماغ بود زیرا دماغ نیز عضو رئیسه بود و لکـــن ریاست او ریاست اولیه نبود و بلکـــه ریاست ثانویه بود، چه‌آنکـه از یکطرف مرؤس دل بود و از طرف دیگـر رئیس اعضاء دیگر، زیرا وی فی‌نفسه خادم دل بود وسایر اعضاء خادم وی بوند برحسب آنچه مقصود بالطبع قلب بود و مثل دماغ عیناً مثل صاحبخانهٔ انسان بود که خداوند خانه فی‌نفسه باو خدمت کند و سایر اهل خانه بوی، که خدمت هردوبرحسب‌خواست آن انسان بود در هر دو امر.

بدان سان که گویا جانشین و قائم مقام و نایب مناب او بود و تبدیلاتی که در امکان و حوصله رئیس نبود او انجام می‌دهد و او متولی خدمت قلب بـود در شریف‌ترین افعال او.

ازجمله اینکه قلب سرچشمه حرارت غریزی است که از ناحیه او در سایـر اعضاء پراکنده می‌شود و هم اعضاء از ناحیه او مدد گیرند بدین طریق که روح حیوانی غریزی از ناحیهٔ قلب و از طریق رگهای جهنده‌وضوارب دراعضاء پراکنده می‌شود و قلب دائماً از ناحیهٔ آن حرارت غریزی خود بآنها مدد میرساند و بدیـن سبب حرارت غریزی اعضاء همچنان باقی و محفوظ می‌ماند در اینجا کار دماغ این است که حرارتی که باید از راه قلب در آنها نفوذ کند معتدل میکند، تا اینکـه آن مقدار از حرارتی که بهر عضوی از اعضاء میرسد معتدل و ملایم و سازگار با آن عضو شود و این نخستین کار دماغ و نخستین چیزی است کـه بواسطهٔ آن خدمت واقع می‌شود [بواسطهٔ دمـاغ] و شاملترین آنها بود نسبت باعضاء [شامل همهٔ اعضاء می‌شود]

از جمه اینکه در اعصاب دو گونه امور بود یکدسته آنچه آلات و ابزار و دایه‌های قوت حاسهٔ رئیسه بوند که واقع در قلب است و خدمت آنها در این جهت بود که هر یك از آنها عمل احساس ویژه خود را انجام میدهد و دستهٔ دیگر آلات و ابزار اعضائی بوندکه خادم قوهٔ نزوعیه هستند که واقع در قلب است که بواسطهٔ آن، اعضاء را امکان تحرك بحرکت ارادی

حاصل می‌شود .

کار دماغ این است که اولا در جهت امداد باعصاب حس بقلب خدمت می‌کند یعنی آنچه موجب بقا و ابقای قوای آنها می‌شود، آن قوائی که بواسطهٔ آنها به رواضع امکان می‌دهدکه عمل‌احساس ویژهٔ خود را انجام داده و بر آن پابرجا باشند، و ثانیا در جهت امداد باعصاب حرکت ارادی به قلب خدمت می‌کنند، یعنی آنچه موجب بقاء و ابقای قوای آنها می‌شود، آن قوائی که بواسطه آنها برای اعضاء آلی امکان حرکت ارادی حاصل میشود، یعنی آنچه بوسیله آنها بقوت نزوعیهٔ که واقع در قلب است خدمت می‌شود .

زیرا سرچشمهٔ بسیاری از این‌اعصاب یعنی آن سرچشمهٔ که از آن امداد وممدات مبقیهٔ قوای آنها ناشی می‌شود و محفوظ و پابرجا میماند در خود دماغ بود و سرچشمهٔ امدادات بسیاری دیگر از اعصاب در نخاع نافذ در فقار بود و نخاع نیز از طرف بالا پیوسته بدماغ بود و دماغ با مشارکت نخاع نیز باین دسته از اعصاب مدد می‌رساند .

و از جمله اینکه تخیل برای قوهٔ متخیله آنگاه حاصل می‌شود که حرارت قلب بر مقدار محدودی باشد و همچنین تفکر برای قوهٔ ناطقه آنگاه حاصل می‌شود که حرارت قلب بر اندازهٔ محدود و حدی معین باشد و همچنین حفظ و تذکر قوای نفسانی نسبت باشیاء . پس دماغ در اینجا نیز هم در جهت تعدیل حرارتی که بواسطهٔ آن تخیل کار خود را انجام دهد بقلب خدمت می‌کند وهم درجهت تعدیل حرارتی که بواسطهٔ آن فکر و رویت کار خود را بدرستی انجام دهد و هم در جهت تعدیل حرارتی که بواسطهٔ آن حفظ و تذکر کار خود را انجام‌داده جود می‌کند پس‌بواسطهٔ جزئی از دماغ حرارتی که صالح وسازگار برای تخیل بود معتدل می‌شود و بواسطهٔ جزئی دیگر حرارتی که ملایم و سازگار با تفکر بود معتدل می‌شود و بجزء سوم حرارتی که مناسب صالح برای تحقق‌حفظ و تذکر باشد معتدل میشود . زیرا قلب از آن جهت که منبع و سرچشمهٔ حرارت غریزی است گزیری و گریزی ندارد جز آنکه حرارت غریزی موجود در خود را همچنان وافر و نیرومند گرداند تا آنکه زیادتی آن از او جدا شده و به سایر اعضاء فیضان کند

و یا بخاطر اینکه در افاضه کوتاهی نکند و یا اینکه جود و افاضه کند که هر گاه فی‌نفسه چنین نبود اعصاب به قلب حمله کرده حرارت او را می‌ربایند . و چون چنین بود واجب است که حرارت خود را یعنی آن قسمت که باعضاء نفوذ میکند تعدیل نماید و بخاطر اینکه حرارت او فی‌نفسه بر اعتدال لازمی نبود که بوسیلهٔ آن افاضات خاص خود را افاده کند بنابراین و بخاطراین امر دماغ‌بالطبع نسبت به سایر اعضاء حتی در ملموس و لمس بارد و رطب آفریده شده است و در او قوتی نفسانی قرار داده شده است که بواسطهٔ آن حرارت قلب بر اندازه لازم و محدود معتدل می‌گردد .

و چون هم عنصر‌اعصاب حس و هم عنصر اعصاب حرکت بالطبع زمینی بوند و با سرعت قبول جفاف و خشکی می‌کنند در بقاء رطوبت خود محتاج بنرمی خاص

بود که تمدد و تقاصی او را ممکن سازد و نیز اعصاب حس با وجود این محتاج بآن‌نوع روح‌غریزی بودکه‌دراواصلاًاجزاء دخانی نبود و چون روح غریزی جاری و نافذ در اجزاء دماغ براین وضع و حال بود و چون حرارت ناریهٔ قلب مفرط بود بنابراین سرچشمه و منشأ فیضان آن حرارت غریزی که امداد دهنده و حافظ قوای آنها بود در قلب قرار داده نشد تا اینکه با سرعت جفاف و خشکی بدو راه نیابد. تا در نتیجه قوای او تحلیل رفته و باطل گردد و بنابراین سرچشمه این فیضانات و امدادات حرارت غریزی در دماغ و در نخاع نهاده شده است زیرا هر دوی آنها بی‌نهایت رطب بوند تا آنکه از هر یك از آن دو رطوبتی در اعصاب نفوذ کند و اعصاب را بحالت نرمی نگهدارد و بواسطه آن قوای نفسانی آنها باقی و مستدام باشد.

پس بعضی از اعصاب محتاج باین‌امر بود که رطوبت نافذ در آنها مائی، لطیف بالکل و عاری از لزوجت باشد و بعضی بنوع خاص و تا حدودی محتاج بلزوجت بود، آن اعصابی که به رطوبت لطیف غیر لزج نیازمندند، سرچشمه فیضان آنها در دماغ نهاده شده است. ولکن سرچشمه فیضان اعصابی که محتاج به رطوبت لزجه‌اند در نخاع نهاده شده است و آن اعصابیکه محتاج بوند که در آنها رطوبت کمی بود سرچشمه فیضان آنها در پائین مهره‌های پشت و استخوان دنب قرار داده شده است پس بعد از دماغ کبد و بعد از کبد طحال و بعد از آن اعضاء تولید بود.

و هر قوهٔ که در عضوی از اعضاء بود و شأن آن قوت این بود که فعلی جسمانی انجام دهد آن‌نوع فعلی که‌بواسطهٔ آن از آن عضو جسمی جدا شده و بدان جسم دیگر اتصال یابد بالضروره باید یا آن جسم دیگر متصل باشد مثل اتصال بسیاری از اعصاب بدماغ و بسیاری دیگر به نخاع ویا اینکه او را طریق و مسیل ومجرائی بود بدان عضو که آن‌جسم دراو جریان یابد اعم از اینکه این قوت او بود و یا رئیس او بود. مانند ریه، کبد طحال و جز آنها.

و هر قوهٔ که نیازمند و یا شأن آن این بود که در غیر تأثیری نفسانی انجام دهد بالضروره باید بین آن دو مسیلی جسمانی بود مانند فعل دماغ در قلب.

پس نخستین چیزی که از اعضاء کالبد تکوین میابد قلب بود، بعد دماغ، بعد کبد، بعد طحال و سپس سایر اعضاء بدنبال آنها تکوین میابند.

و اعضاء تولیدی (تولیدمثل) ازلحاظ فعل از همهٔ آنها متأخرتراند و ریاست آنها در بدن ناچیز بود همچنانکه بیان خواهد شد از فعل خایه‌ها و حفاظت آنها نسبت به حرارت ذکریت و روح ذکری که هر دو ناشی از قلب بود و از آن بهره‌ور میشوند (در حیوان مذکری که دارای خایه بود) و قوتی که عمل تولید بواسطهٔ آن انجام می‌شود دو بود، بعضی رئیسه بود و بعضی خادمه. قوت رئیسه تولید واقع در قلب است و قوت خادمه آن واقع در اعضاء تولید است. قوهٔ که بواسطهٔ آن عمل تولید انجام می‌گردد خایه بود که یکی ازآن دورا آن مادهٔ که موجب تکوین‌حیوان همجنس حیوان صاحب قوه است تهیه و

آماده می‌کند و آن دیگی صورت آن نوع حیوان را اعطاء می‌کند تا آن ماده متحرك شده و بسوی تحصیل آن صورت حرکت کند تا بدان واصل شده آنرا تحصیل نماید.

پس آن قوتی که ماده را مهیا می‌کند قوت انوثت بود و آنچه صورت را اعطاء می‌کند قوهٔ ذکورت بود. زیرا مؤنث بواسطهٔ همان قوتی که مادهٔ آن را مهیا می‌کند مؤنث بود و مذکر نیز بواسطهٔ آن قوتی که صورت آن نوع را بدو اعطاء میکند مذکر بود یعنی صورت ویژهٔ آن نوعی که این قوت در اوست.

و عضوی که در جهت اعطاء مادهٔ حیوان، بقلب خدمت میکند، رحم بود و آن عضوی که در جهت اعطاء صورت، بقلب خدمت میکند، (در انسان و یا در حیوانات دیگر) عبارت از آن عضوی بود که منی وابسته بآن و متکون در آن بود.

زیرا چون منی وارد در رحم مؤنث شود و در آنجا به خونی برخورد کند که رحم برای قبول صورت انسان مهیا و آماده نموده است در این صورت آن منی به خون قوت و نیروئی اعطاء خواهد کرد که درجهت تحصیل اعضاء انسان وصورت هر عضوی از اعضاء آن ازین خون موجود در رحم بحرکت درمیاید (و بالجمله در جهت بدست آوردن صورت کامل انسان) پس خون مهیا شدهٔ در رحم عبارت ازمادهٔ انسان بود و منی محرك این ماده است تا آن هنگام که صورت انسان در آن تقرر یافته حاصل شود.

و منزلت و موقعیت منی نسبت به خون مهیا شدهٔ در رحم بمنزله و در حکم مایه‌ایست که شیر بواسطهٔ آن منعقد می‌گردد و همانطور که آن مایه‌ها، فاعل انعقاد شیرند و خود نه جزئی از شیر منعقد شده‌اند و نه مادهٔ او میباشند، همین طور است حال منی که خود نه جزئی از جنین و یا علقهٔ منعقد در رحم است و نه مادهٔ او است و همانطور جنین از منی متکون می‌شود که شیر بسته شده از مایه نیز جنین از خون رحم آن طور متکون می‌شود که شیر بسته شده از شیر دوشیده شده و آفتابه از مس.

و آنچه موجب تکوین منی در انسان بود عبارت از وعاءهائی بود که منی در آنها ایجاد میشود و آن عروق ورگهائی بود که واقع در زیر پوست عانه است. که خایه‌ها نیز بنوعی در تکمیل و ایجاد آن امداد میکنند.

و این رگها به سوی مجرایی که در قضیب است نافذ بود تا آنکه از ناحیه این عروق منی وارد در مجرای قضیب گردد و در آن مجرا همچنان جریان یابد تا آنکه وارد رحم شود و بآن خونی که در رحم است مبدأ قوتی اعطا کند که بواسطهٔ آن تغییر یابد تا آنجا که بواسطهٔ آن، اعضاء و صورت هر عضوی حاصل گردد و بالاخره صورت جملهٔ بدن پدید آید.

و منی آلت ذکر بود. پارهٔ از آلات و ابزارها مواصل، و پارهٔ دیگر مفارق و جدا بود. و مثلا دست آلت و ابزار پزشك معالج بود که بواسطهٔ آن معالجت کند و نیشتر ابزار دیگر وی بود که بواسطهٔ آن معالجت کند و دوا نیز ابزار دیگری بود که بدان معالجت کند، پس دوا آلت مفارق بود که پزشك آن هنگام که آنرا بساخت

و کارهای لازم در او انجام داد و بدو قوتی اعطاء نمود که بواسطه آن قوت تن مریض به صحت گراید آن گاه به بدن مریض به پیوندانند پس هرگاه در آن قوتهای لازم حاصل شد از باب مثل در جوف مریض رها کنند و در این صورت تن مریض به طرف تن‌درستی گراید وبدان سو متحرك شود در حالی که ممکن است آن پزشکی که این دارو بساخت و در تن مریض بپیوست غایب و یا حتی مرده بود .

پس‌چنین بود منزلت منی ولکن‌نیشتر آلتی بود که کار خود نکند مگر بواسطهٔ مواصلت پزشکی که آنرا بکار دارد و البته دست پزشك از نوع آلاتی بود که مواصلت و پیوند آن از نیشتر شدیدتر بود، و اما دارو بدین مشابت نبود زیرا خود بواسطهٔ آن نیرویی که پزشك در آن نهاده بود کار خود بکند بدون آنکه آن پزشك را در مواصلت‌های بعدی دخلی بود .

و همین طور است حال منی که آلت قوت مادهٔ ذکریت بود وکار خودرا مفارقة انجام دهد .

و اوعیهٔ منی و خایگان آلت تولیدی بوند که منی را برحم تن میرسانند پس منزلت رگهائی که آلات منی و مکون آن بوند نسبت به قوت رئیسهٔ که واقع درقلب است بمنزلهٔ دست پزشکی بود که بواسطهٔ آن دارو ساخته شده و بدو قوت محرکه اعطاء میشود، آن قوتی که بواسطهٔ آن مریض بسوی تن‌درستی گراید، زیرا این گونه رگهائی‌که قلب طبعاً بکار گیرد آلات و ابزاری هستند که منی به خون موجود در رحم قوتی اعطا می‌کند که بواسطهٔ آن قوتِ خون معدهٔ در رحم متحرك شده بسوی پذیرای همان نوع از حیوان گراید، پس هرگاه آن خون مهیا شده از منی قوتی که بواسطهٔ آن بسوی صورت نوعیه حرکت میکند برگرفت نخستین عضوی که متکون میشود قلب بود و پس از تکوین آن، سایر اعضاء در تکوین خود همچنان منتظر آن قوتهائی می‌شوند که بطور اتفاق در قلب حاصل میشود.

پس هرگاه همراه و بوسیله قوت غاذیه در قلب آن قوتی حاصل شود که بو اسطهٔ آن «مادهٔ» جنین آماه میشود سایر اعضاء تن بر اساس و اوضاع اعضاء مؤنث متکون میشوند.

و هرگاه در قلب قوتی که اعطاء صورت جنین را میکند حاصل شود، سایر اعضاء تن بر اساس اعضاء مذکر متکون میشوند .

پس از آن قوت اعضاء مولدهٔ مؤنث حاصل میشود و از این دیگر اعضاء مولدهٔ مذکر .

سپس باقی و سایر قوای نفسانی [اعضاء قوای نفسانی] در مؤنث همان سان حادث میشود که برای مذکر حادث میگردد .

و این دو قوت یعنی قوت ذکورت و انوثت در نوع انسانی موجود و متفرق در دو شخص جدا بود . اما در بسیاری از نباتات هر دو در یك شخص بالتمام مقترن بود مانند بسیاری از گیاهانی که ازدانه‌ها تولید میشوند که نبات هم مادهٔ آنرا که بذر و دانه بود اعطاء میکند و هم همراه آن قوتی اعطاء میکند که بواسطهٔ آن‌بسوی صورت نباتی متحرك می‌شود .

زیرا در بذر و دانه هم استعداد قبول صورت بود و هم قوتی که بواسطهٔ آن بسوی صورت متحرك می‌شود، پس آنچه استعداد قبول صورت را بآن اعطاء کرده است قوت انوثیت بود و آنچه مبدأ تحرك بطرف صورت را بآن اعطا کرده استقوت ذکریت بود.

در بین حیوانات نیز گاه حیوانی پیدا میشود که بدین وضع میباشد و نیز دربین حیوانات حیوانی یافت میشود که قوه انوثت آن تام و کامل است ولکن قوت ذکورتی ناقص بدان اقتران میابد که تا اندازهٔ کار قوهٔ ذکورت را انجام داده و میگذرد و در این صورت محتاج به معین و کمك خارجی بود تا کار تولید را تمام کند.

مانند حیوانی که تخم میگذارد بنوع «بیض‌الریح» و مثل بسیاری از اجناس ماهیان که تخم میگذارند و تخم خود را در محلی پنهان کرده بودیعه می‌نهند و مذکر آنها بدنبال آنها رفته رطوبتی بر آن تخمها می‌افکنند پس از آنکه رطوبت لازم از ناحیه ذکور بر آنها القاء شد هر حیوانی [ماهی] از آن بوجود آید وگرنه نوع تخمی که از آن رطوبت برگرفت فاسد می‌شود.

و اما آدمی‌زاد چنان نبود و بلکه آن دو قوت در بارهٔ او همواره متمیز در دو شخص بود و هر یك از آن دو قوت را اعضائی ویژه بود که عبارت از اعضای معروف است و در سایر اعضاء و همین طور در قوای نفسانی بجز همین دو قوه، نر و ماده مشترك بوند. و البته دراعضائی که هردو مشترکند. باز هم در مذکر گرم‌تر بود و آن اعضائی که وظیفه حرکت و تحریك دارند، در مذکر نیرومندتر است از لحاظ حرکت و تحریك و از عوارض نفسانی آنچه مایل به قوت و مربوط به نیرومندی بود مثل غضب وقسوت درمؤنث ضعیف‌تر بود و در مذکر قوی‌تر و آنچه مایل به ناتوانی و ضعف و مربوط باین قبیل عوارض و حالات بود مانند رحمت، رأفت، در مؤنث قوی‌تر است، البته این ضابطه مانع از این نیست که در بین مذکرهای انسان و مردان کسی پیدا شود که اینگونه عوارض در او شبیه به‌عوارض مؤنث و زنان بود وبرعکس در جنس‌اناث کسی یافت شودکه عوارض وحالات موجود در او مانند عوارض و حالات مذکر و مردان بود لکن در هر حال باین گونه اوضاع و عوارض است که در نوع آدمی زاد مردان از زنان ممتاز و جدا میشوند.

و اما در قوهٔ حاسه و متخیله و ناطقه اختلافی ندارند. پس از ناحیه اشیاء خارجی رسوم محسوسات در قوای حاسهٔ که رواضع ودایه‌های حس مشترك‌اندحادث می‌گردد و سپس همه این رسوم محسوسات با اختلاف اجناسی‌که دارند ومدرك بانواع حواس پنجگانه‌اند در قوای حاسهٔ رئیسه [حس مشترك] حاصل می‌شوند و جمع می‌شوند واز این محسوسات حاصله دراین قوت رسوم متخیلات در قوهٔ متخیله حاصل می‌شود و در آنجا بعد از غیبت و پنهان شدن از حواس و مباشرت حواس همچنان باقی و محفوظ می‌ماند پس قوت متخیله به دلخواه در آنها تحکیم میکند، گاه بعضی را از بعضی جدا کرده و بعضی را با بعضی بانواع بسیاری از ترکیبات بطور

بی‌نهایت ترکیب میکند که بعضی درست و بعضی نادرست است .

در قوای ناطقه نفسانیه

و آنچه پس از این باقی می‌ماند این است که رسوم اصناف معقولات در قوهٔ ناطقه مرتسم شود .

معقولاتی که در شان آنها است که در قوهٔ ناطقه مرتسم شوند چند نوعند بعضی از نوع معقولاتی میباشندکه در ذات خود عقول ومعقولات بالفعل‌اند وآنها موجودات مجرد و مبری ازماده‌اند و بعضی معقولاتی هستند که در ذات و جوهر خود معقول بالفعل نمی‌باشند مانند سنگ و نبات و بالجمله هر امری که جسم و یا در جسم ذو ماده بود و همچنین خود ماده وهرچیزی که قوام او بماده بود زیرا اینگونه امور نه عقول بالفعل‌اند و نه معقولات بالفعل .

واما عقل انسانی پس آنچه‌درنخستین امر بالطبع برای او حاصل میشود عبارت از هیاتی بوددر ماده که مهیای قبول‌رسوم معقولات بود بنابراین، آن بالقوه عقل بود و عقل هیولانی بود و نیز بالقوه معقول بود و سایر چیزهای دیگر که در ماده بود ویا خود ماده ویا امور ذوات ماده بود و ممکن بود که معقول بالفعل شوند و با این وصف در ذات در جواهر آنها نیز این امر نبود که از قبل خود معقول بالفعل شوند و در جواهر آنها امری که کفایت کند که خود به خود معقول بالفعل شوند نبود و نیز نه در قوهٔ ناطقه ونه در آنچه که‌طبع آنها بآنها اعطاء کرده است کفایتی نبود که از قبل خود عقل بالفعل شوند و بلکه در اینکه عقل بالفعل شوند محتاج بامر دیگری بوند که آنها را از قوت به فعل آورد .

و آن گاه عقل بالفعل شود که معقولات در او حاصل شود . و معقولات بالقوه آن گاه معقولات بالفعل گردند که بالفعل معقول عقل گردند و این کار محتاج بـه چیزی دیگر بود که آنها را از قوت بـه مرحلهٔ بالفعل منتقل کند و آن فاعلی که آنها را از قوت بفعل آرد ذاتی بود که جوهر او عقل بالفعل بود و مفارق از ماده بود زیرا این جوهر مفارق همان عقلی بود که به عقل هیولانی یعنی آن عقل هیولانی که بالقوه عقل بود چیزی اعطاء کند که بمنزلهٔ صورتی بودکه آفتاب به بصر اعطاء میکند زیرا منزلت آن نسبت بـه عقل هیولانی همان موقعیت آفتاب است به بصر زیرا بصر قوت و هیاتی بود در ماده وقبل از آنکه بالفعل مبصر واقع شود بالقوه مبصر بود و رنگها قبل از اینکه دیـده شوند بالقوه مبصر و مرئی بوند پس در جوهر قوهٔ باصرهٔ که در چشم است خود به خود کفایتی نبود که بالفعل بصرگردد و همین‌طور در جوهر رنگها خود به خود کفایتی نبود که مرئی و مبصر بالفعل‌شوند زیرا آفتاب به بصر ضوئی اعطاء میکندکه بواسطهٔ آن استضائت یابد و به رنگها نیز ضوئی بخشد که بواسطهٔ آن استضائت‌یابند و مبصر شوند پس بصر بواسطهٔ ضوئی که از خورشید استفاده میکند مبصر وبصیر بالفعل میشود و الوان نیز بواسطهٔ همان ضوء مستفاد مبصر و مرئی بالفعل میشوند پس از آنکه مبصر و مرئی بالقوه بوده‌اند .

پس حال و وضع این عقل بالفعل نیز چنین بود که به عقل هیولانی چیزی افاده و اعطاء میکند کـه معقولات را در او

مرتسم میکند. پس منزلت آن چیز مرتسم نسبت به عقل هیولانی بمنزلهٔ ضوء است نسبت به بصر.

وهمانطورکه بصر بواسطهٔ خودضوء، آن ضوئی‌که سبب بینائی او است می‌بیند. و نیز آفتابی که خود سبب ضوء است بواسطهٔ بصر بعینه می‌بیند و بواسطهٔ آن اشیائی را که بالقوه مبصر و مرئی‌اند و بدین ترتیب مبصر و مرئی بالفعل او میشوند، همین طوراست حال عقل هیولانی که بواسطهٔ آن چیزی که منزلتش نسبت‌به آن عیناً بمنزلت ضوء است نسبت به‌بصر، خود آن چیز را [خودش را] تعقل میکند ونیز عقل هیولانی بواسطهٔ آن‌عقل بالفعلی را که خود سبب ارتسام آن چیز در عقل هیولانی بود تعقل میکند و بواسطهٔ همان چیز است فیض عقل بالفعل در عقل هیولانی که معقولات بالقوه بالفعل میشوند و خود نیز بعد از اینکه عقل بالقوه است عقل بالفعل میشود.

وفعل این عقل مفارق، درعقل هیولانی شبیه فعل آفتاب است در بصر و از این جهت است که او را عقل فعال نامند. (همان عقل بالفعل مفیض).

و مرتبت او نسبت باشیاء مفارقهٔ که ذکر شد منهای سبب اول مرتبه‌دهمین است و عقل هیولانی را عقل منفعل هم مینامند و هرگاه از ناحیهٔ عقل فعال در قوهٔ ناطقه آن چیزی یا آن‌فیض که‌منزلتش نسبت بآن بمنزلت ضوء بود نسبت به بصر حاصل شود در این هنگام از محسوساتی که در قوهٔ متخیله است و در آنجا محفوظ است معقولاتی در قوهٔ‌ناطقه حاصل میشود.

و این معقولات حاصلهٔ در قوهٔ‌ناطقه همان معقولات اولیه‌ایست که همهٔ مردم در آن مشترک‌اند مثل اینکه «مقادیر مساوی با چیزی واحد با یکدیگر مساوی بونده» معقولات اولیه مشترکه پس سه قسم‌اند: یك قسم آنچه اوائل هندسه علمی بود و قسم دیگر اولیاتی که ادراك زشت و زیبای اموریکه انسان بایه انجام دهد موقوف بر آن بود. و قسم سوم اولیاتی که بکار برده شده و مورد عمل قرار میگیرد تا بوسیله آنها علم باحوال و مبادی و مراتب موجوداتی حاصل شود که شأن آنها این است که مورد عمل انسان نباشد. مثل علم بآسمانها و سبب اول و سایر مبادی دیگر و آنچه درشأن آنها است که ازین مبادی حادث شوند.

هنگامیکه برای انسان این گونه معقولات بالفعل حاصل گردد بالطبع و قهراً او را تأمل و رویت و ذکر و شوقی به استنباط حاصل میشود یا نزوع و شوقی بسوی معقولات خود و پارهٔ از مستنبطات خود حاصل می‌کند و یا کراهتی از آنها در او حاصل می‌آید.

و نزوع انسان بطرف مدرکات خود بالجمله عبارت از ارادهٔ او بود، پس هر گاه این نزوع ناشی از احساس یاتخیل بود باسم عام خود یعنی کلمهٔ «اراده» نامیده میشود و هرگاه ناشی از رویت و یا قوهٔ ناطقه بود فی‌الجمله «اختیار» نامیده می‌شود. و این نوع نزوع که اختیار نامیده میشود تنها در انسان‌یافت میشود و از خصائص او است و امانزوع ناشی از احساس یا تخیل در سایر حیوانات نیز حاصل می‌شود و حصول

بمعقولات اولی برای انسان عبارت از استکمال اول او بود و این نوع از معقولات بخاطر این در انسان نهاده شده است که انسان در جهت نیل بکمال اخیر خود بکار گیرد و مورد عمل قرار دهد .

و سعادت انسان عبارت از همین بود و آن سعادت عبارت از صیرورت و انتقال و تحول نفس بود در کمال وجودی خود بدان مرتبتی که در قوام خود محتاج بماده نبود و این امر باین بود که تا آنجا کمال یابد که از جملهٔ موجودات مفارق و مبرای از ماده گردد.

و از جملهٔ جواهر مفارقه شود و بر آن احوال همچنان و دائماً باقی و استوار بماند جز آنکه با همهٔ این اوصاف رتبت آن فرودتر از رتبت عقل فعال بود. و وصول بدین مقام بواسطهٔ افعال ارادی میسر است آنگونه افعالی که پارهٔ از آنها افعال فکری بود و پارهٔ دیگر افعال بدنی و چنین نیست که این مقام بواسطهٔ هر نوع فعلی که پیش آید حاصل گردد و بلکه بافعال محدود و مقدر خاصی حاصل‌شود. آن افعالی که ناشی و حاصل از هیات و ملکات مقدر و محدود بود زیرا پارهٔ از افعال ارادی خود مانع از وصول به سعادت بود .

و سعادت عبارت از چیزی است که خود لذاته خیر و مطلوب بود و از اموری نیست که بطور مطلق یا در وقتی ازاوقات مطلوب بالغیر و وسیلهٔ وصول به چیزی دیگر بود و اصولا ورای آن چیز دیگر بزرگتر و مطلوبتر از او نبود تا ممکن باشد که انسان بواسطهٔ آن بدان رسد، و آن افعال ارادی که آدمی را در وصول به سعادت سود رساند عبارت از افعال زیبا بود و هیآت و ملکاتی که اینگونه افعال از آنها صادر می‌شود فضائل بوند واینگونه هیآت و افعال و ملکات نیز خیرات‌اند و لکن نه بالذات و بخاطر خود و بلکه از آن جهت خیراتند که وسیله وصول به سعادت‌اند و در مقابل افعالی که مانع از وصول به سعادت بود شرور بود و آنها افعال زشت و ناپسند بود. و هیآت و ملکاتی که اینگونه افعال ناشی از آنها بود، نقائص و رذائل و پستی‌ها بود.

پس قوت غاذیه بدان جهت در انسان آفریده شده است که ببدن انسانی خدمت کند و حاسه و متخیله بدان جهت آفریده شده‌اند که هم به بدن انسان و هم به‌قوهٔ ناطقهٔ وی خدمت کنند و نتیجهٔ خدمت این سه قوت به بدن نیز بازگشت به قوهٔ ناطقه و عاید بدان شود زیرا قوام قوهٔ ناطقه نخست ببدن بود .

قوت ناطقه دو قسم بود: قوت ناطقه عملی و قوت ناطقهٔ نظری.

قوت ناطقهٔ عملی بدان جهت آفریده شده است که خادم قوهٔ ناطقهٔ نظری بود و قوهٔ ناطقهٔ نظری برای آن آفریده نشده است که خادم چیزی دیگر بود بلکه برای این آفریده شده است که انسان بواسطهٔ آن به سعادت رسد .

و همهٔ این قوتها مقرون به قوت نزوعیه بود و قوت نزوعیه خادم حاسه و خادم متخیله و خادم ناطقه بود و قوای خادمهٔ مدرکه را ممکن نبود که خدمت و کار خود را بدرستی انجام دهند مگر بواسطهٔ قوت نزوعیه . زیرا احساس و

تخیل و رویت به خودی خود و بدون آنکه شوق و اشتیاق به آنچه احساس یا تخیل و یا دانسته می‌شود مقترن شود کافی در فعل خود نبوند. زیرا اراده عبارت از این بود که انسان بواسطهٔ قوت نزوعیه بسوی مدرک خود گروش و تشوقی یابد وتشوقی حاصل کند.

پس هرگاه بواسطهٔ قوت نظری علم به سعادت حاصل کرد و آنرا غایت ونتیجهٔ کار خود قرار داد و بواسطهٔ قوت نزوعیه اشتیاقی بدان حاصل کرد. و بواسطهٔ قوت اندیشه آنچه باید مورد عمل قرار گیرد تا بواسطهٔ آن (عمل بدان) و به کمك متخیله و حواس نیل بدان حاصل شود استنباط کردو سپس بوسیلهٔ آلات قوهٔنزوعیهاقدام بانجام آنگونه افعال نمود آنگاه است که افعال آدمی همه خیر و زیبا بود ولکن اگر سعادت را نشناخت و یا دانست و آن را غایت مشتاق الیه خود قرار نداد و بلکه چیزی دیگر را جز آن [آنچه فی‌الواقع سعادت است] غایت قرار داد و بواسطهٔ قوت نزوعیه بدان امر اشتیاق و گروش حاصل کرد و بواسطهٔ قوت رویت آنچه باید مورد عمل قرار گیرد تا بواسطهٔ آن [عمل بدان] و به کمك حواس و متخیله وصول بدان ممکن گردد استنباط کرد و سپس بواسطهٔ آلات قوت نزوعیه آنگونه افعال را انجام داد در این صورت همهٔ افعال انسان [این انسان] شر و نازیبا بود.

(رجوع بترجمهٔ آراء اهل مدینه فاضله ترجمه نگارنده ص ۱۸۲ ـ ۲۰۰)

قوای خادمه ـ (فلسفی، اخلاقی)
رجوع بقوای حساسه و حاسه وقوا شود.

قوای خمس ـ مراد از قوای خمس حواس خمس است رجوع به حواس خمس شود

(اخوان ج ۲ ص ۳۲۸).

قوایِ رُوحانی ـ مراد قوای پنجگانه باطنی است که حواس خمس باطنی گویند
(رسائل ج ۲ ص ۳۴۹).

قُوایِ رَئیسَه ـ (فلسفی، اخلاقی)
رجوع به قوای حساسه شود.

قُوای سَبع ـ (اصطلاح فلسفی) مراد از قوای سبع متعاونـه کـه منشأ افعال جسدانیه‌اند قوای جاذبه، ماسکه، هاضمه، دافعه، غاذیه. مصوره و نامیه است.
(اخوان ج ۲ ص ۳۲۹).

قُوایِ طَبیعی ـ (فلسفی)
منظور نیروهای متوافق و متضاد ارکان و موالید است و نیز آثار و خواص طبایع ارکان‌اند که‌البته اخوان‌الصفا ازآن آثار و خواص انواع و موالید گاه بنام نفوس جزئیه از آنها یاد کرده‌انه
(رجوع‌شود برساله‌پنجم ازجسمانیات ص ۱۳۰)

قوایِ ظاهِری ـ (اصطلاح فلسفی)
مراد حواس خمس جسمانی و ظاهره است در مقابل قوای باطنی
(از مبدأ و معاد صدد ص ۱۷٤).

قُوایِ فَعّالَهٔ سَماوِیَّه
قُوایِ فَعّالَهٔ فَلَکیَّه
(اصطلاحات فلسفی) مراد قوای‌فعاله افلاك است که موجب حرکات و تبدلات و فعل و انفعالات ارضی و پدید آمدن موالید ثلث است
(شفا ج ۲ ص ٦٤٢ ـ رسائل صدرا ص ۲۱۰).

قُوایِ نَباتی ـ (اصطلاح فلسفی) قوای

نباتي عبارتند از غاذیه، نامیه، جاذبه، دافعه، ماسکه و مولده

(از اسفار ج ۱ ص ۱۷)

قُواي كَواكِب ـ (نجوم و تقویم) .

ارباب نجوم و تقویم گویند قوای کواکب سه گروه‌اند نوع اول ذاتی است که کوکب در خطی باشد از خطوط خود مثل اینکه کوکبی در نطاق چهارم باشد که صعود در افلاك گویند ودوم عرضی‌است که کوکبی مثلا در اوتاد باشد یا در مقابل الا و تاد یا اینکه ناظر بطالع باشد

سوم سعادت است که کوکبی بنظر دوستی ناظر بکوکب سعد باشد

(از بیست باب ملا مظفر)

(از اسفار ج ۱ ص ۱۷) .

قُواي نَفْسِ نَباتي ـ (اصطلاح‌فلسفی) رجوع شود به قوی و

(اخوان ص ۱۹۵) .

قُوَّت ـ لفظ قوت باشتراك لفظی بر معانی متعدد اطلاق میگردد :

الف ـ قوت مقابل ضعف و آن امری است که بواسطهٔ آن حیوان میتواند اعمال و افعال دشواریرا انجام دهد .

ب ـ مبدأ امکان حصول چیزی چنانکه گویند : نطفه قوت انسان است و یا انسان را قوت کتابت است .

ج ـ مبدأ تغییر و حرکت اعم از آنکه فعل باشد یا انفعال .

د ـ مبدأ غیر منفعله شئی یعنی «ما یکون الشیء غیر متأثر عن متقاوم»

هـ ـ صورت نوعیه را باعتبار مبدأیت آثار قوت نامند

و ـ مبدء صدور فعل را قوت نامند «کون الحیوان بحیث یصدر عنه الفعل اذا شاء ولا یصدر اذا لم یشاء» و قوت باین معنی ضد عجز است

(کشاف ص ۱۲۳۰ ـ تفسیر ص ۱۶۲۹، ۵۸۲، ۱۱۹۶، ۱۲۷۴، ۱۶۰۳، ۱۴۴۰، ۳۸۱ ـ اسفار ج ۱ ص ـ ۳۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۲۲) .

شیخ الرئیس گوید: قوت ابتداء بمعنی قدرت بوده است و بعد بمعنای لازمه قدرت که امکان یعنی جواز فعل و ترك باشد استعمال شده است

(از شفا ج ۲ ص ۴۶۹، ۴۶۰).

صدرالدین گوید: قوت گاه اطلاق میشود بامری که مبدأ تغییر در چیزی‌باشد از آن جهت که چیز دیگر است اعم از آنکه فعل باشد یا انفعال و گاه اطلاق میشود بر چیزیکه بواسطهٔ آن جایز است فعلی یا انفعالی حاصل شود و آن قوت مقابل فعل است و امکان استعدادی است «القوة قد یقال لمبدأ التغییر فی شئی آخر من حیث هو آخر سواء کان فعلا اوانفعالا و قد یقال لما به یجوز ان یصدر عن‌الشئی فعل او انفعال وان لایصدر و هی‌التی یقابل الفعل اعنی الامکان الاستعدادی بالمعنی الذی سبق ذکره و قدیقال لشئی غیر متأثر عن متقاوم و یقابله الضعف ثم قوة المنفعل قدیکون قوة علی امور کالشمعه وقدیکون قوةالشئی علی‌امرواحد کقوة الفلك علی‌الحرکة الوضعیة اوامور محدودة او غیر متناهیة» (رسائل ملاصدرا ص ۱۳ ـ رجوع شود به تهافت التهافت ص ۲۲۴ ـ رسائل ابن رشد ص ۲۷) .

قُواي نَفْساني ـ (فلسفی) رجوع بقوای حساسه شود.

قُوت ـ (بضم قاف و سکون واو

اصطلاح عرفانی) قوت غذای عاشق بود از دریافت جمال قدم که ادراک صحیح کس بدان محیط نشود .

(کشاف ص ۱۱۷۵) .

قُوَّةِ إجماعیَّه ـ (اصطلاح فلسفی)

مراد از قوت اجماعیه ارادهٔ جازم است که اجماع بطور مطلق هم نامیده‌اند و آن ارادهٔ قوی مسبوق بشوق است .

(از شفا ج ۱ ص ۳٤۸، اسفار ج ٤ ص ۵۹) .

قُوَّتِ إدراك ـ (اصطلاح فلسفی)

رجوع بادراك و مصنفات بابا افضل ج ۱ رسالهٔ ۱ ص ۲٤ شود.

قُوَّتِ إلهی ـ (اصطلاح فلسفی) مراد فیض حق تعالی و افاضهٔ او بموجودات عالم است

(تهافت التهافت ص ۱٦۲) .

قُوَّةِ إنطِباعیَّه ـ (اصطلاح فلسفی)

مراد قوت نفس حیوانی است

(اسفار ج ۳ ص ۱۷۰).

قُوَّةِ باصِرَه ـ (اصطلاح فلسفی) رجوع به حواس خمس ظاهری شود .

قُوَّةِ جاذِبَه ـ (اصطلاح فلسفی) قوتی است که مواد غذائی را از برون جسم رونده بسوی درونش کشد و بالاخره مواد غذائی را جذب کند

(رسائل زکریای رازی ص ۲۱۸ ـ اخوان ج ۳ ص ۱۹۵) .

این اصطلاح هم به صورت جاذبه و هم به صورت جذب در رسائل اخوان‌الصفا به معنی نیروی جاذبه معروف آمده است و منظور قوتی استکه زمین را در وسط فضا همچنان استوار نگهداشته است ایشان گویند در سبب وقوف زمین بین فضا چهار قول است، یکی اینکه قوهٔ جذب که درتمام اطراف و جهات یکسان است زمین را در فضا معلق نگهداشته دوم اینکه قوهٔ دفع که باز در تمام جوانب مساوی است این عمل را انجام میدهد سوم‌اینکه جاذبهٔمرکز همهٔ اجزاء زمین را بسوی خورشید میکشد چون مرکز زمین مرکز فلك است قول چهارم اینکه خداوند برای هر یك از اجسام و افلاك و کواکب و عناصر محلی خاص معین کرده است

قُوَّةِ حافِظه ـ (اصطلاح فلسفی)

رجوع به حافظه و حواس خمس باطنی شود

قُوَّةِ حَیوانیَّه ـ (اصطلاح فلسفی)

قوای حیوانیه بر دو قسمند : محرکه و مدرکه. رجوع شود به نفس حیوانی و مدرکه و محرکه.

(تهافت التهافت ص ۵٤۳).

قُوَّةِ خیالیه ـ (اصطلاح فلسفی) در تحت عنوان کلمه خیال بیان شد که صدر الدین شیرازی گوید: قوهٔ خیالیه انسان منفصل الوجود از انسان است و در موقع تلاشی بدن باقی بود. و بدن خود راتصور میکند و آن انسان مدرك او انسان‌مقداری است و متشکل به هیأتی است که در دنیا بوده است و بالاخره خیال منفصل همان بدن محشور در آخرت است. رجوع به خیال شود (مشاعر ص ۱۳٤، ۱٤۷ ورجوع شود به تفسیر آیه نور صدرالدین) .

قُوَّةِ دافِعه ـ (اصطلاح فلسفی) قوت دافعه قوتی است که اشیاء ناموافق را از جسم دور کند و از درون سوی برون‌راند یعنی آنچه موافق جسد نباشد دفع کند و موافق را بقوهٔ غاذیه سپارد و غاذیه آنرا

همسان آن جسم کند و باوی پیوندد.
(از اخوان ج ۳ ص ۱۹۵) .
قُوَّةِ ذائِقه - (اصطلاح فلسفی) رجوع شود به حواس خمس ظاهری .
قُوَّةِ سامِعَه - (اصطلاح‌فلسفی) رجوع شود به حواس خمس ظاهری .
قُوَّةِ شامَّه - (اصطلاح‌فلسفی) رجوع شود به حواس خمس ظاهری .
قُوَّةِ صِناعیَّه - (اصطلاح فلسفی) قوت صناعیه ملکه ایست که نفس را در اثر ممارست بر کاری حاصل شود .
(از کشاف ج ۲ ص ۴۷۲).
قُوَّةِ شَوقیَّه - (اصطلاح فلسفی) بابا افضل گوید : نوع مردم را بیرون از این قوتها که یاد کرده شد قوتی دیگر هست که بدان اصل همه جانوران انباز است و جانور بدان جانور و زنده بود. تمام او نفس حیوانی و او را دو قوت است: یکی قوت شوقی و خواستاری و دیگری قوت آگهی و یابندگی، اما قوت شوقی و خواستاری آنکه منشأ زندگی و سرچشمهٔ حیات حیوان است و حرکت جانور ازو بود و روح حیوانی ازو زاید و خزانهٔ حیات حرکت دل است از اندام جانور و از اندامها بهره یابند هر اندامی بهرهٔ
(مصنفات ج ۱ رسالهٔ ۱ ص ۱۵) .
قُوَّتِ شَهوانی - (اصطلاح فلسفی) و قوت شوق و ارادت را دو چاکرند فرمانبردار یکی قوت شهوانی بهیمی که جانوران بدان خواستار چیزهای موافق و جویای غذای لایق باشند دوم قوت غضب و طبیعت سبعی که جانور بدو ناموافق‌را دور کند و براند و نفس رویاننده باهمهٔ حشم وخدم زیرفرمان قوت شهوانی جانور بود .
(از مصنفات ج ۱ رساله ۱ ص ۱۵).
قُوَّة عاقِله - (اصطلاح فلسفی) قوت عاقله عبارت از قوتی است روحانی و مستقل بالذات و غیر حال در جسم که از آن تعبیر بنور قدسی و نفس ناطقه وعقل نظری و عاقله مطلق هم شده است .
(اسفار ج ۱ ص ۲۹۲ - کشاف ص ۱۲۳۳ - اخوان ج ۳ ص ۱۴۹) .
قُوَّة عَقلیَّه - (اصطلاح فلسفی) مراد نفس ناطقه و قوت مفکره است.
رجوع بقوت عاقله شود .
قُوَّة عامِله - (اصطلاح فلسفی) قوت عامله قوتی است در انسان که مبدء حرکت و تحریك برای انجام افعال جزئیه است بر مبنای فکر و شعور یا حدس و این قوت را عقل عملی و قوت عملیه هم نامیده‌اند (شرح منظومه ص ۸۶) و رجوع به عقل عملی شود .
قُوَّتِ عَمَلی - (اصطلاح فلسفی) نفس ناطقه را دو جنبه است: یکی قوت عملیه که وجه نفس است ببدن که مبدء تحریك بدن برای اعمال و افعال جزئیه خارجیه است و دیگر قوت نظریه که از شأن آن ادراك صور کلیهٔ مجرده است
(شفا ج ۱ ص ۲۹۱). رجوع به عقل عملی شود .
قُوَّةِ غاذِیَه - (اصطلاح فلسفی) قوت غاذیه کیفیتی است در جسم که‌موجب تبدیل جسمی به‌جسمی دیگر میشود «جنبند مردم را بیرون از قوت طبیعت جسم قوتی دیگر است از پرورنده و بر او رندهٔ اوبرای پرورش وتدبیر اسباب بقای اورا یك چند از آنکه جسد مردم گذرگاه آفات

گنرنده است» .

(از دستور ج ۳ ص ۹۵ ـ اخوان ج ۳ ص ۱۹۵ ـ اسفار ج ٤ ص ۲۱) .

در جوع بقوای حساسه شود

قوّهٔ غَضَبیّه ـ (اصطلاح فلسفی) رجوع به قوت شهوانی و غضب شود .

قوّتِ فِعلی ـ (اصطلاح فلسفی) قوت فعلی آن حالتی است که اندر فاعل بودکه از وی شاید که فعل از فاعل پدید آید چنانکه حرارت آتش در مقابل قوت منفعلی که آنحال بودکه بسبب وی چیزی پذیرای چیزی بودچنانکه اندرمردم پذیرای صورت و قوت فعلی دوگونه بود

(از دانشنامه بخش الهیات ص ٦۱ـ ٦۳ـ مصنفاتِ بابا ج۱ رساله ۱ ص ٢٤).

قوّهٔ قُدسیّه ـ (اصطلاح فلسفی) قوت قدسیه قوتی است مودع در نفس که بدون تعلم و آموختن مبدأ فیضان صور معقولات از عقل فعال میباشد و این قوت مخصوص باولیاء الله است و آنرا قوت حدسی هم نامیده‌اند و آن اعلی مرتبت قوت و شدت استعداد عقل هیولانی است

(از شفا ج ۱ ص ۳٦۲ ـ اسفار ج ۱ ص ۲۹٦) .

قوّهٔ قَریبَه ـ (اصطلاح فلسفی) کیفیت و استعداد قریب به فعلیت را قوت قریبه نامند مانند استعداد حاصله و موجوده در کاتب که مهیای کتابت باشد که او را قوت قریبه کتابت نامند درمقابل قوت بعیده که استعداد کودك برای کتابت باشد و بالجمله قوت قریبه قوتی است که با منفعلش فاصله نداشته باشد و نیازی بقوت محرکه دیگری نداشته باشد چنانکه نطفه برای انسان شدن دارد .

(از شفا ج ۲ ص ٤۷۲ ـ اسفار ج ۱ ص ۱۵۸) .

قوّهٔ لامِسَه ـ (اصطلاح فلسفی) رجوع به حواس ظاهری شود .

قوّهٔ ماسِکَه ـ (اصطلاح فلسفی) قوت ماسکه قوتی است در نبات که مواد جذب شده را در جسم بازدارد و نگهدارد (از اخوان ج ۳ ص ۱۹۵) .

قوّهٔ مُتَخَیِّلَه ـ (فلسفی، منطقی) فارابی قوهٔ متخیله را حد فاصل بین حساسه و ناطقه میداند رجوع بقوای حساسه و خیال شود .

قوّهٔ مُحَرِّکَه ـ (اصطلاح فلسفی) در محل‌خود (اجماع ومقدمات عامه فعل) بیان شده است که هر فعلی بدنبال مقدماتی انجام میشود که هر یك از آنها در صدور فعل جزء الاثرند و پس ازتکمیل آن‌مقدمات فاعل فعل را انجام میدهد و بهر حال قوت مودعه در عضلات که محرك فاعل بطرف فعل است قوت محرکه و عامله گویند. و علت فاعلی را قوت محرکه‌گویند و علت غائی و باعثه را نیز قوت محرکه گویند، میل طبیعی اجسام را نیز قوت محرکه گویند و قوت‌های مدرکه راقوتهای محرکه خدم و حشم‌اند

قوّهٔ مُدرِکَه ـ (اصطلاح فلسفی) هر یك از قوای پنجگانه باطنی بنوبهٔ خود قوت مدرکه‌اند و قوت مفکره را نیز بالاخص قوت مدرکه گویند

(تهافت التهافت ص ۳۰٤ و ۵٦۱).

رجوع بادراك شود .

قوّهٔ مُستَرجِعَه ـ (اصطلاح فلسفی) قوت ذاکره را قوت‌مسترجعه مینامند رجوع

بذاکره و ذکر شود.

(اسفار ج ۱ ص ۲۲٤).

قوت و لاقوت ـ (اصطلاح فلسفی) از اقسام کیفیات استعدادیه قوت ولاقوت است و آنرا سه نوع است: ۱ـ استعداد شدید انفعالی مانند ممراضیت و غیره که لاقوت گویند ۲ـ استعداد شدید عدم‌انفعال مانند صلابت و غیره ۳ـ استعداد شدید بر فعل مانند مصارعت و غیره و این دو قسم را قوت گویند.

(اسفار ج ۲ ص ۳٤).

قوة مصوّره ـ (اصطلاح فلسفی) شیخ الرئیس گوید: قوت مصوره عبارت از قوت خیال است و آخرین مرحله‌ایست که محل استقرار صور محسوسات است و طرف آن به حس مشترک است و حس مشترک آنچه را از راه حواس بدست‌آورده است بقوهٔ مصوره تحویل میدهد

(شفا ج ۱ ص ۳۲٤).

و بمعنای دیگر آن قوت منشأ تولید و صورت جسد باشد و یکی از قوای فعاله است که اجساد را صورت دهد جاذبه و هاضمه و دافعه و غاذیه و مولده و مصوره جمله حشم و اعوان و فرمان بران نفس رویاننده (نباتی) اند و او فرمانده ایشان

(از مصنفات بابا افضل ـ اخوان ج ۳ ص ۱۹۵).

قوة مفکّره ـ (اصطلاح فلسفی) یکی از قوای پنجگانه

قوة ناطقه ـ (فلسفی) رجوع بقوای حساسه شود

قوة نامیه ـ رجوع بقوت مولده و منمیه و (اخوان ج ۳ ص ۱۹۵) شود.

قوة نزوعیّه ـ قوت‌نزوعیه قوتی‌است که موجب اشتیاق به شیء و کراهت از آن میشود و آن یکی از قوای رئیسه حیوان و انسان است «و هي التي تشتاق الى الشيء و تكرهه فهی رئیسة و لها خدم و هذه القوة هي‌التي بها تكون الارادة فان‌الارادة هي نزوع الى ما ادراك و عن ما ادراك اما بالحس و اما بالتخيل و اما بالقوة الناطقة»

(آراء اهل مدینهٔ فاضله ص ۷۲ ـ رسائل ابن رشد ص ۸۷).

قوّت نظری ـ در زیر عنوان عقل عملی و نظری بیان شد که فلاسفه قوای انسان را بر حسب تقسیم اولیه دو قسمت کرده‌اند قوت و عقل نظری و قوت و عقل عملی و عقل نظری خود مراتبی دارد بنام عقل هیولانی، بالملکه، بالفعل وبالمستفاد و عقل عملی نیز مراحلی دارد.

(اخلاق ناصری ص ۵۷ ـ مجموعه دوم مصنفات ص ۲۷٦ و ۲۸۲) و رجوع شود به عقل عملی و نظری.

قوة هاضمه ـ (اصطلاح فلسفی) قوت هاضمه قوتی است که اجزاء موافق از مواد جذب شده را شایسته جسد کند

(اخوان ج ۳ ص ۱۹۵). رجوع به قوت منمیه شود.

قوة وهمیّه ـ (اصطلاح‌فلسفی) رجوع به وهم و واهمه شود.

قوس‌النّهار ـ (اصطلاح هیئوی و نجومی) و آن قوسی بود از دایرهٔ مدار آفتاب بر فوق زمین مابین دو نقطهٔ مشرق و مغرب آنها و قوسی که بین آن دو بود در تحت زمین قوس‌اللیل گویند و بالاخره قوس نهار کوکب قوسی بود از دایرهٔ‌که مدار آن بین دو نقطهٔ مشرق و مغرب آن

بود در فوق ارض و قوسی که بین آن دو بود در تحت زمین عبارت از قوس لیل کوکب بود .

پس قوسی بود مرئی در بالای افق و قوس‌اللیل آنچه در زیر افق است .

(رجوع شود به رسائل اخوان رساله سوم ص ۹۰) .

و البته کلمهٔ قوس بطور مطلق نام دیگری بود از رامی که نخستین کوکب آن صورت را نصل گویند

قوس قزح – (اصطلاح فلسفی) در زیر عنوان کلمهٔ قوس قزح در دستور العلماء آمده است . این کلمه مرکب بترکیب اضافی است و در بعضی از کتب قوس و قزح بواو نوشته شده است و در کتاب کنزاللغة است که قوس اسم کوه است و معنای قوس قزح یعنی قوسی‌که از پشت کوه ظاهر میگردد و سبب تکوین آن انعکاس شعاع خورشید در اجزاء رطبهٔ هوائیه است و آن دائره‌ایست که در موقع بارش و یا ابری در جهت افق دیده میشود و آنرا رنگها مختلف است و متلون است.

(شفا ج ۱ ص ۲۶۲، ۲۶۵ – دستور ج ۳ ص ۱۲۰) .

القَولُ بالمُوجَب – (اصطلاح بدیعی) و آنست که صفتی در کلام غیر کنایه از امری باشد و متکلم آنرا در سخن بیاورد و کنایه از امری دیگر قرار دهد چنانکه در این آیه «یقولون لئن رجعنا الی المدینة لیخرجن الاعز منها الاذل ولله العزة و لرسوله وللمؤمنین» ودر کلام منافقین‌اعز کنایه از خودشان و اذل کنایه از مؤمنان است که خداوند در رد آنها عزت‌راصفت غیر منافق قرار داده است و ازین قبیل است

ربانی گوید :

گفت خوابت هیچ میآید بچشم
گفتم آری تا به‌بینم روی تو
گفت رفتی سوی باغ و بوستان
گفتم آری بشنوم تا بوی تو
گفت میشاید تو را زنجیر و بند
گفتم آری حلقهٔ گیسوی تو

(از ابدع ص ۳۳۶ – ۳۳۷)

قونویّه – (اصطلاح عرفانی) فرقه از متصوفه به شیخ صدرالدین محمدبن اسحق قونوی منسوب است و قونیه از شهرهای روم (آسیای صغیر) است ومولانا جلال الدین مولوی و حسام الدین چلبی و شمس تبریزی و بسیاری از مشایخ از آنديارند .

گویند که مولانا به مجلس شیخ صدر الدین درآمد. شیخ سجاده خود را بایشان داد ولی مولانا نپذیرفت و گفت بقیامت چگویم اگر چنین بی‌ادبی کنم. شیخ گفت سجاده‌ای که ترا نشاید مرا نیز نشاید و سجاده بیکسوی افکند و فرمود:

لوکان فینا للاهوته صورة
هی انت لا انني ولا اتردد

و نیز شیخ صدرالدین در حق مولانا گفته است: خوانسالار فقر محمدی اوست و ما نیز بطفیل وی ذوق کنیم...

(از طرائق الحقائق – ج ۲ – ص ۱٦۱) .

قولِ جازِم – (اصطلاح منطقی) قضیهٔ که مفید یقین باشد قول جازم و برهان خوانند

(اساس‌الاقتباس ص۳٤۲ – مصنفات بابا ج ۲ ص ۳۸) .

قَـولِ شارِح - (اصطلاح منطقی) معلومات تصوری بدیهی که موجب وصول به مجهولات تصوری است معرف و قول شارح نامند.

(دستور ج ۳ ص ۱۲۰).

قَهّار - (اصطلاح کلامی و عرفانی) ذات حق است باعتبار صفت قهاریت که اوست، قهار بالاستحقاق.

(از تفسیر حدائق ص ۶۰۶).

قَهْر - (اصطلاح عرفانی) قهر از عبارات اهل الله است که از روزگاران خود بیان کنند و مراد از آن تأیید حق باشد بفناء کردن مرادها و بازداشتن‌نفس است از آرزوها «موانتاهر فوق عباده».

و مراد از لطف تایید حق باشد ببقاء سر و دوام مشاهدت و قرار حال اندر درجت استقامت تا حدی که گروهی گفته‌اند که کرامت از حق حصول مراد است.

در شطحیات است: وضع قدم بر دوزخ تجلی قرب قدم حدوث را فعل او، نعت او صفت اوست. صفت او ذات اوست، واحدی است من جمیع الوجوه از قهر به قهر تجلی کند، قهرم قدم عین کنه است، بر قهر فعل غالب شود، تا قهر فعل از قهر قدم پر کند؟ تأیید حق است بفناء کردن مرادها و بازداشتن نفس آرزوها چنانکه لطف تأیید حق باشد ببقا عمر و دوام مشاهدت و قرارحال اندر درجت استقامت تا حدی که گروهی گفته‌اند که کرامت از حق حصول مراد است

(از شطحیات و کشف المحجوب ص ۴۹۳).

قَهْقَری - (اصطلاح بدیعی) و نثر یا نظمی را گویند که اگر از کلمهٔ آخر شروع کرده معکوس نمایند نظم یا نثری دیگر بدست آید صحیح اللفظ والمعنی مانند «الجفاء ینا فی‌الوفاء که میشود «الوفاء ینا فی الجفاء» سلمان گوید: باحسان توئی حاتم برفعت توئی کسری، بفرمان توئی آصف ببرهان توئی عیسی.. که ممکن است گفته شود عیسی توئی به برهان ....

(از ابدع ص ۳۳۵).

قِیادَت - (اصطلاح فقهی) عبارت از سعی و کوشش برای جمع میان دو محرم برای جماع است و این شغل از گناهان کبیره است.

(از شرح لمعه ج ۲ ص ۲۹۴).

در معتقدالامامیه آمده است:

هر که مردی را با زنی یا با کودکی جمع کند. یا دو زن را از برای فجور جمع کند، هفتاد و پنج تازیانه لازم بود، اگر مرد باشد یا زن، آزاد باشد یا بنده، سر او ببایند تراشیدن و در شهر مشهور گردانیدن. و با زن نیز این معامله کردن. و اگر بار دوم همین کند؛ حدش بزنند، و از شهرش بیرون کنند. و اگر سوم بار رجوع‌کند؛ روایت‌کرده‌اند که حدش بزنند. و اگر چهارم باشد؛ توبه بر وی عرضه کنند. اگر قبول نکند؛ ویرابکشند. و پنجم بار بکشند بی‌آنکه ازو توبه خواهند.

(معتقدالامامیه ص ۴۹۹)

قِیاس - (اصطلاح منطقی‌واصولی) در منطق قیاس گفتاری است مرکب از دو یا چند قضیه که تسلیم بآن موجب

تسلیم و پذیرش قول دیگر میباشد که نتیجهٔ آنست.

خواجهٔ طوسی در تعریف قیاس گوید: قیاس قولی باشد مشتمل بر زیادت از یک قول جازم چنانکه از وضع آن قولها یا لذات قولی دیگر جازم معین بر سبیل اضطرار آید مثال «هر انسان حیوانست و هر حیوان جسم است نتیجه هر انسان جسم است»

(اساس الاقتباس ص ۱۸۶).

صدق قیاس مستلزم صدق نتیجه بود وکذب نتیجه، مستلزم کذب قیاس اما از کذب قیاس کذب نتیجه لازم نیاید و نه از صدق نتیجه صدق قیاس چه این لازم عامتر از ملزوم است.

پس بسیار بود که قیاس کاذب بود و نتیجه صادق نه بر آن وجه که صدق آن نتیجه مستفاد از آن قیاس باشد بلکه بر آن وجه که آن نتیجه فی نفس‌الامر صادق بود.

(اساس‌الاقتباس ص ۲۹۸ و رجوع به اخوان ج ۳ ص ۴۱۷ ــ تفسیر ص ۳۴۳ شود).

شیخ‌الرئیس گوید: قیاس بر دوقسم است: یکی قیاس فی‌نفسه که مقدمات آن فی نفسه صادق بود و اعرف از نتیجه باشد نزد عقلاء و فی نفس الامر هیأت ترکیبی آن و دیگری قیاسی که مقدمات آن نزد متکلم صادق باشد ولو آنکه فی نفس الامر صادق نباشد ویا آنکه فی‌نفس‌الامر صادق باشد ولکن عرف از نتیجه حاصله از آن نباشد.

(از شفا ج ۲ ص ۵۴۵).

شهاب الدین سهروردی در باب قیاسات بیانی دارد:

هر قیاس حداقل مرکب از دو قضیه خواهد بود زیرا اگر در قیاسات یکی از قضایای آن خود به تنهائی همهٔ نتیجه را عیناً در بر داشته باشد اینگونه قیاسات، شرطی میباشد که در هر یك از دو فرض وضع «مقدم» و رفع «تالی» برای بدست آمدن نتیجهٔ مطلوب نیاز به قضیهٔ دیگر باشد که همان مقدمهٔ دیگر خواهد بود و بناچار دو مقدمه پدید میاید، اینگونه قیاسات استثنائی خواهد بود.

و هر گاه یك قضیهٔ قیاس مناسب با یك جزء مطلوب باشد و یکی از دو جزء مطلوب را در بر داشته باشد ناچار باید قضیهٔ دیگری باشد که مناسب باجزء دوم باشد یعنی پارهٔ دوم نتیجه را در بر داشته باشد و آن قضیه مقدمهٔ دیگر قیاس خواهد بود وبدین ترتیب دومقدمه بوجود میاید و اینگونه‌قیاس، قیاس‌اقترانی‌خواهد بودوبدین‌نام خوانده میشود زیرا هریك‌از دو جزء مطلوب مندرج در یکی از دو مقدمه میباشد

و همانطور که هر قیاس حداقل مرکب از دو قضیه است و کمتر از آن نتواند باشد، یك قیاس از بیش از دو قضیه مرکب نمی‌شود زیرا مطلوب را بیش از دو جزء نمی‌باشد و هر گاه در قیاسات اقترانی هریك از دوقضیه مناسب با یك جزء مطلوب باشد و یکی از دو جزء آنرا در بر داشته باشد ممکن‌نیست که مقدمهٔ سومی و یا جزء سومی بدان افزوده و ضمیمه شود و جایی برای‌پیوند قضیهٔ سوم نمی‌باشد.

در قیاسات شرطی در نوع استثنائی

آن تنها بآن مقدمهٔ که استثناء انجام میگردد قیاس کامل تحقق می‌پذیرد.

ولکن جایز است که قیاسات متعدد و بسیاری باشند که همه مثبت و پایدار کنندهٔ دو مقدمه یك قیاس باشند و باید دانست که هر قضیهٔ که جزء قیاس شود مقدمه نامیده میشود . و درقیاس اقترانی ناچار باید هر دو مقدمهٔ آن در یك امر مشترك باشند و آن امر مشترك را حد اوسط نامند و هر یك از موضوع و یا محمول آن دو مقدمه را حد نامند.

و حد اوسط که مشترك در هر دو مقدمه است بناچار باید یامحمول دریکی از آن دو مقدمه و موضوع در آن دگر باشد و یا موضوع در هر دو و یا محمول در هر دو و از این فروض خالی نباشد.

و بجز حد اوسط یعنی دو طرف‌دیگر قیاس را دو طرف نتیجه گویند.

و نتیجه همیشه پس از حذف حد اوسط از ترکیب دو طرف دیگر حاصل میشود و بناچار باید حد اوسط در نتیجه گیری حذف شود.

هرگاه حد متکرر یعنی حد اوسط موضوع مقدمهٔ اول و محمول مقدمهٔ دوم باشد «سیاق» بعید بوجود میاید که بسیار دور از ذهن است که قیاس بودن آن از لحاظ و توجه به خودش دریافته نمی‌شود و بنابراین این شکل رااز ضروب منتجه بیرون کردیم.

و «سیاق» تام و کامل از اقترانیات همان سیاقی است که حد اوسط محمول‌در «مقدمهٔ اول و موضوع در مقدمهٔ دوم باشد .

و در اینجا دقیقهٔایست اشراقی در سلب ـ

بدانکه فرق و امتیاز بین سلب آنگاه که در قضیهٔ موجبهٔ معدوله باشد و آنگاه که در قضیهٔ سالبه محصله باشد یعنی آن گاه که سلب قطع کننده و برطرف‌کننده نسبت ایجابی باشد این است که در نوع و قسم اول یعنی موجبهٔ معدوله صحیح نیست که موضوع آن معدوم باشد و حمل بر معدوم شود زیرا در قضیهٔ موجبه‌ثبوت موضوع ضروری است و محمول چنین قضیهٔ باید حمل بر امری ثابت شود اثبات را امری ثابت باید بر خلاف قسم دوم که نسبت و حمل منفی جایز است که حمل بر امری غیر ثابت و منفی شود.

لکن این‌فرق و امتیاز تنها درقضایای شخصیه است نه در قضایای محیطه و محصورات دیگر .

زیرا هرگاه بگوئی «کل انسان هو غیر حجر» و یا بگوئی «لاشئي من الانسان بحجر» در هر دو نوع قضیه یعنی قضیهٔ اول که موجبهٔ معدوله است و قضیهٔ دوم که سالبهٔ محصله است حکم بر یك یك از افراد موصوف بانسانیت شده است نهایت آنکه موجبهٔ معدوله مشتمل بر دوعقد حمل است یکی حمل عنوان موضوع بر آن و دیگر حمل محمول ولکن سالبهٔ بسیطه از عقد حمل محمول عاری است لکن محمول به حمل وصف عنوانی موضوع میباشد و بنابراین ناچار باید همهٔ افراد موصوف بانسانیت متحقق و موجود باشد اعم از خارج یا درذهن تا درست باشدکه‌موصوف به وصف حمل عنوانی شوند

و چون در قضایای محصوره بین سالبهٔ بسیطه و موجبهٔ معدوله از اینجهت

یعنی لزوم وجود موضوع فرقی نیست بنابراین در تمام قضایای محصوره محیطه باید حرف سلب جزء موضوع یا محمول قرار گیرد تا آنکه تنها یك نوع قضیه باقی بماند و آن قضیه موجبهٔ محیطه باشد و این کار را برای این کنیم که اشتباهی در نقل اجزاء قضیه در مقدمات قیاسها حاصل نشود و اما اینکه چرا حرف سلب را اصولا از قضیه حذف نمیکنیم بدین جهت است که حرف سلب نیز یکی از اجزائی است که در قضیه بودن قضیهٔ سالبه مدخلیت دارد و چنانکه بیان شد سلب خود جزء تصدیق است در اینگونه قضایا و اگر برداشته شود قضیه ناقص خواهد شد وبنابراین حرف سلب را جزئی از قضیهٔ موجبه قرار میدهیم یعنی بعنوان جزء موجبه ذکر میکنیم نه بطور مطلق بعنوان یکی از اجزاء قضیه زیرا پیش از این بدانستی که ایجاب امتناع ما را از ذکر سلب ضروری بی‌نیاز میگرداند ونیز بدانستنی که سلب و ایجاب قضیهٔ ممکنه یك‌سان میباشد موجبهٔ آن منقلب به سالبه و سالبهٔ آن منقلب به موجبه میگردد .

سیاق اتم یعنی شکل نخستین را یك صورت و یك ضرب از ضروب نتیجه‌دهنده بیش نمی‌باشد و آن یك‌ضرب و یك‌صورت این است که گفته شود «کل ج ب بتة» و «کل ب ا بتة» که نتیجه دهد «کل ج ا بتة» مطابق قواعد و اصول ما هر گاه مقدمه جزئی باشد ناچار باید آنرا مستغرقه نمائیم مانند این قیاس که گوئی «بعض‌الحیوان ناطق» و«کل ناطق ضاحك» که باید مطابق قاعدهٔ ما آن بعض را با قطع نظر از ناطقیت نامی نهیم و اگر چه در واقع و نفس‌الامر ناطقیت از آن برداشته نمیشود و مرتفع نمی‌گردد لکن ما را رسد که ازو قطع نظر کنیم و برای آن بعض مهمل نامی گذاریم و مثلا نام آنرا «د» بگذاریم و بدین ترتیب گفته شود «کل د ناطق» و «کل ناطق ضاحك» است ضمیمه نمائیم تا نتیجه دهد «بعض الحیوان ضاحك» زیرا «د» بنابر فرض نام آن حیوان است که «در بعض الحیوان انسان» میباشد و چگونه میتوان نام آنرا عیناً بر آن حمل کرد .

و در اینجا یعنی در سیاق اتم و یا دو مقدمهٔ آن هرگاه سلبی باشد طبق قاعده بصورت جزء قرار داده میشود و گفته میشود «کل انسان حیوان فهو غیر حجر» که نتیجه دهد «کل انسان هو غیر حجر» و بنابراین نیازی به تکثر ضروب و حذف بعضی از آن ضروب و بقاء واعتبار بعضی‌دیگرنمی‌باشد ونیزچون‌حکم از مقدمه و طرف دوم یعنی اکبر بسوی مقدمه و طرف اول یعنی اصغر سرایت میکند و جریان میابد یعنی حکم از اکبر باصغر متعدی ومنتقل میشود و این امر بسبب و میانجی حد اوسط انجام میگردد بنابراین همهٔ جهات در قضیهٔ ضروریه بتاته در هر دومقدمه و یا در یکی از آن دو جزء محمول قرار میگیرد تا بدین وسیله حکم با قید این جهت از اکبر باصغر متعدی شود . مانند «کل انسان بالضرورة هو ممکن الکتابة» و «کل ممکن الکتابة فهو بالضرورة واجب الحیوانیة اوممکن المشی»که‌نتیجه میدهد «کل انسان بالضرورة واجب الحیوانیة» او ممکن المشی اعتبار بعضی دیگر

نمی‌باشد.

و بنابراین نیازی به تطویل و پس گوئی در باب مختلطات نمی‌باشد و بلکه همان ضوابط اشراقی که در باب‌قیاسات و محصورات وسلوب وغیره اشارت‌کردیم کافی است و اقناع کننده است .

اما دو سیاق دیگر یعنی شکل دوم و سوم از دنباله‌های این سیاق‌اند یعنی شکل اول و در اینجا قاعده‌ایست

قاعدهٔ اشراقیان در شکل دوم .

و آن قاعدهٔ اشراقی در باب شکل دوم این است که هرگاه بنابر قاعدهٔ ما مقدمتین قیاس در سیاق دوم عبارت‌باشند از دو قضیهٔ محیطه مختلف الموضوع

و قهراً چنین است پس محـــال است که محمول یکی از دو مقدمه بر دیگری یعنی بر موضوع آن مقدمهٔ دیگر اثبات شود . حال از تمام وجوه تباین باشد و اثبات آن ناممکن باشد مانند «کل انسان حیوان ولا شئی من الاله بحیوان»

و یا از بعض وجوه مانند «کل‌صهال فرس ولا شیی من‌الانسان بفرس»

پس ما بطور یقین میدانیم که هر گاه یکی از آن دو موضوع آن دو مقدمه از چیزهائی بود که بتوان تصور کرد که داخل در تحت موضوع آن‌دگر باشد. محال نخواهد بود که محمول آنهم حمل بر آن موضوعی شود که موضوع آن داخل در تحت آن بود در حال که محال است. و بنابراین در این سیاق ممتنع است کـــه مصادیق یکی از آن دو موضوع متصف بدیگری شود .

و هر کدام که در اینجا و در این سیاق موضوع نتیجه قرار داده شود و هر کدام محمول بهر حال ضروریهٔ بتاته‌باشد مانند «بالضرورة لاشئی من‌الانسان باله» یا «لا شئی من الا له بانسان» و همین طور «لا شئی من الصهال بانسان» و یا «لاشئی من الانسان بصحال» و علت این امر و اینکه نتیجه این دو قضیه ضروریهٔ بتاته است یااز جهت امتناع حمل‌محمول این نتیجه خواهد بود یعنی آنچه در اصل یکی از دو موضوع بوده است بر موضوع خود که عیناً همان موضوع آن دگر است و یا از جهت وجوب سلب نتیجه است که ناشی از سلب یکی از دو موضوع است از آن دیگر .

پس آنچه در دو مقدمه از جهات یا سلوب وجود دارد باید جزء محمول قرار گیرد مانند «کل انسان بالضرورة ممکن الکتابه» و «کل حجـر بالضرورة ممتنع الکتابه»

که نتیجه میشود «الانسان بالضرورة ممتنع الحجریة» و بنابراین در این سیاق بخصوص اتحاد محمول از تمام وجوه نیز شرط نبود و بلکه شرکت و اتحادی که در محمول دو مقدمهٔ این سیاق معتبر است در ماوراء جهتی است که جزء محمـــول شده است یعنی در سوای آن جهت باید متحد باشند .

و بنابراین در این سیاق جایز است که دو جهت در دو مقدمه‌اش متغایـر باشند .

و بیان اثبات آن از راه سیاق اول این است که گفته شود که: این دوگفتار عبارت از دو قضیهٔ بود که آنچه بـر موضوع‌یکی ازآن‌دو ممکن‌است برموضوع آن دگر محال است و هر دو قضیهٔ که‌آنچه

بر موضوع یکی از آن دو ممکن بود بر موضوع آن دگر محال باشد بناچار و بالضرورة موضوعات آن دو قضیه متباین بوند و نتیجه این بود که «این دو گفتار دوقضیة میباشندکه موضوع آنها بالضرورة متباین است» و مطلوب حاصل میشود و همانطور که تغایر در دو مقدمهٔ آن جایز بود هرگاه قضیه بتاته باشد و محمول اصلی آن ممکن النسبة و یا واجب النسبة باشد لازم است که دو موضوع آن متباین باشند .

زیرا وجوب نسبتی که در یکی از آن دو قضیه است بر موضوع قضیهٔ دیگری که ممکن النسبة است ممتنع و امکانی که در آن قضیه است بر موضوع آن قضیهٔ دیگر ممتنع بود .

و همین طور است هرگاه قضیه بتاته بود و محمول یکی از دو مقدمه ممکن النسبة و دیگری ممتنع النسبة بود که بآن طریق که گفتیم لازم است موضوعین آن دو متباین باشند .

و هرگاه در این سیاق قضیهٔ جزئیه وجود داشته باشد طبق قاعدهٔ که سابقاً بگفتیم بصورت کلی درمیاید و البته ما واجب نمیدانیم که در آحاد مقدمات علوم این عمل یعنی قراردادن جزئی را بصورت کلی و سالب را بصورت موجب و غیر ضروری را ضروری بکار برده شود و جریان یابد بلکه منظور ما این است که هرگاه باین قانون عمل کردیم و ضابطهٔ آنرا بدانستیم بهر دو قضیه و یا مقدمهٔ که برخوردیم که مختلف الموضوع باشند بطوریکه نتوان محمول یکی را برموضوع دیگر اثبات کرد اعم از موجبه و یا سالبه، کلیه و یا جزئیه ضروریه و یا غیره درمیابیم و میدانیم که حال و وضع آنچنین است و ما تطویل و پرگوئی مشائیان را در ضروب منتجه و بیان انتاج واختلاطات را بر خداوندان آن وامیگذاریم . ونیز برای اثبات این سیاق بیان دیگری است از راه قیاس شرطیات باین بیان‌که « اگر موضوع این دو مدمه از چیزهائی بود که صحیح بود دخول یکی از آن دو در آن دگر پس لازم آید آنچه واجب است بر جزئیات یکی از آن دو ممکن باشد بر جزئیات آن دگر و یا ممتنع باشد» و در این‌صورت بترتیب وطریق قیاس‌استثنائی «نقیض تالی» استثناء میشود تا «نقیض مقدم» را نتیجه دهد .

قاعده اشراقی در شکل سوم .

قاعدهٔ اشراقیان در این شکل این است که هر گاه چیز معینی را بیابیم که مثلا بمانند حداوسط در شکل سوم‌متصف بدو محمول شده باشد در میابیم ومیدانیم که افرادی از یکی از دو محمول یعنی اصغر موصوف به محمول آن دگر بود یعنی اکبر بالضرورة و بهر طریق که باشد چنانکه از مثال «زید حیوان» و«زید انسان» در میابیم که چیزی و افرادی از «حیوان» «انسان» است و برعکس دانسته میشود که چیزی و افرادی از «انسان» نیز «حیوان» است بهر طریق که باشد این مثال در قضایای شاخصه است. پس هرگاه آن چیز معین یعنی حد اوسط معنی عام و کلی باشد باید جزئیات را بصورت کلی و مستغرقه گردانیم تاهم صغری‌وهم کبری قاعدهٔ ما محیطه شود .

مانند «کل انسان حیوان و کل انسان

ناطق» و بدین طریق چیزی معین منحصر گردد در اتصاف بدو امر و لازم آید که بعضی از هر یك آن دگر بود .

و هرگاه در این سیاق بعضی ازچیزی موصوف بیکی از دو محمول بود مانند «بعض الحیوان انسان» و یا موصوف بهر دو محمول بود مانند «بعض الانسان‌کاتب بالفعل» و «بعض‌الانسان ضاحك بالفعل» که افرادی از انسان در عین اتصاف به کتابت بالفعل متصف به ضاحکیت بالفعل میباشند اگر طبق قاعدهٔ اشراق آن بعض معین شود نامی بری آن گذارده شود و بصورت مستغرقه و کلی درآید حال آن در منحصر کردن چیزی معین موصوف بدو امر مانند حال بعضیه شود و در این هنگام حرف سلب نیز جزء محمـول میشود پس منتقل به نتیجهٔ مطلوب میشود.

و پس از اینکه حرف سلب جزءمحمول قرار گرفت «اوسط» در تمام مواضع در این شکل موصوف بدو طرف میشود بدون احتیاج به سالب .

و هرگاه در هر دو مقدمه حرف سلب بود و هر دو حرف سلب جزء محمول قرار گیرد باز هم به همان صورت معدوله منتج خواهد بود مانند «کل انسان هولا طائر» و «کل انسان هو لا فرس» که نتیجه موجبه میشود یعنی این نتیجه حاصل میشود که «بعضی از افراد و موجوداتیکه موصوف بلا طائریت‌اند موصوف بلافرسیت‌اند»

و هرگاه یکی از دو مقدمه مستغرقه باشد مانند «کل انسان حیوان» و دیگری غیر مستغرق مانند «بعض الانسان کـاتب بالفعل» اگر طرفین در موضوع مشترك باشند کافی است .

زیرا بعضی خود داخل در کل است و باین طریق متیقن است که چیزی واحد موصوف بهر دو محمول میشود و در نتیجه لازم میاید که افرادی از یکی از دو محمول متصف بآن دگر شود و مطلـوب حـاصل گردد .

و در این شکل لازم نیست که هر یك از دو محمول متصف بدیگری شود و بلکه آنچه لازم بود این است که بعضی از افراد یکی از آن دو آن دگر بود مانند «بعض الجسم حیوان و بعض الحیوان ناطق» .

زیرا چه بسا دو محمول و یا یکی از آن دو عامتر از موضوعی بود که حداوسط و طرف دیگر است

و بنابراین همانطور که گفته شد لازم نیست که هر یك از آن دو متصف بدیگری شود و بلکه آنچه لازم است آنست که افرادی از هر یك از آن دو بایدمتصف به آن دگر شود .

و هرگاه جهات وسلوب رادرمقدمات این سیاق جزء محمول قرار دهیم چنانکه در شکل اول و دوم نیزگفته شد ازضروب و اقسام دیگر و مختلطات بی‌نیاز خواهیم بود .

و مدار این شکل بر یك امر خواهد بود و آن این است که بعضی از افراد یکی از مقدمات آن بطور یقین یعنـی حد اوسط که موضوع در هر دو مقدمه است متصف شود بدو امر که عبارت از اصغر و اکبر باشد .

و بیان این شکل از راه شکل اول این است که «ایـن دو گفتار عبارت از دو قضیهٔ میباشندکه درآن دو چیزی وافرادی بوند که متصف بهر دو محمول شوند و

هر دو قضیهٔ که در آنها افرادی بوندکه متصف بهر دو محمول شوند پس بعضی از موصوفات یکی از دو محمول آن متصف بآن دگر شود و این دوگفتار اینچنین‌است و بدین ترتیب بسیاری از تطویلات و درازگوئیها از ما برداشته میشود.

در اقترانیات شرطیه

گاه از قضایای شرطیه نیز قیاسات اقترانی ترکیب میشود همانطور که از حملیات، مثال قیاس مرکب از مشروطیات متصله «هر آن گاه آفتاب برآمده باشد روز موجود باشد و هر آنگاه که روز موجود باشد ستارگان پنهان باشند» که نتیجه دهد «هر آنگاه که آفتاب برآمده باشد ستارگان پنهان باشند».

و شرایط وحدود درقیاسات اقترانی که مرکب‌باشند ازشرطیات منفصله مانند همان‌شرایطی‌است که در قیاسات مرکب‌از شرایطی است که در قیاسات مرکب از حملیات گفته شد.

و گاه باشد که قیاسی مرکب از شرطیه‌ی حملیه شود و آنچه نزدیك به طبع و با آن سازگار بود آن نوع وشکلی است که شرکت بین مقدمتین آن در تالی بود و قضیهٔ حملیه کبرای قیاسی بود مانند «کلما کان کل ج ب فکل هـ د وکل د ا» پس نتیجهٔ که حاصل میشود «شرطیه متصله خواهد بود که مقدم آن عیناً مقدم صغری و تالی آن نتیجهٔ تالی و حملیه است» مانند «کلما کان ج ب فکل هـ ا».

قیاسی که در آن حقیقت مطلـوب بسبب ابطال نقیض آن روشن و ثابت میشود قیاس خلف نامیده میشود و آن از دو قیاس اقترانی و استثنائی ترکیب میابد مانند اینکه گوئی هرگاه «لاشئی من ج ب» درست نباشد پس لااقل «بعض ج ب» که نقیض آنست درست خواهد بود و از طرفی این مقدمه‌که «کل ب ا» درست است و بنابراین نتیجه این میشود که هر گاه «لاشئی من ج ب» درست نباشد لازم آید و نتیجه دهد که «بعض ج ا» درست باشد.

و ترا رسد که این نتیجهٔ حاصل را که «بعض ج ا» است طبق قاعدهٔ اشراق بصورت قضیهٔ محیطه درآوری باین‌ترتیب که نقیض مطلوب را که «تالی» شرطیه است یعنی «بعض ج ب» رابصورت قضیهٔ محیطه درآوری و نام آنرا «د» گذاری و در این صورت شکل قیاس این میشود که هرگاه «لاشئی من ج ب» درست نباشدپس «کل د ب» درست‌باشد واز طرفی میدانیم که «کل ب ا» است و بنابراین نتیجه دهد که هرگاه «لاشئی من ج ب» درست نباشد پس «کل د ا» درست خواهد بود و بعبارت دلایگر پس از آنکه نقیض مطلوب که تالی شرطیه است بصورت محیطه درآمد نقیض تالی را استثناء کنـی که «لاشئی من ج ا» است یعنی در این صورت نتیجه نقیض مقدم میشود.

در هر حال در قیاس خلف این امر بیان و روشن میشود که نتیجه محال نه از مقدمهٔ صادقه حاصل شده است و نه از ترتیب و شکل قیاس و بناچار از ناحیهٔ نقیض مطلوب است.

در موارد قیاسات برهانی.

در دانش‌های حقیقی بجز برهان چیز دیگری بکار نیاید و آن یعنی برهان عبارت‌از قیاسی بودکه از مقدمات یقینی

تشکیل و ترکیب شده باشد و آنچه ازعلوم و دانشها بطور یقین از راه مقدمات حاصل میشود سه نوع است پس مقدمات یقینی بر سه دسته و یا سه نوع‌اند. زیرا معلومات و آنچه از مقدمات بدست میاید یا ازنوع اولیات‌اند وآنها آن نوع معلوماتی میباشند که حصول و تصدیق بآنها متوقف بر غیر از تصور حدود و دو طرف قضیه نباشد و اینگونه دانشها اگرچه از راه کسب هم باشد باز جزء اولیات محسوب میشوند زیرا پس از تصور حدود و اطراف و موضوع‌و محمول آن کسی‌نتواند منکر آن شود و تصور حدود و اطراف آن در حصول یقین کافی بود.

مانند حکم باینکه «کل بزرگتر از جزء است» و یا «چیزهائی که مساوی با امری میباشند همه با یکدیگر مساوینده» و یا اینکه «سیاهی و سپیدی در یك محل جمع نمیشوند»

و یا معلوماتی میباشد که ا زراه مشاهدات حاصل شده است یعنی آنچه بقوای ظاهره و یا باطنهٔ تو درآید «مانند محسوسات» مانند علم‌تو باینکه «آفتاب‌نور دهنده و روشن کننده است» ویا اینکه تو را شهوتی و غضب است

و باید بدانی که مشاهدات تو برای غیر تو حجت نبود مادام که شعور ومشاعر او نیز بمانند مشاعر و شعور تو نباشد و یا معلومات حاصل از مقدمات حدسی و از نوع حدسیات میباشد و حدسیات را براساس قاعدهٔ اشراق اقسامی است:

مجربات و آن عبارت از مشاهدات متکرره است که بسبب تکرار یقین آورد بدان‌سان که نفس انسان از اتفاقی بودن آن در امان باشد و او را یقین شود که این امر نه‌برحسب اتفاق بود. بمانند آنکه حکم کنی که «زدن با تازیانه رنج‌آوربوده» و باید دانست که اینگونه احکام از راه استقراء حاصل نمیشود زیرا استقراء در تمام موارد افاده یقین نکند

استقراء و آن عبارت‌از حکمی کلی است که از راه جزئیات و بررسی موارد بسیار بدست آید پس هرگاه حکم حاصل از استقراء شامل تمام جزئیات شود استقراء تام خواهد بود مانند اینکه گوئی «حیوان، نبات وجماد متحیزاند» پس «هر جسمی متحیز بود» اینگونه‌احکام‌استقرائی مفید یقین بوند و هرگاه حکم حاصل از راه استقراء شامل تمام جزئیات نشود استقراء ناقص خواهد بود و چون استقراء بدین معنی باشد و عبارت‌از این امر بود درمیابیم که حکم ما براینکه «کل انسان اذا قطع رأسه لایعیش» تنها حکمی است که از راه بررسی اوضاع واحوال‌جزئیات بسیارحاصل‌شود وبیان‌شد که هرگاه افراد و جزئیاتی که مورد بررسی قرار میگیرند و باستناد آنها حکمی کلی حاصل میشود ازیك‌نوع باشندافادهٔیقین میکندواستقراء تام خواهد بود وهرگاه افراد بررسی شده متحدالنوع نبوند گاه باشد که مفید یقین نبوند مانند حکم تو باینکه «هر جانوری در هنگام خوردن فك زیرین را بجنباند» بدیهی است که این حکم از راه استقراء و بررسی افرادی حاصل شده است که مورد و مشاهدهٔ تو بوده است.

وحال‌آنکه روا‌باشد که‌حکم جانورانی که ندیدهٔ باژگونه آنچه دیدهٔ بود مثلا بمانند تمساح ـ متواترات ـ متواترات

نیز ازجملهٔ حدسیات میباشد و آن عبارت از قضایائی است که انسان از جهت بسیاری گواهی گواهان و کثرت آنان بمرحلهٔ از اذعان و اعتقاد رسد که بطور یقین حکم کند و انسان را آرامش خاطر بخشد بطوریکه نفس وی را از تبانی گواهان بر کذب امان حاصل شود وبدیهی است که مورد گواهی باید از امور ممکنه باشد، مدار و ملاك کثرت و قلت گواهان همان حصول یقین و عدم آن خواهد بود و بنابراین ما را نرسد که شمار گواهان را در تعداد معین منحصر کنیم. زیرابسا باشد که از راه گواهی تعدادی بسیار کم از گواهان یقین حاصل شود و البته قرائن و نشانه‌های صحت و سقم مورد گواهی رادر همهٔ این امور مدخلیت تامی است زیرا از همین قرائن و نشانه‌ها است که هرگاه مقرون بگواهی گواهان شود انسان را یقین خاصی حاصل آید و در نتیجه حکم یقینی کند

و باید دانست که حدسیات تو برای غیر تو حجت نخواهد بود مادام که همان حدسیات با خصوصیات آن که برای تو حاصل شده است برای آن دگر حاصل نگردد.

خلاصهٔ کلام آنکه هرگاه حکم شامل تمام جزئیات شود استقراء تام‌است و اگر شامل تمام جزئیات نباشد غیرتام است در اینجا یعنی در باب استقراء تام و ناقص در بدو امر چنین مستفاد میشود که‌هرگاه تمام‌موارد بررسی شود استقراء تام است والا ناقص است شیخ برای رفع این تو هم گفته‌است که منظورازاستقراء تام در موردی است که‌عدهٔ بسیاری ازامور متحدالنوع بررسی شوند و بدیهی است که اگر امور بررسی شده متحد النوع باشند حکم‌کلی قطعی صادر میشود و اگر متحدالنوع نباشند بناچار حکم ظنی است و استقراء ناقص است

یعنی ضابطهٔ کثرت وعدم‌کثرت گواهان حصول یقین و عدم آن میباشد و حدی معین وجود ندارد درباب خبرمتواتر در مباحث اصولی بحث شده است که بعضی از اصولیان حد نصابی معین کرده‌اند قول اشهر این است که ضابطهٔ آن همان حصول اطمینان ویقین میباشد.

زیرا گاه باشد که بواسطهٔ تعداد کمی یقین حاصل شود و گاه باشد که با وجود بسیاری گواهان یقین حاصل نشود.

و اما مقدمات و مواد قضایائی که کلا و یا بعضاً مفید یقین نبود عبارت‌اند از:

وهمیات، وهمیات عبارت‌از قضایائی بود که وهم انسانی در بسیاری از موارد احکامی که در محسوسات جریان دارد و درست است در امور نامحسوس ومعقولات جریان دهد وهمان حکمی که‌در محسوسات کرده است در معقولات کند و بدیهی‌است که این امر نادرست و ناصحیح بود مانند اینکه نفس وجود خود یا خرد خود را منکر شود و همین‌طور منکر وجود موجودی شود که در جهت و مکان نباشد

و گاه باشد که عقل را در ترتیب مقدماتی که نتیجهٔ قطعی و درست میدهد کمك و همراهی میکند یعنی همان نتیجهٔ که نقیض حکم وهم است و هنگامیکه به

نتیجهٔ مطلوب رسیده از آنچه خود تسلیم شده است و پذیرفته است باز میگردد و سر باز میزند.

و بطورکلی هر امری وحکمی وهمی که مخالف با موجب و مقتضای خردباشد باطل است و هیچگاه عقل حکمی کــه مخالف با مقتضای حکمی عقلی دیگرباشد نمی‌کند برخلاف وهم که احکامی مناقض و مخالف با احکام عقل صادر میکند.

مشهورات، مشهورات عبـارت از قضایائی است که عقل با توجه باعتراف مردم بدان از نظر مصلحت عامه یا رقت وحمیت و یا حالات انفعالی و یا عادات شرایع و آداب و جز آنهـا حکم بانهـا میکند.

مشهورات نیز مانند وهمیات گاهی فطری باشند و گاهی غیرفطری.

ازجمله مشهورات غیرفطری آنهائی میباشند که بوسیله حجت و برهان روشن میشوند مانند حکم ما باینکه «نادانی‌زشت است»

و بعضی از مشهورات متداوله اصلا باطل و نادرست بود چنانکه مردم گویند «برادرت را یاری ده گرچه ستمگر بود»

و گاه باشد که پارهٔ از اولیات بدان جهت که همهٔ مردمان بدان اعتراف کنند جزء مشهورات باشد.

مقبولات ـ مقبولات قضایائی است که از شخص گرفته شود که دربارهٔ وی اعتقادی کامل بود خواه این اعتقـاد از جهت مزیت و فزونی خرد وی بود و یا از جهت امر آسمانی باشد و بالاخـره اینگونه قضایا از کسی پذیرفته میشود که حسن گمانی خاص باو باشد.

مخیلات ـ مخیلات قضایائی است که آن هنگام که وارد بر نفس شود تأثیری عجیب در آن گذارد ونوع تأثیر آن بسبب حصول تصدیق نبود و بلکه بسبب حصول قبض، بسط بود اعم‌از آنکه فی‌نفس‌الامر درست باشد و یا نادرست مانند حکم تو باینکه مثلا «عسل تلخ و تهوع‌آور است»

مشبهات ـ مشبهات عبارت‌ازقضایائی است که عقل از جهت مشابهتی که بـا اموری دیگر دارند بانهـا حکم میکند و این قضایا تزویر کنند و بسبب تزویری که آنها راست انسان را بامری رایج و واجب القبول باشتباه اندازد و خود را مشابه و شبیه آن نمایند و ما در بـاب مغالطه آنچه لازم است دراین‌باب‌بیاوریم، و بطورکلی باید گفت که در برهانهای علمی بجز قضایای یقینی بکار برده‌نشود خواه فطری باشد و خواه در قیاسی‌درست و صحیحی باشد که آن مبتنی‌بر امـور فطریه بود، در هرحال باید مفیـد یقین باشد.

قیاس تمثیلی

تمثیل عبارت‌از اثبات حکمی باشد در امری جزئی از جهت ثبـوت آن در جزئی دیگری کـه با وی در علت حکـم مشترک باشد و بدیهی است که احکـام تمثیلی مفید یقین نبوند زیرا در احکام تمثیلی ادعا میشود که حکمی شامل دو امر جزئی میشود بدان جهت که آن دو امر مشمول یک‌معنی مشترکندوخداوندان جدل این نوع قیاس را بـدو راه بیـان میکنند یکی آنکه آن معنی واحدی که هر دو امر جزئی در آن مشترکند در هرکجا یافت شود مقرون بآن حکم خواهند بود و

آن حکم محقق میباشد و بالعکس هر کجا آن معنی شامل منتفی شود حکم منتفی خواهد بود و بنابراین وجوداً و عدماً متلازم و متقارن با حکم بوند و هرکه از آنان از علت عدم جواز انفکاک آن دو در محل و موضعی که بر نخورده‌اند پرسیده شود بی‌اطلاعند

در علوم نقلی قیاس را چند معنی است ۱ـ قانون که استنباط میشود از تتبع مفردات الفاظ موضوعه و جز آن مانند «کل‌واو متحرك‌ماقبلها تبدل‌الفاً..» که قیاس صرفی نامند و آن از قبیل استقراء است ۲ـ قیاس لغوی وآن عبارت ازچیزی‌است که‌از طرف واضع ثابت شده است که مثلا مقرر شده است مصدر باب استفعال بر وزن استفعال باشد ۳ـ قیاس منطقی که قیاس برهانی و شعری باشد و قیاس اقترانی.. و در نظر اهل سنت در فقه یکی از ادله احکام است و آن عبارت‌از حکم بر معلومات است بمثل حکم ثابت برمعلوم دیگر از جهت اشتراك آن‌دو در علت حکم است پس موضوع حکم ثابت را اصل گویند و موضع دیگر را فرع و مشترك را جامع و علت گویند و قیاس یا مستنبط است و یا منصوص، عمل بقیاس مستنبط در نظر شیعه روا نباشد وبالجمله قیاس مستنبطة العلة‌را شیعهٔامامیه مردود میدانند و منصوص العلة را برخی حجت میداند و در نظر اهل مذاهب اربع تسنن یکی از ادله احکام قیاس است و قیاس شرعی را تمثیل گویند و آن مساوات فرع است با اصل در علت حکم و ارکان آن چهار است اصل، فرع، حکم‌اصلی و وجه جامع.

و بالجمله:

قیاس در لغت تقدیر ومساوات باشد چنانکه گفته شود «قست الارض بالقصبة» یعنی تقدیر کردم آنرا و «فلان لایقناس بفلان» یعنی لایساوی و در اصطلاح اصولیان اجراء حکم اصل است در فرع از جهت جامعی که بین آنها است و آن جامع علت ثبوت حکم است در اصل وآن قیاس یا مستنبطة العلة است یا منصوصة العلة، در مورد قیاس مستنبط العلة مجتهدین شیعه وقدماء ومتأخران وبعضی از علماء اهل‌سنت گویند عمل بدان حرام است و بیشتر علماء اهل سنت و جماعت گویند روا نباشد بدان عمل کرد بآیات و گویند را نباشد بدان عمل کرد بآیات و اخباری استناد کنند ازجمله آیاتی که دال‌بر حرمت عمل به ظن است و ازجمله اخبار که در مقام مذمت آمده است و «تعمل هذه الامة برهة بالکتاب و برهة بالسنة و برهة بالقیاس و اذا فعلوا ذلك فقد ضلوا» و «ستفترق امتی علی بضع و سبعین فرقة اعظمهم فتنة قوم یقیسون الامور برأیهم فیحرمون الحلال و یحللون الحرام»

در مورد قیاس منصوص العلة تقریباً به حجیت آن گویند و آن قیاسی است که علة وعلیت امری برای حکم از کلام‌شارع دانسته شود نه از راه استنباط عقل خواه این علت صریح باشد و نص یا ظاهر یا جز آن مانند «لعلة کذا» یا «لاجل کذا» یا از باب دلالت تنبیه و اشاره و بالجمله اکثر فقها گویند هرگاه علت حکم بنحوی مذکور باشد و قرائن و شواهدی باشد که سوای آن علت علتی دیگر نخواهدبود روا

باشد تعدی حکم را از مورد منصوص به غیر منصوص در جائی که همان علت موجود باشد چنانکه گفته شده باشد «الخمر حرام لانه‌مسکر» که‌در هر امری‌که اسکار آورد حرمت جریان دارد، و مانند «اغسل ثوبك من ابوال مالایؤ کل لحمه» که معلوم میشود غیر ماکول بودن علت است یعنی‌علت نجاست است و پرسیده‌شده «صلیت مع‌النجاسة» پاسخ داده شد «اعد» که معلوم میشود لباس نجس علت بطلان نماز است و غیره و دیگر قیاس بطریق اولی است و آن در موردی است که جامع در آن نسبت به فرع اقوی از اصل باشد که آنرا قیاس جلی هم گویند چنانکه‌تحریم تافیف بطریق اولی دلالت دارد بر تحریم ضرب شدید و علت در اصل اضعف است تا فرع البته این نوع را مفهوم موافق هم گویند.

از حضرت صادق پرسیدند در مورد مردی که انگشت زنی را قطع کرده بود فرمودند بیست شتر دیه آن‌است سئوال‌شد اگر سه انگشت باشد فرمودند سی شتر سئوال شد چهار انگشت فرمودند بیست شتر در این مورد سائل تعجب میکند و علت را سئوال میکند پاسخ میدهد ایـن حکم رسول خدا است و... آیا میخواهی قیاس کنی و «السنة اذا قیست محقت» یا «السنة اذا قیست محق‌الدین»

این استدلالات را بر حرمت عمل به قیاس کرده‌اند لکن همانطور که بیان شد قیاس جلی و قیاس منصوص‌العلة در حقیقت قیاس نیست وبیان حکم است در مواردی مشابه از راه اشارات و دلائل تنبیه و ایماء

(از کشاف ص ۱۱۸۹ – تلویح ص ۵۱۷ – قوانین ج۲ ص ۷۹)

در معتقدالامامیه آمده است که:

از جهت عقل روا باشد که ما متعبد باشیم بقیاس، زیرا که ممکن هست که قیاس طریقی باشد بشناختن احکام‌شرعی، و دلیل باشد بر آن.

نبینی که هیچ فرق نیست میان آنکه شارع بر تحریم خمر نص کند، و میـان آنکه نص کند برآنکه علت درتحریم مستی است.

اما عمل کـردن بقیاس در شریعت وارد نیست، و هرچـه در شریعت نباشد اثبات آن روا نباشد، از برای آنکه اثبات او محتاج دلیل است، و هرچه بر اثبات او دلیل نباشد آن روا نباشد.

و ازبرای این‌است که همهٔ مسلمانان اتفاق کرده‌اند بر آنکه وجوب نماز ششم منتفی است در شبانروزی، و وجوب روزهٔ ماه دوم، از برای عدم دلیل او.

و آنانکـه اثبات قیاس میکنند عقلا میگویند: چون خدای تعالی خمر حـــرام کرد، ومی‌بینیم که تحریم تابع سکر است، هرگه که سکر از وی زایل‌شد حلال شد، دانستیم کـــه علت تحریم سکر است، و تحریم سکر است در خمر.

جواب ایشان آنست که درین بیش‌از آن‌نیست که نص حاصل است برآنکه علت تحریم سکر است در خمر.

اما آنکه هرچه در وی این‌سکر باشد، تحریم آن معلوم نشود الا پس از آنکـه متعبد باشند بقیاس، زیرا که اگرچه در سکر موافق اوست شاید که در مصلحت مخالف او باشد.

و آنانکه میگویند: ما شرعاً متعبدیم بقیاس، میگویند که: خدای تعالی گفته است: «فاعتبروا یا اولی الابصار»، و «اعتبار» قیاس است و ما مأمور بآن.

جواب آنستکه مسلم نیست که «اعتبار» قیاس است، بلکه مستفاد از «اعتبار» تدبر و تفکر و اتعاظ است، نه حکم بقیاس. و دلیل برین آنستکه کسی را که استعمال قیاس کند، ویرا «معتبر» نخوانند، چنانکه تفکر کننده را قایس نگویند.

دیگر گویند: صحابه در مسائل بسیار بایکدیگر نزاع کردند، چون نصی نیافتند در آن مسائل بقیاس و اجتهاد گفتند، و آنانکه بقیاس نگفتند بریشان انکار نکردند، و این دلیل است برآنکه ایشان اجماع کردند بر قیاس.

جواب آنستکه نزاع ایشان دلالت نکند بر آن که نصی نیافتند، زیرا که بسیار باشد که با یکدیگر نزاع کنند در مسئله‌ای و بر آن مسئله نصی باشد، چنانکه در مسح پای و شستن، با وجود نص خلاف کردند.

و انکار ناکردن بعضی، دلیل رضا و اتفاق نباشد، تا لازم آیدکه اجماع باشد بر قیاس، با آنکه انکار کردند.

ازامیرالمؤمنین علی‌ع روایت‌کرده‌اند که او گفت: «اگر دین بقیاس گرفتندی، اندرون‌موزه بمسح اولیتر بودی‌ازبیرون. و گفت: «ایاکم والقیاس فی‌الاحکام»، یعنی: بر شما باد که حذر کنید از قیاس کردن در حکم.

و از ابوبکر روایت کرده‌اند که او گفت: «ای سماء تظللنی و ای ارض‌تقلنی اذا قلت فی کتاب الله برایی» یعنی:کدام آسمان بر من سایه افکند، و کدام زمین مرا در بر دارد، چون در کتاب خدای رأی خویش گویم.

و از عمر خطاب روایت کرده‌اند: «ایاکم و اصحاب الرأی، فانهم اعداء السنن»، یعنی: از اصحاب رای حذرکنید که ایشان دشمنان سنت‌اند.

و غیر ایشان از صحابه که ذکرانکار ایشان اطنابی دارد.

گفتند: چون رسول ص معاذ را بیمن فرستاد، ویرا گفت: بچه چیز حکم کنی؟ گفت: به کتاب الله. گفت اگر نیابی؟ گفت بسنت رسول‌الله. گفت: اگر نیابی؟ گفت: «اجتهت برأیی» اجتهاد کنم. رسول ص فرمودند: «الحمدلله الذی وفق رسوله»، و این نصی صریح است بصحت اجتهاد.

جواب آنستکه این از اخبار آحاد است، موجب ظن باشد، بظن اثبات اصول نتوان کرد، و قیاس از اصول است نزد شما

دیگر آنکه اسناد این‌خبر منقطع است، و هر که روایت میکند، اضافتش با جمعی از اصحاب معاذ میکند. و چون نقل‌کننده معلوم نباشد عمل بر وی روا نباشد، از آنکه ممکن باشد که فاسق باشد.

دیگر آنکه این خبر معارض است بآنکه روایت کرده‌اند که چون پیغمبر ص معاذ را گفت: اگر در کتاب و سنت نیابی؟ گفت: من پیش تو نویسم، و تو پیش من نویسی. و رسول ص فرمود: «الحمد لله الذی وفق رسول رسوله».

و هر چه درین باب میارند از اخبار معارض است بآنچه روایت کرده‌اند از

رسول ص : «ستفترق امتي علي بضع و سبعين فرقة ، اعظمهم فتنة علي امتي قوم يقيسون الامور برأيهم فيحرمون الحلال و يحلون الحرام»، يعني: امت من بسه هفتادواند گروه شوند، بزرگترين فتنه بر امت من گروهي باشند كه براي خويش قياس‌كنندكارها را، حلال راحرام‌گردانند، و حرام را حلال.

و اگرمراد باجتهاداثبات احكام شرع است بآنچه طريق او امارات وظنون است، كه نصوص و ادلة قياس از جملة آنست.

و اگرمراد باو آنستكه او رااماراتي و علاماتي نباشد، چون اجتهاد در قبله و قيمت متلفات و غير اين، از جهت عقل تعبد باين وارد است . و در بعضي‌عبادات تعبد باين وارد است چون اجتهاد در قبله و جزاء الصيد و قيمت آنچه تلف شده باشد .

(رجوع شود به معتقدالاماميه ص ۱۶۶ ، ۱۷۱)

در اصول رشاد آمده است :

قياس بر چندين قسم است از جمله:

۱ـ قِياس مُنَقَّحُ‌المَناط

۲ـ قِياسِ بِطَرِيقِ اُولي

۳ـ قياسِ جَلي

٤ـ قِياسِ خَفي

الف» قِياسِ مُنَقَّحُ المَناط : هر گاه عليت جامع بموجب قرائن حاليه و شواهد قويه موجد يقين محرز و بدرجـة قطع بالغ شود در اين صورت قياس فرع بــر اصل را قياس تنقيحي و يا قياس لتنقيح المناط گويند ـ و تفاوت آن بـا قياس مستنبطة العله آن استكه مأخذ استنباط عليت در آن، حدس و تقريب و در قياس تنقيحي شواهد قطع آور است و بعبارة ديگر در قياس بمعنـــي اول علت بــودن جامع، احتمالي و يا ظني است ولي در قياس بمعني اخير، قطعي و غير قابـل ترديد است و بهمين جهت در مذهب ما قياس بمعني اول تحريم و دوم تجويز شده است

ب» قِياسِ بِطَرِيقِ اُولي : هر گـاه عليت جامع در فرع اَقوي از اصل باشد در اينصورت قياس فرع بر اصل را قياس بطريق اولي گويند ـ مثلا در آيه**ولا تقل لهما اف**كه تأفيف بروالدين تحريم‌گرديده است علت حرمت تأفيف قبح آزار آنها است يعني چون آزار والدين قبيح است لذا تأفيف آنها حرام ميباشد ـ پس هر گاه ضرب‌وشتم شديدتراز تأفيف‌آنهاباشد حكم حرمت بر آنها نيز بار شود ايـن قياس، قياس بطريق اولي خواهد بود چه آنكه قبح آزاروالدين (علت حكم) درضرب و شتم (فرع) بيشتر از تأفيف (اصل) موجود است. يعني ضرب و شتم بـراي قبول حكم‌حرمت ناشي ازقبح آزار، انسب و اولي از تأفيف ميباشند

ج» قِياس جَلي : در قياس هر گاه عدم تأثير جهات فارقه بين اصل و فرع مسلم و قطعي باشد در اين صورت قياس را قياس جلي گويند مثلا چنانچه عبـد مشترك را يكي از مالكين نسبت بسهميه خود آزاد سازد در اينصورت بـر حاكم واجب ميگردد كه سهام باقيه را تقويم نمايد و چون اين تقويم منحصراً در باره عبد واجب گرديده است لذا الحاق امه مشتركه بر آن من باب قياس جلي خواهد بود چه آنكه فارق بين او و عبد (فرع و

اصل) فقط انولیت‌و ذکوریت‌است‌که عدم تاثیر آن در خصوص عتق قطعی و مسلم میباشد

د» قیاس خفی : قیاس خفی مقابل قیاس جلی است یعنی عدم تاثیر جهات فارقه بین اصل و فرع در آن مسلم نمی‌باشد مثلا در باب قصاص گفته شده: هر گاه قتل بوسیله آلت قتاله انجام گرفته باشد قتل عمدی محسوب میگردد ولو اینکه معلوم شودکه قاتل قصدقتل نداشته است و چون منصرف اطلاق آلات قتاله شمشیر و خنجر و سایر ادوات برنده‌است بنابراین قیاس با سنگ و چماق و سایر اشیاء مثقله و کوبنده پی آن من باب‌قیاس جهات فارقه (قاطعیت در شمشیر ـ خفی خواهد بود ـ چه آنکه عدم تالیر کوبندگی در سنگ غیر مسلم میباشند ولی این نوع قیاس در نزد اکثر حجت نیست .

(اصول رشاد ۲۸۲ ـ ۲۸۰)

قِیاسِ إستِثنائی ـ (اصطلاح منطقی)
قیاس استثنائی عبارت از قیاسی است که نتیجه یا نقیض آن بعینه در مقدمتین مذکور باشد و بعبارت دیگر یکی از دو مقدمه نتیجه یا نقیض آن باشد چنانکه گوید «اگر این انسان باشد حیوان است» که از وضع مقدم وضع تالی لازم میآید چنانکه اگر گفته شود «لکن انسان است» لازم میآید که حیوان باشد و از رفع تالی رفع مقدم لازم آید چنانکه اگر گفته شود لکن حیوان نیست لازم می‌آید که انسان نباشد و لکن از وضع تالی وضع مقدم لازم نیاید و رفع آن نیز لازم نیاید چنانچه اگر گفته شود «لکن حیوان است» نه انسان بودن و نه نبودن آن هیچکدام لازم نیاید .

مقدمه اول را در قیاس استثنائی مقدم و مقدمه دوم را تالی گویند.

(ش ص ۹۵) .

قِیاسِ إقتِرانی ـ (اصطلاح منطقی)
قیاس اقترانی نوع قیاسی است که‌نتیجه یا نقیض آن بالفعل و با شکل و هیأت خاص در مقدمتین مصرح نباشد چنانکه گویند «عالم متغیر است، هر متغیری حادث است، پس عالم حادث است» که نتیجه که عالم حادث است باشد بعینه در آن مذکور نیست بلکه موضـــوع نتیجه مندرج در صغری و محمول آن مندرج در کبری است مقدمهٔ اول از قیاس اقترانی را صغری و مقدمهٔ دوم را کبری نامند (ش ص ۹۶) . رجوع به صغری و کبری و اصغر و اکبر و اوسط وشکل و اشکال اربعه شود .

قِیاسِ بَسیط ـ (اصطلاح منطقی)
قیاس یا بسیط بود یا مرکب، قیاسات بسیطه دو نوع بود یا اقترانی‌یا استثنائی اقترانی آن بود که نتیجه یا نقیض آن هیچکدام بالفعل در قیاس مذکور نباشد و استثنائی بالعکس

(اساس الاقتباس ص ۱۸۹ و۲۹٤).

قِیاسِ جَلی ـ (اصطلاح اصولی)
قیاس جلی را قیاس بطریق اولی هم نامند و آن در صورتی است که جامع در فرع اقوی و اولی باشد از اصل چنانکه در آیه «ولا تقل لهما اف» به پدر ومادر خود کلمات توبیخ‌آمیز مزنید که عدم ضرب بقیاس بطریق اولی است‌پس‌تعدیهٔ تحریم تافیف بانواع دیگر اذیت از بـاب

قیاس است و قیاس جلی است و محققان آنرا از باب دلالت مفهوم موافقت دانند (از معالم ص ۲۲٦ ـ قوانین ج ۲ ص ۸۷) .

القیاس بطریق الاولی هو ما کان اقتضاء الجامع فیه للحکم بالفرع الاقوی وأوکدمنه فی الاصل ویظهر من بعضهم انه هوالقیاس الجلی کما یستفاد من صاحب المعالم والظاهر انه اعم من وجه کمایظهر من‌تعریف الاکثر للقیاس الجلی بانه ما کان الفارق بین اصله و فرعه مقطوعاً بنفیه‌ای بنفی تاثیره و سواء کانت العلة الجامة بینهما منصوصة ولو بالالتزام کالحاق تحریم ضرب الوالدین بتحریم التأفیف لهما لعلة کشف الاذی عنهما او غیر منصوصة کالحاق‌الامة‌بالعبد فی تقویم النصیب عند العتق یعنی اذا عتق احدالشریکین شقصه.

(از قوانین ج ۲ ص ۸۷)

قِیاساتِ خِطابی ـ (اصطلاح منطقی)
خواجه‌نصیرالدین‌طوسی دراساس‌الاقتباس در این مورد بحث مستوفی نموده است که خلاصهٔ آن در اینجا ایراد شد.

قِیاسِ خُلف ـ (اصطلاح منطقی)
هرگاه که اثبات مطلوب بابطال نقیض کنند آن قیاس را خلف خوانند و آن چنان بودکه قیاسی تألیف‌کنند از نقیض مطلوب و مقدمهٔ غیر متنازع که انتاج حکمی ظاهرالفساد کند یا معلوم شود که علت انتاجش نقیض مطلوب بوده است و بآن فساد نقیض مطلوب ظاهر شود پس صحت مطلوب معلوم گردد این قیاس در حقیقت از قیاسات مرکب بود و شبیه بود بعکس قیاس .

فرق میان قیاس خلف و مستقیم آنکه قیاس مستقیمّ از ابتداء متوجه باثبات مطلوب بود و خلف باول متوجه بانتاج حکم ظاهرالفساد باشد تا از فساد آن حکم بر فساد نقیض مطلوب استدلال‌کنند و بعد از آن بازگردند و از فساد نقیض مطلوب اثبات صحت مطلوب کنند، دیگر آنکه مقدمات قیاس مستقیم موافق مطلوب باشد و مقدمات قیاس خلف مشتمل بود هم بر مناقض او و هم بر موافق او و..

(اساس الاقتباس ص ۳۱۵ و ۳۱۹).

رجوع بقیاس شود .

قِیاسِ دَور ـ (اصطلاح منطقی) هر گاه نتیجه قیاس اقترانی را با یک مقدمه تألیف کنند آن قیاس را دائر خوانند و هر گاه که مقابل نتیجه را با یک مقدمه تألیف کنند تا مقابل دیگر مقدمه رانتیجه دهد آن قیاسرا معکوس خوانند و دور و عکس از عوارض قیاس‌اند

(اساس‌الاقتباس ص ۳۰۹، ۳۱۲).

قِیاسِ شَرْطی ـ (اصطلاح منطقی)
مقدمات هر قیاس ممکن است شرطی‌محض باشد و ممکن است حملی محض باشد و ممکن است مرکب از شرطی و حملی باشد .

(تهافت التهافت ص ٤۳٦).

قِیاسِ شِعْری ـ (اصطلاح منطقی)
رجوع به صناعات خمس و (شفا ج ۲ ص ٦٤٥) شود .

قِیاسِ غَیرِ کامل ـ (اصطلاح‌منطقی)
قیاس غیر کامل آن بود که محتاج ببیانی بود و بنفسه بین نباشد

(اساس الاقتباس ص ۱۸۹) .

قِیاسِ فِراسی ـ (اصطلاح منطقی)

قیاس فراسی قیاسی بود که بصورت بر هیات تمثیل بود و بماده از مواد دلیل و علامت و باین قیاس از هیاتی بدنی بر خلقی نفسانی دلیل سازند .
(از اساس‌الاقتباس ص ۳۳۹) .

قیاسِ فی‌نَفْسِه ـ (اصطلاح‌منطقی)
قیاس فی‌نفسه قیاسی است که مقدمات آن فی نفسه صادق و اعرف نزد عقلاء باشد از نتیجه و نحوهٔ تألیف آن تألیف منتج باشد رجوع بقیاس شود
(از شفا ج ۲ ص ۲۰۹) .

قیاسِ کامِل ـ (اصطلاح منطقی)
قیاس کامل آن بود که بنفسه خود بین باشد .
(از اساس الاقتباس ص ۲۰۹) .

قیاسِ مُرَکَّب ـ (اصطلاح منطقی)
چون قیاسات بسیار بر اثبات یك حکم مجتمع شود آنرا مرکب نخوانند بلکه قیاسات مرکبه آنراگویند که نتایج‌بعضی، مقدمات بعضی باشد تا بآخر یك مطلوب حاصل آید و چون هر قیاسی را دومقدمه باشد همیشه عدد نتایج و عدد قیاسات متساوی بود و عدد مقدمات ضعف آن
(از اساس الاقتباس ص ۲۹٤ ـ کشاف ص ۱۱۹٦) .

قیاسِ مُساوات ـ (اصطلاح منطقی)
قیاس مساوات عبارت از نوع قیاسی است که مرکب از دو قضیه باشد که متعلق محمول مقدمه اول موضوع مقدمه دیگر باشد چنانکه گفته شود «الف» مساوی است با «ب» و «ب» مساوی است با «ج» که لازمهٔ آن این است که «الف» مساوی است با «ج» .

قیاسِ مُسْتَقیم ـ (اصطلاح منطقی)
قیاسات دیگر را در مقابل قیاس خلف قیاس مستقیم گویند.
و گفته‌اند قیاس مستقیم عبارت از استقراء تام است .
(از کشاف ص ۱۱۹۷)
(اساس الاقتباس ص ۳۱۹) رجوع شود به قیاس خلف .

قیاسِ مُقاوَمَت ـ (اصطلاح منطقی)
هرگاه قیاسی منتج حکمی باشد و خواهند که منع آن قیاس کنند بایراد قیاسی دیگر که منتج مقابل مقدمه باشد از قیاس اول که اساس آن قیاس بر آن مقدمه است مانند کبری در شکل اول یا مقدمه کلی در اقترانی که یك مقدمه ازو جزوی‌باشد تا بابطلان آن مقدمه منع قیاس اول‌کرده باشد قیاس دوم را قیاس مقاومت خوانند.
(از اساس الاقتباس ص ۳۳٦) .

قیاسِ مَوْصول ـ (اصطلاح منطقی)
و قیاس مرکب موصول بود یا مفصول، اما موصول آن بود که نتایج در او بجای خود ایراد کنند و همان نتایج را چون در مقدمات قیاسی دیگر افتد مکرر کنند مثل‌کل «ا» «ب» و کل«ب» «ج» فکل «ا» «ج» و کل «ا» «ج» و کل «ج» «د» فکل «ا» «د» در مقابل قیاس مفصول.
(از اساس الاقتباس ص ۲۹۵) .

قیاسِ مَنْصُوصُ العِلَّة ـ (اصطلاح اصولی) در بعضی از مسائل علت حکم از طرف شارع بیان شده است در این صورت هرگاه همین‌علت درموردی‌دیگربود قیاس میشود از باب منصوص العلة بودن مثل آنکه در جزو حدیثی حکمی گفته شود و بدنبال آن گفته شود (لعلة کذا اولاجل کذا)

یا از باب دلالت ایماء و اشاره باشد در هر حال اگر گفته شود «حرمت الخمر لانه‌مسکر یا لاسکاره» منصوص‌العله خواهد بود

(از قوانین ج ۲ ص ۸۱) .

قِیافت ـ (اصطلاح فلسفی) استناد بعلامات و امارات ظاهری است .

قِیام ـ (اصطلاح عرفانی و فقهی) قیام در لغت بمعنی انتصاب است و مراد عبـــادت و احکـــام شریعت و طریقت است، قیام بالله نقطهٔ پـرگار طریقت است و مدار اسرار حقیقت، هر که از تدبیر خود برخاست و کار خود با حق جل جلاله گذاشت، ثمرهٔ حیوة طیبه برداشت نور آفتاب نور صورت است و نور دل ایشان نور سریرت است، لاجرم شعاع آفتاب صورت بایشان رسید از برق شعاع نور سرایشان دامن درچید.

(عده ج ۸ ص ۱۵۳) .

قِیام بِالله ـ (اصطلاح عرفانی) مراد استقامت است در حال بعد از فنا و عبور بر مجموع منازل و سیر از الله در الله و بیرون آمدن از رسوم به کلیت.

قِیام‌لله ـ (اصطلاح عرفانی) قیام لله بیداریست ازخواب غفلت وبرخواستن از سنة عبرت در حال سیر الی‌الله

(اصطلاحات شاه نعمت‌الله ص۵۸)

قِیامَتِ صُغری ـ (اصطلاح عرفانی) قیامت صغری عبارت از موت ارادی است

(شرح قیصری ص ۴۰) .

عطار گوید :

آنرا که ز عشق او خبر بود
هـر روز قیامت دگر بـود
چه جای قیامت است کاینجا
این شور از آن عظیم‌تر بود
زیـرا کـه قیامت قـوا را
در حد و حدود پا و سر بود
چـون نیست نهایت ره عشق
زین به نه‌نشان ونی اثر بود
هرکس‌که ازین رهت خبر داد
می‌دان بیقین که بی‌خبر بود

در روز بازار قیامت و در بندرگاه قیامت بندگانرا بپا دارند و عرصهٔقیامت را از نیکوان بیارایند تا که را متحقق یابند به رحمتش راه دهند.

قیام متصل بـرکـوع ـ (اصطلاح فقهی) بعد از رکوع باید ایستاد و بعد به سجده رفت آن را قیام متصل برکوع گویند.

قیامت ـ (اصطلاح کلامی) مراد از قیامت روزی است که بندگان خدا بعد از مرگ در آن روز بپاخاسته و بکیفر و پاداش اعمال خود برسند، در مسئله چگونگی قیامت و حشر، عقاید و انظار مختلف هم از نظر متکلمان و متشرعان و هم از نظر فلاسفه اظهار شده است‌که در محل خود (حشر و معاد جسمانی) بیان شده است .

اهل معقول گویند : قیامت بر دو قسم است یکی قیامت صغری که فرمودند «من مات فقد قامت قیامته» و دیگر قیامت کبری که وقت آن نامعلوم است که «علمه عندالله» در رسائل اخوان است که قیامت مشتق از قیام است «فاذا فارقت النفس قامت قیامته»

(از اخوان ج ۲ ص ۴۲ ـ ۴۳) .

صدرالدین گوید : شکی نیست که قیامتی هست و بارتفاع حجب و زوال

ملابس مادی تمام‌اشیاء و حقایق وبواطن امور بصور ذاتیه اصلیهٔ خود آشکار میشوند .

(از اسفار ج ٤ ص ۱۷۳ ـ رسائل صدرا ص ۲۸۷ ـ مبدأ و معاد صدرا ص ۱۸۲) .

قیامِ حُلولی

قیامِ صُدوری

(اصطلاحات فلسفی) نحوهٔ قیام اعراض را بمعروض خود قیام حلولی مینامند و نحوهٔ قیام معلول را بعلت قیام صدوری نامیده‌اند .

(از اسفار ج ۱ ص ٦٦ ـ ج ٤ ص ۱٤۹ ـ شرح منظومه ص ۳۰) .

قید ـ (اصطلاح اصولی) در عرف اصولیان امری است که مخصص مطلق باشد رجوع به قیود شود

قَیطُس ـ (اصطلاح نجومی) و یکی از صور کواکبی بود که در نیمه جنوبی کره واقع‌بود وآن به‌شکل حیوانی دریائی بود مقدم آن در ناحیهٔ مشرق بر جنوب حمل بود و مؤخر آن در ناحیهٔ مغرب در پشت سه ستارهٔ بود که خارج صورت ساکب الماء است .

(از صور کواکب ص ۲۵۷)

قیطس (بفتح قاف و ضم طاء)

قِیَمیـ (اصطلاح فقهی) متاعی است که مثل آن در بازار یافت نشود مثل حیوانات لکن در امثال غلات مثلی است یعنی مثل آن یافت میشود .

قُیود ـ (اصطلاح ادبی) جمع قید است و آنها کلماتی هستند که به صفت یا فعل یا قید دیگر افزوده شوند و مفهوم آنها را به چیزی از زمان یا مکان و یا حالت و غیره مقید سازند مانند «بهرام بسیار بزرگ است ،فرهاد راست میگوید و این کار خیلی عاقلانه است» که کلمات بسیار، راست، خیلی، قید است که به صفت و فعل و قید اضافه شده است و قید بر دو قسم است قید مختص و قید مشترک قیدهای مختص آنها هستند که همیشه قید باشند، مانند «هنوز و هرگز» و مشترک آنهائي هستند که در غیر قید نیز بکار روند مانند «خوب، بد، زشت و نیک» و باعتبار لفظ بر سه قسم است قید مفرد، قید مرکب و قید مؤل، مفرد قیدی است‌که ازحرف اضافه مانند «برای خدا، بادلی فارغ» قید مؤل جملهٔایست قیدی که بمفرد تأویل میابد و بیکی از حرفهای ربط آغاز میگردد. و قیدهای زمان «پیوسته ـ گاهی ناگهان و همواره» و مکان «پس، پیش و نزدیك» و قیدهای مقداری «چند وچندان» وقیدهای تأکید و ایجاب «هر آینه، بلی، آری بی‌گمان» قیدهای ترتیب «نخست ـ سرانجام ـدسته دسته» قیدهای استثناء «جز، مگر و جز که» قیدهای استفهام «کی، تاکی، تاچند» قیدهای شك وظن «پنداری،گوئي وگویا» قیدهای شرط «اگر و مگر وچه» قیدهای علت «چرا ـ چون و بچه دلیل» قیدهای استعلا «فراز روی و بر» قیدهای تکرار «باز و دگر» قیدهای سوگند «بخدا ـ بجان ـ و خدا را» قیدهای تمنا «کاش، کاشکی و ای کاش» قیدهای تشبیه «همانا ـ مانا ـ چنین و چنان» رجوع به دستور نامه ص ۱۲۳ شود .

در عروض قید حرفی است ساکن بأین معنی که چون قافیه از حروف ردف

اصلی و حروف شش یـا هفتگانهٔ ردف زاید مرکب خالی باشد همان حرف ساکن قبل از روی را حرف قید گویند وحروف قید ده است با خا ورا وزا و سین وشین.
غین و فا و نون و هاء میدان یقین
(از دره نجفی ص ٦٩) .







ك – (اصطلاح ادبی) کاف مفرده حرف جاره است وآن برای چند معنی است ۱– تشبیه مانند «زید کالاسد» ۲– تعلیل مانند «و یکانه لایفلح الکافرون» که در مقام تعجب گوید زیرا کفار رستکار نشوند ۳– استعلا، چنانکه «کیف اصبحت فیقال کخیر» ای علی خیر ۴– تؤکید مانند «لیس کمثله شی» که کاف زائده است. و گاه اسمیه بکاربرده میشود ومرادف مثل است و گاه جاره است مانند «یضحکن عن کالبرد» و کاف غیر جاره برد دونوع است یکی ضمیر منصوب یا مجرور مانند «ماودعك ربك» و «ذلك. تلك ایاك. ایا کما» و دیگر متصل به بعضی از اسماء افعال مانند «حیهلك، رویدك»

(از مغنی ص ۹۱)

و نیز (کـ) کنایت از کفایت و کافی بردن حق است بر بندگان که فرمود وکفی بالله شهیداً پس حق همهٔ مهمات بندگان را کافی است مهمات دنیائی و آخرتی مادی و معنوی.

مولانا گوید:

کاف کافی آمد او بهر عباد
صدق وعدهٔ کهیعص

کافیم بدهم ترا من جمله خیر
بی‌سبب بی واسطهٔ یاری غیر

کافیم بی نان ترا سیری دهم
بی سپاه و لشکرت میری دهم

کافیم بی‌دارویت درمان کنم
کوه را و چاه را میدان کنم

*

کائِن – (اصطلاح فلسفی) کلمهٔ کائن اسم فاعل از کون است یعنی موجود و مقابل فاسد است آنچه موجود است و موجودشود

و وجودش مسبوق بعدم باشد کائن گویند و بطور جمع اطلاق بر موجودات جهان بطور کلی میشود و گاهی بر محدثات بتنهائی اطلاق میگردد در مقابل مبدعات و بدین معنی است که گویند «کل کائن فاسد» و یا «الکائن یکون وجوده بعدعدمه المقابل لوجوده فی متن الواقع»
(مجموعه دوم مصنفات ص ۲٤۰ تفسیر ص ۳۹، ٤۰، ۸۵۱).

کائِناتِ جَوّ - (اصطلاح فلسفی) موجودات سماوی را مانند ابر، باران و سایر پدیده‌ها را کائنات جوی گویند.
(از دستور ج۳ ص ۱۱۳).

کائِناتِ دائِرَه - (اصطلاح فلسفی) مراد کائنات فاسده است رجوع به کائنات فاسده شود.

کائِناتِ غَیرُمُتَناهِیَه - (اصطلاح فلسفی) مراد حوادث ومتحرکات وبالاخره موجودات ارضی است که بطور غیرمتناهی در معرض کون و فساد و خلع و لبس و حرکتند
(شفا ج۲ ص ٥٤۳)

کائِناتِ فاسِدَه - (اصطلاح فلسفی) مراد از اصطلاح کائنات (دائره یافاسده) موجودات جسمانی و حوادث طبیعی‌اند.
(اخوان ج۱ ص ۱۰۱)

کائِناتِ مُتَعاقِبَه - (اصطلاح فلسفی) کائنات و حوداث را متعاقبه گویند از آن جهت که صورتی وحالتی را رها وصورت و حالت دیگر جای‌گزین او شود.
(از اسفار ج۱ ص ۱۷۷).
و بالجمله کائنات، مقابل مبدعاتند و در موارد مختلف با قید و مضاف‌الیه خاصی بکار برده میشوند مانند «کائنات ارضیه» و «کائنات عنصریه» و «کائنات معدنیه» و «نباتیه» و«حیوانیه» و «متعاقبه» و غیره
(از اسفار ج۱ ص ۱۷۷ - ج۲ ص ۲۸ - رسائل ص ۲۲٤).

کاس - (اصطلاح عرفانی) کاسه. ظرف.
این کلمهٔ مأخوذ از قرآن مجید است که فرمود و کأساً کان مزاجها کافوراً. وعلی سرر موضوعة متکئین علیه متقابلین یطوف علیها ولدان مخلدون باکواب و اباریق و کاس من معین لایصدعون عنهاو لاینزفون.
نزد اهل ذوق کنایت از فیوضات متواترهٔ حق است

و کاس شربت علی لذة
و آخری تداویت منها به

•

گفت صورت کوزه است و حسن می
می‌خدایم میدهد از ظرف وی
مر شما را سرکه داد از کوزه‌اش
تا نباشد عشق اوتان کوششش
از یکی کوزه دهد زهر و عسل
مر یکی را دست حق عزو و جل
کوزه مـی‌بینی لیکن آن شراب
روی ننماید بچشم ناصواب
قاصرات الطرف باشد ذوق جان
جز بخصم خویش ننماید نشان
هست مر جسمی چو کاسهٔ و کوزهٔ
اندرون هم قوت و هم دلسوزهٔ
کاسه پیدا و اندر آن پنهان رغد
طاعمش داند کز آن چه میخورد
در نجوم: رجوع به باطیه و کاسه

شود.

کاسه ـ (اصطلاح عرفانی) کاسه کنایت از جام می وحدت است که سالك الی‌الله را سرمست گرداند.

کافر ـ (اصطلاح عرفانی) کافر مقام تفرقه را گویند و کسی را که از جمع بفرق آمده باشد و صاحب مقام حال‌تفرقه را گویند.

کافر بچه ـ (اصطلاح ذوقی) کافر بچه بمعنی یکرنگی در عالم وحدت است که روی از تمامی ما سو الله برتافته باشد و در سواد نیستی جای گرفته‌باشد.

کاف و نون ـ (اصطلاح ذوقی) کاف و نون صورت اراده کلیه است که «اذا اراد ان یقول لشی کن فیکون»

(از شرح گلشن راز ص ۵)

و گفته‌اند: «کاف» و «نون» اشارت است بمرتبهٔ ایجاد ممکنات.

•

شبستری گوید:

توانائی که در یك طرفة‌العین
ز کاف و نون پدید آورد کونین
چون قاف قدرتش دم بر قلم زد
هزاران نقش بر لوح عدم زد

هلالی گوید:

چو اول دست قدرت بر قلم زد
دو حرف کاف و نون یکجا رقم‌زد
کف کافی او از عین‌الطاف
ز کاف آورد بیرون قاف تا قاف
ز شکل نقطهٔ نون هم کماهی
پدید آورد از مه تا بماهی

•

مولانا گوید:

کاف و نون همچون کمند آمد جذوب
تا کشاند مرعدم را در خطوب
پس دو تا باید کمندانـد رصور
گر چه یکتا باشد آن دو در اثر
رشته یکتا شد غلط کم شد کنون
گردو و تا بینی حروف کاف و نون

•

کاشف ـ (اصطلاح فقهی و اصولی) و کاشف یعنی روشن کننده و آشکار نماینده و کشف کننده چنانکه گویند قبول در وصیت یا معاملات فضولی کاشف است یا ناقل یعنی کاشف از سبق وقوع عقد و نقل ملك است یا ناقل است یعنی از حین قبول عقد در است و منعقد شود.

کافر حربیّ ـ (اصطلاح فقهی) غیر کتابی را گویند.

کامل ـ (اصطلاح ذوقی و ادبی) هر بیتی که به هشت متفاعلن تمام شود

(از دره ص ۱۳)

کامل حقیقی آنست که جامع مراتب شریعت و طریقت و حقیقت باشد.

و کامل کسی است که او را کمال باشد و آن موجودی است که آنچه برای غیر ممکن‌الحصول باشد برای آن حاصل باشد و وجود و کمالات از خودش باشدو چنین ذاتی خداست در مرتبت بعد کسانی‌ـ اند که در حکمت عملیه و نظریه خود را کامل کرده باشند.

(از کشف المحجوب ص ۲۹۶ مصباح الانس ص ۵۳ ـ کشاف ص ۱۲۶۵)

ای درویش این طایفه که هر سه طریقت و شریعت و حقیقت دارند کاملانند و ایشانند که پیشوای خلایق‌اند

و آنها را هشت چیز به کمال باشد، اقوال نیك، افعال نیك، اخلاق نیك، معارف، ترك عزلت، قناعت، خمول، و آنان که اینها ندارند ناقصانند.

•

مولانا گوید:

کاملان از دور نامت بشنوند
تا بقعر تار و پودت در روند
بلکه پیش از زادن تو سالها
دیده باشندت به چندین حالها
حال تو دانند یك یك مو بمو
زانکه پر هستند از اسرار هو

کامِلان ــ (اصطلاح عرفانی) کاملان طبقهٔ علیا از اهل‌الله را گویند.
(از ریاض السیاحه ص ۲۴)

•

کامِلِ آزاد ــ (اصطلاح عرفانی) و کسی است که او را چهار چیز بود ترك، عزلت، قناعت و خمول.
(از انسان کامل ص ۲۷۲)

کامِلیّه ــ (اصطلاح کلامی) فرقهٔ از غلات شیعه‌اند منسوب به ابوکامل وگویند صحابه در اثر عدم بیعت با حضرت علی کافر شدند و حضرت علی هم در اثر عدم مطالبه حق کافر شد و دیگر قائل بـه تناسخ ارواحند بعدازمرك وگویند امامت نوری است که تناسخ کند ازشخصی به شخصی دیگر.
(از کشاف ص ۱۲۶۶)

کانَ ــ (اصطلاح ادبی) بفتح کاف و نون. فعل ناقصه است وعمل او رفع‌باسم ونصب به خبر است رجوع بافعال ناقصه شود.

کَأَنَّ ــ (اصطلاح ادبی) بفتح کـاف و تشدید نون از حروف مشبهة بالفعل است و اکثر نحویان گویند مرکب است از «کـ» و ان و گویند «کان زیداً اسد» بجای (ان‌زیداً کالاسد) است‌که حرف‌تشبیه از جهت اهتمام بآن مقدم شده است و همزهٔ آن مفتوح شده است از جهت دخول جار بر آن در هر حال «کان» را چند معنی است ۱ــ تشبیه مانند (کَأَنَّ زیداً اسد) ۲ــ شك و ظن مانند (کَأَنَّ عمراً، عادل) و (کَأَنَّكَ بِالشّتاءِ مُقْبل) ۳ــ تحقیق مانند (کَأَنَّ الارضَ لیس بها هِشامٌ) ٤ــ تقریب مانند (کانك بالدنیا لم‌تکن)
(از مغنی ص ۹۹)

کاهِلی ــ (اصطلاح عرفانی) بطؤ سیر را کاهلی گویند واین گاه باشد که بسبب طریق‌باشد برای‌سالك وکمال‌سالك‌باشد و این‌نوع سیراکمل سیرها است که‌بر‌جهت محتاج نباشد و گاه باشد که‌بسبب‌تقصیری عبور کند و این نازلترین سیرهاست.

مولانا گوید:

کاهلی را کرده‌اند ایشان سند
کار ایشان را چون یزدان میکند
کار یزدانرا نمی‌بینند عام
می‌نمی‌یاسایند از کد صبح وشام
کار دنیا را ز کل کاهل‌ترند
در ره عقبی زمه گو می‌برند
این گزینند هر که او باشد رشید
هین که دنیا رفت وعقبی دررسید

•

کَأَیِّن ــ (اصطلاح ادبی) بفتح کـاف و همزه و کسر یاء مانند کم است در استفهام و جز در چند امر مانند هماند

۱ـ ابهام ۲ـ احتیاج به تمیز ۳ـ بنا ۴ـ لزوم تصدیر ۵ـ افادهٔ تکثیر دراغلب مانند «کَأَیِّن مِن نبیٍّ قاتَلَ معه ربیّون کثیر» و برای استفهام مانند (کاین تقرأ سورة الاحزاب) یعنی چند دفعه و جهات افتراق آنها این است که ۱ـ کاین مرکب است و کم بسیط ۲ـ تمیز کاین مجرور بمن است غالباً مانند «کاین من نبی»

(از مغنی ص ۹۶)

کَبائِر ـ (اصطلاح فقهی) و گناهان کبیره در مذهب اسلام عبارتند از شرک، قتل بغیر حق، لواط، زنا، سحق، ربا خوردن، قذف محصنات، خوردن مال یتیم، غیبت، قسم، شهادت‌دروغ، شرب خمر، سرقت، یأس از رحمت خدا، کفر بخدا، کذب و فحش به انبیاء و اولیاء .

کِباب ـ (اصطلاح ذوقی) کباب دل را گویند در تجلیات صوری و بمعنی بی‌تابی معشوق است از هجران عاشق.

خواجه گوید:

ز جام عشق تو عقلم خراب میگردد
ز تاب مهر تو جانم کباب میگردد
مرا دلی است که دائم بیاد لعل لبت
بگرد ساقی و جام شراب میگردد

کِبْر ـ (اصطلاح اخلاقی و عرفانی) کبر بزرگ داشتن و بهتر دانستن خود را گویند از دیگری چنانکه تواضع کمتر گردانیدن خود است از دیگری و کبر از نادانی انسان است بنفس خود و یکی از مهلکات انسان است ولکن تکبر درمقابل متکبر عبادت است پس کبر یا ممدوح است و یا مذموم و هریك را مقام وموقعی است.

(کشاف ص ۱۲۴۲)

کَبِدُالأَسَد ـ (اصطلاح نجومی) از ستارگان دب‌اکبر بود

(از صور الکواکب ص ۳۳)

کُبری ـ (اصطلاح منطقی) مقدمه و قضیه اول از قیاس اقترانی را صغری و مقدمهٔ دوم را کبری نامند مثلا در قیاس «عالم متغیر است، هر متغیری حادث‌است» جمله هر متغیری حادث است کبرای‌قیاس است

(از کشاف ص ۱۲۴۷ ـ اساس‌ـ الاقتباس ص ۱۹۱)

کِبرِ نَفْس ـ (اصطلاح اخلاقی) و آن بود که نفس بکرامت و هوان مبالات نکند و به یسار و عدمش التفاف ننماید بلکه بر احتمال امور ملائم قادر باشد.

(از اخلاق ناصری ص ۷۶).

کِبُّور ـ (گاه شماری) بکسر کاف وفتح باء و تشدید آن ـ روز دهم تشری است که روز عاشورای یهود بود که روزه داشتن بر آنان در آن روز واجب بود و اصل کبور از کفارات گناهان است.

(از التفهیم ص ۲۴۴)

کَبِیسَه ـ (اصطلاح نجومی) در سال‌های خورشیدی همیشه در محاسبات ¼ روز را رها کنند و بجای آنکه گویند سال شمسی ۳۶۵ ¼ روز است گویند ۳۶۵ روز است و بنا براین در هر چهار سال یك روز پدید آید. این کار را نخست یونانیان و رومیان و سریانیان و قبطیان مصر کردند و این سال را که ۳۶۶ روز محسوب کنند

کبیسه گویند و کبیسه یعنی انباشته است یونانی‌الاصل است و البته مردم فارس کبیسه نمیکردند یعنی هیچ سالی را ۳۶۶ روز محسوب نمیکردند و همین طور ¼ را رها میکردند و در نتیجه در ۱۲۰ سال یك ماه تمام درست میشد و آن گاه این ماه را بر ماههای سال میفزودند و سال را ۱۳ ماه حساب میکردند و یك ماه را در چنین سالی دو بار نام میبردند و آن سال را بهیزك خواندند لکن قطبیان این ¼ روز را همچنان رها میکردند تا از آن یك سال تمام پدید میامد در ۱۴۶۰ سال تمام و در این صورت از همهٔ سالهای تاریخ یك سال را رها میکردند

(از التفهیم ص ۲۲۲)

کِتاب – (اصطلاح فقهی و ذوقی) و مراد از کتاب قرآن مجید است که یکی از مآخذ اساسی فقه اسلام و بیان احکام او است در قرآن دو دسته از آیات هست یکی آیات محکمه و دیگری آیات متشابهه آیات محکمه آنها هستند که معانی متعددی نداشته و نص باشند در افادهٔ احکام و عمل بدانها واجب و لازم است وبلااشکال است اعم از آنکه این محکمات نص باشند یا ظاهر در این مورد اخباریان گویند بطور مطلق استدلال و عمل بآیات قرآن روا نباشد و گویند همهٔ قرآن متشابه است نسبت بما، و حکمی نتوانیم از آن استفاده نمائیم مگر با کمك اخبار و روایات که مبین آیات باشند این نظر نزد اصولیان مردود شناخته شده است زیرا اولا حضرت رسول مبعوث شد و کتابی برای اوفرستاده شد که بلسان قوم او است و مشتمل بر خطابات، اوامر و نواهی است و قصص و حکایات گذشته‌گان در آن آمده است و این وضع تنها برای این بوده است که مردم بدانند و عمل کنند و حتی آیاتی هست که خود مشعر بر فصاحت و بلاغت آن است و معنی فصاحت آن این است که فهم آن برای اهل لغت آسان و روشن باشد و ثانیاً اخبار متواترهٔ داریم مبنی براینکه واجب است عمل به قرآن و به مفاد آیات: حضرت امیر فرمایند. و والصلوة علی نبیه الذی ارسله بالفرقان لیکون الی الحق هادیه... و بالجمله متشابهات که متضح الدلالة نمی‌باشند و از راه اخبار و آیات دیگر که آنها را روشن کرده‌اند واضح‌اند و محکمات که خود نص یا ظاهر در معنی و مفاداند و در این مورد بحث مفصل‌است.

یکی از مسائل مورد بحث اصولیان این است که آیا تحریف و تصحیف درقرآن واقع شده است یا نه بسیاری از اخباریان گویند: زیادة و نقصان و تحریف در قرآن واقع شده است از جمله کسانیکه این‌معنی را گویند کلینی و علی‌بن ابراهیم است و شیخ‌احمدبن ابیطالب صاحب احتجاج‌است و سید مرتضی و صدوق و محقق طبرسی و بسیاری ازمجتهدین قائل بعدم‌تحریف‌اند و گویند قرآن بدین طریق و ترتیب که بوسیله عثمان جمع آوری و تحریر شده است وحی است و تغییری در آن داده نشده است و تقریبا این گفتار و قول مورداتفاق فقها و اصولیان است و کسانیکه گویند تحریف در قرآن واقع شده است استناد کنند به روایاتی از جمله خبری به‌حضرت امیر نسبت دهند که در موقعی که از او

وجه مناسب بین «وان خفتم ان لاتقسطوا فی‌الیتامی و فانکحوا» پرسیدند فرمود مابین این دو زیادتر از یك ثلث قرآن حذف شده است دیگر روایتی به حضرت صادق نسبت دهند که در مورد «کنتم خیر امة» فرمودند چگونه این امت بهترین امت باشد و حال آنکه فرزند حضرت رسول را بکشتند و بعد فرمود آیه چنین بوده است «کنتم خیرالائمة» و دیگر روایتی‌است در قضیه غدیر خم که گویند آیه چنین است «یا ایهاالرسول بلغ ما انزل الیك فی علی فان لم تفعل فما بلغت رسالتك» ودیگر آنکه‌کتاب وحی چهارده‌تن بودند ازصحابه که ریاست آن با علی‌بن ابیطالب بود و اغلب آنها تنها آیاتی را مینگاشتند که مربوط باحکام بودند و اخلاقیات و وقایع را و اغلب آنها با حضرت رسول نبودند و تنها حضرت امیر همیشه با آن حضرت‌بود که در خلوات و جلوات آنچه وحی میشد ضبط میفرمودند و بدینجهت قرآن حضرت امیر جامع‌تر بود و بعد از رحلت حضرت رسول حضرت علی به منبر تشریف برده و فرمودند که وحی الهی این است که در دست من است ولکن عمربن الخطاب گفت ما را نیازی بدان نیست و ما را مصحف عثمان کافی است و گویند این قرآن همواره نزد ائمه اطهار بوده است و عدهٔ از خواص ائمه از وجود آن مطلع بوده‌اند.کلینی‌گوید مردی آیاتی برحضرت صادق بخواند که من تا آن گاه نشنیده بودم پس حضرت صادق فرمودند ساکت شو و خود داری کن از خواندن این آیات وهمان که مردم میخوانند بخوان تا قیام حضرت قائم و احادیثی دیگر البته این سخنان را عدهٔ حمل بر تعصب کنند و گویند مسلمین بسیاری از این آیات خبر داشتند و حافظ آن بودند و امکان اخفاء آن بسیار کم بوده است و دیگر استدلال کرده‌اند به آیاتی مثل «لا یأتیه الباطل من بین یدیه‌ولامن‌خلفه» و «انانحن نزلناالذکر و اناله لحافظون»...

در این‌مورد بحث بسیار است وحقیقت امر نامعلوم.

الحق جواز العمل بمحکمات الکتاب نصاً کان او ظاهراً خلافاً للاخبار یین حیث قالوا بمنع الاستدلال بکله علی ما نسب الیهم بعضهم و قال ان مذهبهم ان کل القرآن متشابهة بالنسبة‌الینا ولا یجوز اخذ‌محکم منه الا من دلالة الاخبار علی بیانه و هو الاظهر من مذهبهم او بالظواهرفقط علی مایظهر من‌آخر و فصل بعض الافاضل فقال ان ارادوا انه لا یجوز العمل بالظواهر‌التی ادعیت افادتها للظن المحتملة لمثل التخصیص والتقییه
(از قوانین ج ۱ ص ۳۹۳).

کتاب در اصطلاح صوفیان اطلاق بر وجود مطلق میشود رجوع‌شود به ام‌الکتاب.

و اهل ذوق و عرفان این اصطلاح و کلمه را از قرآن مجید مأخوذ کرده‌اند و ظاهر معنی آن را منصرف کرده تأویلاتی کرده‌اند بر حسب موارد در حال که بنزد اهل شرع صرفاً منظور کتب آسمانی‌است.
چند آیه که در آن کتاب آمده است.
مانند:

یا یحی خذالکتاب بقوة و آتیناه الحکم صبیاً.

والله الذی انزل الکتاب بالحق .
فقد آتینا ابراهیم الکتاب والحکمة.
لا رطب ولا یابس الا فی‌کتاب مبین.
الم ذلك‌الکتاب لاریب فیه.
و آیات بسیاری دیگر که کلمهٔ کتاب در آنها مذکور است.

کِتابَت ـ (اصطلاح فقهی و منطقی) عبارت از عقدی است بین مولی و مملوك او بر این معنی کـه مملـوك مـال معین و معلومی را در مقابل آزادی خود بمولی بدهد و این یا مطلق است یا مشروط در کتابت مطلقه هر اندازه از مال معلوم را داد در مقابل آن یك قسمت آزاد میشود و در مشروط باید تمام مال مورد رضایت طرفین را بدهد تا آزاد شود کتـابت از مقصـود مستقله است و لازم الطرفین است

در اسلام این امر مستحب است و در صورتیکه مملوك مطالبه کند استحباب آن مؤکدتر است و ایجاب آن «کاتبتك علی ان تؤدی الی کذافی وقت کذا او اوقات کذا فاذا ادیت فانت حر» و قبول «قبلت و شبه آن»

(از شرح لمعه ج ۲ ص ۱۶۹ ـ صیغ العقود ص ۱۲۸ ـ کشاف ۱۲۴۲)

در معنی منطقی ناصر خسرو گوید:
کتابت ازجملگی حیوان بمردم‌مخصوص است و حیوان بی‌نطق را با مردم هم اندر گفتار و هم اندر صنعتها شرکت‌اند واندر کتابت شرکت نیست اما شرکت حیوان دیگر با مردم اندر گفتار چنانست که مر بیشتر حیوان را هر یکی را بانکی هست که آن بانگ خاصه مراوراست و آن‌بانگ از او بمنزلهٔ نطق است از مردم و نیز بیشتر از حیوان سخن آنست که بوقت شادی و ایمنی چنان آواز دهند که بوقت ترس و درماندگی ندهند

(از زادالمسافرین ص ۱۲)

کِتابِ إلٰهی ـ (اصطلاح‌فلسفی) عقول و نفوس مجرده از جهت آنکه عالم بمبادی خود و آنچه صادر از آنها است میباشد مظاهر علم الهی و کتب الهی‌اند ومجموعه موجودات عالم را نیز کتاب الهی گویندکه مرقوم است در آن کلیهٔ امور «او بالکتاب الالهی الذی هو مجموع الموجودات اذ هو کتاب‌الله الاعظم و کل جوهر من‌الجواهر حرف من‌الحروف و کل عرض من‌الاعراض نقطة و اعراب لذلك الحرف»

(مجموعه دوم مصنفات پاورقی ص ۲۴۴).

کِتابِ اَلْواحِ سَماوِیَّه ـ رجوع بلوح‌شود.

کِتابُ‌الله ـ (اصطلاح فلسفی) عالم وجود را گویند رجوع بکتاب الهی شود.

کِتابِ اَعْظَم ـ (اصطلاح فلسفی) رجوع به کتاب الهی شود.

کِتابِ تَفْصیلی ـ (اصطلاح فلسفی) مراد از کتاب تفصیلی مجموعه موجودات عالم خلق و امر است که همهٔ آنها مراتب تفصیل عالم الهی‌اند و هر مرتبت مافوق مرتبت اجمالی مادون و مرتبت مـادون تفصیل مافوق است و باصطلاح عرفاء مرتبت اسماء و صفات و افعال حق تعالی میباشند که هر یك بر حسب مراتب‌وجودی خود مرحلهٔ تفصیل ذات حق‌اند.

«و کذلك جمیع ما فی‌العالمین الامر والخلق کتاب تفصیلی لما فی عالم الالهی

من الاسماء والصفات».
(اسفار ج ۳ ص ۱۰۵ و رجوع به ص ۱۰۳ شود).

کِتابِ تَکوینی ـ (اصطلاح ذوقی)
کتاب تکوینی در مقابل کتاب تدوینی است و مراد از کتاب تکوین عالم وجود است که بقلم قدرت الهی کلیهٔ صور موجوده در عوالم وجود یافته است به وجود علمی که موطن آن عالم قضاء است و وجود عینی که موطن آنها عالم قدر است بعبارت دیگر کتاب تکوین عبارت از صحیفه عالم کون و وجود است که کلیهٔ صور موجوده در آن از رشحات قلم الهی است
(از اسفار ج ۳ ص ۱۱۰).

کِتابِ جامِع ـ (اصطلاح عرفانی) مراد از کتاب جامع نفس انسان است از آن جهت که جامع جمیع مراتب کمالات مادون خود میباشد و جهان کوچکی است که‌مشابه و مظهر عالم بزرگ میباشد «والانسان الکامل کتاب جامع لهذه الکتب المذکورة لانه نسخة العالم فمن حیث روحه و عقله کتاب عقلی و من حیث قلبه و هو نفسه الناطقة کتاب اللوح المحفوظ و من‌حیث نفسه الحیوانیة اعنی القوة الخیالیة کتاب المحو والاثبات... و اعلم ان النفس الانسانیة اذا کملت و بلغت غایتها فی الاستکمال و تجردت بعد ترقیاتها و تحولاتها و تبدلاتها و تبدل نشآتها الی ان یتصل بالعالم العلوی صارت کتاباً الهیاً»
(اسفار ج ۳ ص ٦٣) .

پارهٔ ترکیبات دیگر در معنی عرفانی و ذوقی:

کِتابِ شَیْطانی ـ (اصطلاح عرفانی) مراد نفس انسان است که‌در درجات پست و مرحله توغل در شهوات حیوانی وسقوط در درکات اسفل دوزخ بوده که کتاب الفجار نیز نامیده شده است
(اسفار ج ۳ ص ٦٣).

کِتابُ‌العِلْوی ـ (اصطلاح‌عرفانی) مراد نفس انسان در درجات و کمالات اعلی میباشد که کتاب الابرار هم نامیده‌اند
(از اسفار ج ۳ ص ٦٣) .

کِتابُ‌اللّوح ـ (اصطلاح عرفانی) مراد از کتاب لوح، انسان از جهت روح وقلب و نفس ناطقه است.
(از اسفار ج ۳ ص ٦٣).

کِتابِ مُبین ـ (اصطلاح عرفانی) مراد از کتاب مبین لوح محفوظ است و قرآن را هم کتاب مبین گویند و جهان وجود را نیز کتاب مبین گویند. رجوع به کتاب شود.

کِتابِ حُکْمی ـ (اصطلاح فقهی) و نزد فقها عبارت از کتاب قاضی است بقاضی دیگر که در او منعکس شودشهادت شهود بر غایب یا دفترچه‌ایست که‌شهادت علیه غائبین را در آن قاضی بنگارد و برای قاضی دیگر فرستد.
(از کشاف ج ۲ ص ۱۲٤۱)

کِتابِی ـ (اصطلاح فقهی) کفارصاحب کتاب را گویند مانند یهود، نصاری و مجوس
(از کشاف ص ۱۲٤۲ ـ شرح لمعه ج ۱ ص ۱۸۷)

کِتابُ‌المَحْوِ وَالإثْبات ـ (اصطلاح عرفانی) نفس‌حیوانی وقوای خیالی‌راکتاب

محو واثبات نامیده‌اند و نفوس عالیه که مرتبت وجود صور موجودات و مرحلهٔ محو واثبات و وجود علمی اشیاء است کتاب محو واثبات نامیده‌اند و گاه با قید کلمهٔ عینی بکار برده میشود «کتاب المحو والاثبات العینی» و در این صورت مراد جهان و عالم خارج بطور مطلق است و بالجمله محو و اثبات علمی عبارت ازمرتبت وجود صور موجودات در نفوس کلیه عالیه است و کتاب محو و اثبات عینی موجودات کونیهٔ فاسده میباشند

(اسفار ج ۳ ص ۱۱۰)

کِتابُ النَّفْسُ الإنسانیَّة ــ (اصطلاح عرفانی) مراد از کتاب نفس انسانیة ــ نفس انسان است از جهت آنکه عالم صغیریست که منطوی است در او جهان بزرگ و نسخه‌ایست از جهان وجود «کتاب النفس الانسانیة فانه نسخة مختصرة مطابقة لکتاب العالم الکبیر الذی کتبه ایدی الرحمن الذی کتب علی نفسه الرحمة و کتب فی قلوبکم الایمان فعلیك ان تدبر فی کتاب النفس.»

(اسفار ج ۳ ص ۸٤).

کُتُبِ إلَهی ــ (اصطلاح عرفانی) عقول و نفوس مجرده از جهت آنکه عالم بمبادی خود و آنچه صادر از آنهاست میباشد مظاهر علم الهی و کتب الهی‌اند و عرش مظهر رحمن و مستوای اوست و کرسی مظهر رحیم و فلك هفتم مظهر رزاق است و فلك ششم مظهر علیم است و فلك پنجم مظهر قهارست وفلك چهارم مظهر نور و محیی است وفلك سوم مظهر مصور است و فلك دوم مظهر باری است و فلك اول مظهر خالق است.

کَتْمِ بُطون وَخَفاء ــ (اصطلاح عرفانی) و مراد مرتبت غیب الغیوب و صقع ذات احدیت است

(اسفار ج ۱ ص ٤۷).

کِتْمانِ حَقّ ــ (اصطلاح فقهی) و یکی از گناهان کبیره کتمان شهادت به حق است و در قرآن مجید است «ان الذین یکتمون ما انزلنا من البینات او...... اؤلئك... و یلعنهم اللاعنون ولا تلبسو الحق بالباطل وتکتموا الحق و انتم تعلمون»

(از سراج الوهاج ص ۹۵).

کِثافَت ــ (اصطلاح فلسفی) کثافت مقابل رقت و از کیفیات محسوسهٔ ملموسه است «اللطافة قدتطلق علی رقة القوام کما فی الماء والهواء و علی سهولة قبول الانقسام الی اجزاء صغیرة جدا»

(اسفار ج ۲ ص ۲۵). ورجوع بلطافت شود.

کَثْرَت ــ (اصطلاح فلسفی و عرفانی) کلمهٔ کثرت در مقابل وحدت است وتعریف آنرا نیز بمقابلیت با وحدت کرده‌اند و بعبارت دیگر تعریف کثرت بطور استقلال و تعریف بحد، امکان ندارد و تعاریف مشهوریکه برای آن شده است بمقابلت با وحدت است. کثرت از امور اضافی است مانند قلت «و کل کثیر قلیل بالاضافة الی ما هو اکثر منها و کثیرة بالاضافة الی ما هو اقل منها»

(تفسیر ص ۵۵۱، ۳۳۹ ــ تهافت التهافت ص ۲٦، ۲۵۱ ــ شرح منظومه ص ۱٦۸).

نزد عارفان چون در مراتب مظاهر امکانیه‌ذات حق تجلی کند به جهت اظهار اسماء وصفات بلباس‌کثرت ملبس میشود. شاعر گوید:

ای روی در کشیده بباز ار آمده
خلقی بدین طلسم گرفتار آمده

کَثْرَت در وَحْدَت ـ فلاسفه‌متاله‌گویند: وجود در عین وحدت جامع و واجد جمیع مراتب و کمالات و کثرات است و اولین کثرتی که در عالم وجود تحقق یافت‌مرتبهٔ صفات و اسماء است.

وجودات و موجودات در عین کثرت مندك و فانی در وحدت‌اند و ظل و رشح وجود بسیط واحد بوحدت حقیقی میباشند و وجود اندر کمال خویش ساری است و تعینها امور اعتباری است.

(اسفار ج ۳ ص ۲۹ ـ شرح منظومه ص ۱۶۸).

کَثِیرُالسَّفَر ـ (اصطلاح فقهی) و بکسی کثیرالسفر گویند که سه سفر متوالی مسافرت کرده باشد و بین هر دو سفر ده روز در شهر خود یا شهری دیگر نمانده باشد مکاریان ملاحان سیاحان ـ و چنین کسی باید روزه خود را بگیرد و نماز را تمام بخواند نه قصر

(از شرح لمعه ج ۱ ص ۹۶)

کَدْخُدا ـ (اصطلاح ذوقی، فلسفی) از عقل فعال تعبیر بکدخداء روی زمین کرده‌اند:

(رسائل ص ۲۴۳)

کُدُورات ـ (اصطلاح عرفانی) مراد تعلقات دنیوی است.

دلدادهٔ لب تو هر جا که دلستانی
گر از دهان تنگت بوسی بمن‌فروشی
جانهای تنك بسته برهم تهیم جانی

کَذا ـ (اصطلاح ادبی) کلمهٔ کذا در قواعد زبان عرب بر سه وجه آمده است یکی آنکه (ك) تشبیه و «ذا» اشاره است مانند «رایت زیداً فاضلا ورایت امرآکذا» دوم آنکه کلمهٔ واحده باشد کنایه آرند از غیر عدد مانند «کذا و کذا» و فعلت کذا و کذا» سوم آنکه کنایت از عدد باشد مانند «عندی کذا درهم» و در اینصورت مانند کاین باشد در چهار امر و احتیاج به تمیز منصوب دارد مانند «عندی کذا و کذا درهما»

(از مغنی ص ۹۷)

کِذْب ـ (اصطلاح اخلاقی) یکی از صفات ذمیمه است بویژه که کذب بر خدا و رسول خدا باشد که در حد کفر است.

کُرّ ـ (اصطلاح فقهی) بضم کاف مقدار یك کر آب ۱۲۰ رطل (بکسر راء) عراقی است و از لحاظ مساحت ۴۲ وجب است.

(از شرح لمعه ج ۱ ص ۱۱)

کُرات ـ (اصطلاحات هیوی) منظور افلاك و عناصر ومدار سیارات است رجوع بافلاك شود.

کُراتِ سَماوِیَّه ـ (اصطلاح فلسفی) مراد افلاك‌اند

(شفا ج ۲ ص ۷۰۲).

کَرامَت ـ کرامت عبارت از ظهور امر خارق عادت از طرف شخصی است که دعوی نبوت نکند مانند کرامت اولیاء صوفیه‌که‌خدا هرچه‌خواستندبدانهاتمام‌بداد انصاری گوید: بزرگ تهنیتی وتمام

تشریفی و عظیم کرامتی که الله تعالی با مؤمنان فرزند آدم کرد که در بدو کار و مفتتح وجود، روزمیثاق ایشانرا درقبضهٔ صفت جای داد و ایشانرا بنعت لطف محل خطاب خود گردانید و با ایشان عهد و پیمان دوستی بست، باز چون در دنیا آمدند ایشانرا صورت نیکو و شکل زیبا و خلقت تمام داد وبه...

و بدانش و عقل و نطق و فهم و فرهنگ بیاراست، ظاهر بتوفیق مجاهدت و باطن به تحقیق مشاهدت و معرفت از ایشان دریغ نداشت، در رحمت و کرامت خود بر ایشان گشاد و ایشانرا بر بساط مناجات بداشت، تا هرکه که خواهند او را خوانند و از وی خواهند و با وی راز گویند، و گفته‌اند «من اظهر کراماته فهو مدع و من ظهرت علیه الکرامات فهو ولی»

(و از طبقات ص ۴۱۸)

کِرامُ الکاتِبین – دو فرشته‌اند، موکل انسانند.

کَرّامیّه – (کلامی) از فرق صفاتیه این گروه پیرو ابو عبدالله محمدبن‌الکرام می‌باشند و آنها را بدان روی صفاتیه نامند که در باب صفات حق اعتقاد آنان موافق با اعتقاد صفاتیه است اینان معتقد به تجسم وتشبیه‌اند و خودمشعب بدوازده فرقه‌اند :

(از ملل و نحل شهرستانی ص ۴۹).

کَراهَت – این اصطلاح فقهی است و یکی از احکام خمسهٔ تکلیفی است و بودن فعل است بنحویکه ترک آن اولی باشد با عدم منع از فعل.

(از کشاف ص ۱۱۲۸)

کُرسیّ – (اصطلاح کلامی، فلسفی) از فلك کواکب در زبان اهل شرع اطلاق کرسی شده است و مراد از عرش چنانکه در کلمهٔ عرش بیان شد فلك الافلاك است. واطلاق دیگری نیزداره چنانکه صدرالدین گوید: «و لعل‌المراد من‌الکرسی لوورد فی لسان‌الشریعة هوالفلك الاقصی الجسمانی و من عرش‌الرحمن هو ما یحاذیه فی عالم المثال و هو الفلك الکلی المثالی»

(اسفار ج ۳ ص ۶۵، رجوع به زاد المسافرین ص ۱۳۱ شود).

نزد عارفان موضع امر و نهی الهی است

کُرسیُّ الجَوْزاء – (اصطلاح نجومی) عبارت از سه کوکب بود واقع در صورت ارنب.

کِرِشْمه – (اصطلاح عرفانی) تجلی جلالی را کرشمه گویند که فرمود «و ما امرنا الا کلمح بالبصر»

عراقی گوید:

یك کرشمه کرده با خود جنبش عشق‌قدیم
در دوعالم این‌همه شور وفغان انداخته
یك نظر کرده خروش از عالمی برخاسته
یك سخن گفته، غریوی درجهان انداخته

خاقانی:

گرچه بدست کرشمهٔ تو اسیرم
از سر کوی تو پای باز نگیرم
زخم سنان ترا سپر کنم از دل
تا توبدانی‌که باتو راست‌چوتیرم

عطار گوید:

ای یك کرشمهٔ تو غارتگر جهانی
دشنام تو خریده ارزان خران بجانی

آشفتهٔ رخ تو هر جا که ماهرویــی
دلدادهٔ لب تو هــر جا کــه دلستانــی

کُرَه ــ (اصطلاح فلسفی) کره بــه جسمی گویندکه او را سطح واحدی احاطه و نسبت مرکز آن بسطح از اطراف و جوانب یکسان باشد و یا خطوطی که از مرکز بسطح آن وصل شوند همه موازی و از لحاظ اندازه یکسان باشند.

هریك از افلاك سماوی کروی‌الشکل‌اند و از این جهت آنهـا را کـرات سماوی گویندوحی‌اند«کل کرة من‌الکرات‌السماویة فهی حیةمن قبل‌انها ذوات اجسام محدودة المقدار والشکل وانها متحرکة بذاتها من جهات محدودة»

(تهافت التهافت ص ۴۷)

کُرهٔ اثیر ــ (اصطلاح فلسفی) رجوع باجسام اثیری واثیریات و (زادالمسافرین ص ۸۳) شود.

کُرهٔ بُخاری ــ (اصطلاح فلسفی) مراد کرهٔ هواست که مخلوط با بخره است.

(از کشاف ص ۱۲۷۹).

کُرَةُ الثَّوابت ــ (اصطلاح فلسفــی) مراد فلك ثوابت و فلك دوم «از طرف بالا» است

(از مجموعه دوم مصنفات ص ۱۳۹).

کُرَةُ الکُلیَّة ــ (اصطلاح فلسفی) مراد فلك الافلاك است رجوع بافلاك و فلك و (مجموعه دوم مصنفات شیخ اشراق ص ۱۶۰) شود.

کُرهٔ نَسیم ــ مراد قسمتی از کــرهٔ ارض است و قسمت بالائین او را کرهٔ زمهریر گویند

(مصنفات ج ۱ رساله ۵ ص ۲۷).

کَرَم ــ (اصطلاح اخلاقی) و آن بود که بر نفس سهل نماید انفاق مال بسیار در اموری که نفع آن عام باشد و قدرش بزرگ بود بروجهی که مصلحت اقتضا کند.

(از اخلاق ناصری ص ۷۸).

کَسْب ــ (اصطلاح منطقــی) کسب عبارت از فعلی است که موجب جلب منافع و یا دفع مضار است و از این جهت فعل خدا موصوف بکسب نشود و بعبارت دیگر کسب عبــارت از مباشــرت اسباب است بالاختیار و بدین معنی است که گویند: «الکسب صرف‌العبد قدرته»

(از دستور ج ۳ ص ۱۲۲).

کَسْبی ــ (اصطلاح منطقــی) کسبی مقابل بدیهی است. رجوع شود به تصور و تصدیق

کَسْرُ و اِنْکِسار ــ (اصطلاح فلسفی) یعنی فعل و انفعال رجوع شود به کلمهٔ فعل و ان یفعل و ان ینفعــل و (ش ص ۱۷۸).

کَسرِ اَصْنام ــ (عرفانی)

بت شکستن و بت شکنی. نزد اهل ذوق شکستن بت نفس است که برای نخستین بــار حضرت خلیل الرحمان بت‌هــا را بشکست و این بدان معنی است که همهٔ بت‌های جمعــی و فــردی را باید از بین برد بت نفس و کبر و غرور و خودخواهی را. بت نفس اماره را که آدمی رابهلاکت اندازد بت حب جاه و مقام را که‌فرمودند حب‌الدنیا رأس کل خطیئة و این همان کاری بود که حضرت علی علیه‌السلام بدستور پیامبر اسلام انجام دادند که بتـ

های صوری را که سمبل و نمایندهٔ بت‌های آدمی‌زاد بود نوع ابوسفیانها خردکردند و آنرا یعنی شکستن بت نفس را جهاد اکبر نام کردند.

کُسُوف ـ (اصطلاح هیئت، فلسفی) کسوف یعنی ماه گرفتن و آن بواسطهٔحائل شدن زمین میان خورشید و ماه حادث میشود و یا حایل شدن ماه بین آفتاب و ناظر است

(دستور ج ۳ ص ۱۲٤ ـ شفا ج ۱ ص ۲۷).

بالاخره ابوریحان می‌گوید:

زمین جسمی بود تیره و تاریك که دید چشم در آن نفوذ نکند و از آن‌نگذرد و روشنائی آفتاب همیشه بر روی آن از یك سو افتد ناچار سوی دیگر آن که برابر سوی آفتاب است سایه بود چنانکه اگر جسمی تاریك و کثیف را جلوی چراغ گیرند و زمین کره است پس سایهٔ آنگرد است و بر منطقةالبروج بمقابله و برابر آفتاب افتاده است و چون قمر را در هنگام استقبال از منطقةالبروج عرض‌نبود نه سوی شمال و نه سوی جنوب عبور آن بناچار بر دایرهٔ سایهٔ زمین بود و میان آن و آفتاب زمین اندر آید و آن‌روشنائی را ببرد که از آفتاب بدو رسد پس قمر برنگ خود بماند بدون روشنائی و آن کسوف قمر بود و اگر در هنگام استقبال قمر را عرضی بود اگر کوچك بود کسوف باندازه آن بود و اگر بزرگ بود کسوف نبود.

پس عرض باندازه دوری آن بود از دو عقدهٔ رأس و ذنب و چون یکی از آن دو به محل استقبال باشد و یا باو نزدیك بود البته بمقداری که کمتر از دوازده درجه بود در این صورت یا ماه را هیچ عرض نبود یا اگر بود اندك بود.

پس کسوف هنگامی بود که رأس یا ذنب نزدیك آفتاب بود. کسوف کلی ویا جزئی و کسوف از ناحیه مشرق شروع شود ابتداء شروع کسوف را بدوالکسوف و هنگام پیدا شدن رخنه در نور قمر را وسط الکسوف گویند.و کسوف آفتاب را (البته معروف این است که در بارهٔ قمر انخساف و در بارهٔ خورشید انکساف گویند) علت این بود که ماه در آخرهای ماه باریك بود یعنی بامدادان باریك نموده شود و بدنبال آفتاب رود و همین طور موقعی آید که آفتاب غروب کند و آن بباریکی نموده شود تا محاق حاصل شود و بالاخره در ابتدای ماه نیز بعد از غروب آفتاب باریك نموده شود و فوراً غروب کند و بدنبال خورشید رود و بسوی شرق شود و تا از مغرب آفتاب بمشرق رود ناچار بر وی بگذرد. در این گذشتن گاه بود که بر آن نهاده بود که میان آفتاب و میان چشم ما بود وبالاخره درست مقابل و روبروی آفتاب قرار گیرد و پارهٔ از خورشید را از ما بپوشاند و یا همهٔ آنرا و این کسوف آفتاب بود و البته درشهرها مختلف بود که اختلاف منظر بود.

(از التفهیم ص ۲۱٤ ـ ۲۱۵)

کشتهٔ تیغ جلال ـ (اصطلاح عرفانی) و قاتلوا في سبیل‌الله، بزبان عارفان و طریق جوانمردان، این قتل و قتال را

منزلی دیگر است، ره روانرا و حالتی دیگر است محبانرا، امـا تا بـا شمشیر مجاهدت در راه شریعت کشته نشوی و به آتش محبت سوخته نگردی مسلم نیست که در این باب شروع کنی و نگر تا اعتقاد نکنی که آتش همین چراغست، که تو دانی و بس، که کشتگان حق دیگرانند و کشته شدگان خلق دگران،

و سوختن باتش عقوبت دیگر است، و سوختن باتش محبت دیگر، پیر بزرگوار گفت من چه دانستم که این دود آتش‌داغ است، من پنداشتم که هر کجا آتشی است چراغ است، من چه دانستم که در دوستی، کشتـه را گنـاهست و قاضـی خصم را پناهست، من چه دانستم که حیرت بوصال تو طریق است، و ترا او بیش جوید که در تو غریق است،

شبلی روزی بصحرا شد، چهل کس را دید از والهان و عاشقان در این‌حدیث ایشان را فرو گرفته بود، که در صحرا همه افتاده هر یکی خشتی درزیرسر نهاده‌و جان به چنبر گردن رسیده گفت: الهی از ایشان چه میخواهی؟ باز درد، بردلشان نهـادی، آتش عشق در خـرمنشان زدی، بعاقبت، ایشان را به تیغ غیرت بکشی. خطاب آمد که ایشانرا بکشم، چون کشته باشم، دیت شان هم بدهم.

شبلی گفت: دیت ایشان چـه باشد؟ خطاب آمد که: هر که کشتهٔ تیغ جلال ما باشد ،دیت او دیدار جمال ما باشد.

*

با لشکر عشق تو مرا پیکار است
تا کشته شوم‌که‌کشته رامقداراست
گر کشتهٔ دست را دیت دیناراست
هرکشتهٔ عشق را دیت دیداراست

کَشْف ـ (اصطلاح عـرفـانی) کشف عبارت از ظهور مستور است در قلب.

و برای کشف مراتبی است بر حسب ارتفاع تمام حُجب یا بعضی از آنها دون بعضی.

قیصری گوید کشف در لغت بمعنی رفع حجاب است ودر اصطلاح عرفا بمعنی اطلاع بر ماوراء حجاب است از معانـی غیبی و امور خفیه و آن یا معنوی است و یا صوری و مراد از صوری اموری‌است کـه در عالم مثال است از راه حـواس پنجگانه و آنهم یا بطریق مشاهده است مانند دیدن و مکاشفه صور ارواح وانوار روحانیه را و یا بطریق سماع است مانند شنیدن حضرت رسول.

در کشاف است کـه کشف بمعنـی مکاشفه است و مکاشفه رفع حجاب است که میان روح جسمانی است که ادراک بحواس ظاهر نتوان کرد و گاه مکاشفه اطلاق بر مشاهده شود

(از مصباح‌الهدایه ص ۳۹ ـ دستور العلماء ج۳ ص۱۲٤ ـ کشاف ص۱۲۵۲).

کَشْفِ خَواطِر ـ (اصطلاح عرفـــانی) کشف‌خواطر آنست‌که‌آنچه‌برخاطراوو سراو افتد جستجو کند و آنچه حق است بگیرد و آنچه باطل است طرد کند زیرا ممکن است آنچه بر سر گذرد الهام نباشد بلکه وسواس شیطانی بود

(از شرح قیصری ص ٢٤ ـ مصباح‌ـ الانس ص ۳۹).

کَشْفِ عِیانی ـ (اصطلاح عـرفانـی)

از تفکر و رفتن وسیر و سلوک که‌سالکان عارف موحد میگویند سیر کشفی عیانی میخواهد نه استدلالی که ترتیب مقدمات معلومه باشد.

کَشفِ مُجَرَّد – (اصطلاح عرفانی)
کشف مجرد آنست که آنچه را دیده باشد بعینه واقع شود که بدیدهٔ روح بدون تصرف خیال دیده و آنچه دیده در عالم شهادت واقع شود.

و کشف مجرد خوانند که قوت متخیله در آن هیچ تصرف ننماید و آنرا لباس خیالی نپوشاند

(از مصباح الهدایه ص ۱۷۲).

کَشفِ مُخَیَّل – (اصطلاح عرفانی)
کشف مخیل آنست که انسان در خواب یا در واقعه بعضی از مغیبات را دریابد و نفس با وی در آن مشارکت نماید وبقوت متخیله آنرا ازخزانهٔ خیال کسوت‌صورتی مناسب از محسوسات درپوشانده این را کشف مخیل خوانند و هر حقیقتی که بر او کشف گردد آنرا در کسوت خیالی مناسب مشاهده کند.

(مصباح الهدایه ص ۱۷۳).

کَشفِ مَعنَوی – (اصطلاح عرفانی)
کشف معنوی عبارت‌از کشفی است که مجرد از حقایق باشد و عبارت از ظهور معانی غیبی و حقایق عینی است

(از شرح قیصری ص۲٤).

کَشفِ نَظَری – (اصطلاح عرفانی)
سالك چون بجذبهٔ ارادت از طبیعت سفلی قدم بعلیین گذارد و باطن خودرا بواسطهٔ ریاضت صاف گرداند و هر آینه دیدهٔ او گشاد گردد و بقدر رفع حجاب و صفای عقل معانی معقوله زیاد شود و این راه کشف نظری است و باید که سالك ازاین بگذرد و پیش رود و در طریق حکما و فلاسفه نماند و کار زیادت کند، تا بنور دل پیوندد که آنرا کشف نوری گویند و باز سالك قدم جلوتر نهد تا مکاشفات سری پدید آید که‌آنرا کشف الهی گویند از آنجا نیز بگذرد تا مکاشفهٔ روحانی پدید آید که آنرا کشف روحانی گویند.

کَشفِ نُوری – (اصطلاح عرفانی)
رجوع شود به کشف نظری.

کَظمِ غَیظ – (اخلاقی ، عرفانی)
فرو نشاندن خشم یکی از اصول اخلاقی اسلامی و از آداب سیر و سلوك است. مأخوذ از قرآن مجید است که فرمودند والکاظمین الغیظ و العافین عن الناس.

مولانا گوید:

کظم‌غیظ است ای پسر خط امان
خشم حق یادآور ودرکش‌عنان

•

کظم‌غیظ این است آنرا قی مکن
تا بیابی در جزا شیرین سخن

کَعبَه – (اصطلاح عرفانی و فقهی)
کعبه عبارت از توجه دل است بسوی خداوند و مقام وصل را نیز گویند وتوجه دل است بمحبوب و معشوق و مطلوب که در آن مقام عاشق باید محرم شود تا بوصال معشوق نائل شود.

شاعر گوید:

احرام عاشقان به از احرام حاجیان
کان ره بسوی کعبه برد وین‌بسوی‌دوست
هرکه بپای رود کعبه را زیارت کند، هر

که بدل رود کعبه بزیارت وی شود.
عراقی گوید:
لبیک عاشقان به از احرام حاجیان
کاین است سوی کعبه وآنست‌سوی دوست
حافظ گوید:
آنکه جز کعبه مقامش نبد از یاد لبت
بر در میکده دیدم که مقیم افتاد است
آن کعبهٔ ظاهر قبلهٔ معاملت وین کعبهٔ باطن قبلهٔ مشاهدت، آن موجب‌مکاشف، وین مقتضی معاودت، آن‌درگاه‌عزت‌وعظمت وین پیشگاه لطف و مباسطت

•

گر نباشد قبلهٔ عالم مرا
قبلهٔ من کوی معشوقست وبس
(از عده ج۱ ص ۵۳۹)
و کروبیان گرد کعبهٔ جبروت طواف کنند.
کعبه پناگاه راندگان جانباز است و سرگشته‌گان وادی حیرت.
عراقی گوید:
بکدام مذهبست این؟ بکدام ملتست این
که کشند عاشقی را که توعاشقم چرائی
بطواف کعبه رفتم بحرم رهم ندادند
که برون در چه کردی که‌درون خانه‌آیی
و فرمودند: «قدنری تقلب وجهك فی السماء»
گفته‌اند: قبله سه است، قبلهٔ عام و قبلهٔ خاص و قبله خاص‌الخاص.
قبلهٔ عام کعبه است در میان جهان و قبلهٔ خاص عرش است بر آسمان مستوی بر آن خدای جهان و قبلهٔ خاص‌الخاص دل مریدان و جان عارفان است.
«فهم ینظرون بنور قلوبهم الی‌ربهم»
بنور دل خویش مینگرند بخداوند خویش.

•

گفتم کجات جویم ای ماه دلستان
گفتا قرارگاه منست جان دوستان
(از عده ج۱ ص ۵ ـ ٤).
کعبه کجا روم چه کنم راه بادیه
کعبه است کوی‌دلبر و قبله‌است روی‌دوست
شیخ‌نجم‌الدین گوید:
در کعبه گرز دوست نباشد نشانهٔ
حاجی کی التفات نماید بخانهٔ
حافظ گوید:
یارب این کعبهٔ مقصود تماشاگه کیست
که مغیلان طریقش گل و نسرین منست
دیدن روی ترا دیدهٔ جان بین باید
این کجا مرتبه چشم جهان‌بین منست
عطار گوید:
از کعبهٔ جانان چو ندیدیم نشانی
از کعبهٔ ظاهر ره خمار گرفتیم
مولانا گوید:
بایزید او را چو از اقطاب یافت
مکرمت بنمود در خدمت شتافت
پیش او بنشست و می‌پرسید حال
یافتش درویش و هم صاحب عیال
گفت عزم تو کجا ای بایزید
رخت غربت را کجا خواهی کشید
گفت قصد کعبه دارم از ولـه
گفت با خود هین چه داری زادره
گفت دارم از درم نقره دویست
نك به (یك) بسته‌سخت‌برگوشه‌ردیست
گفت طوفی کن بگردم هفت بار
وین نکوتر از طواف حج شمار
و آن درمها پیش من نه ای جواد
دان که حج کردی و حاصل‌شد مراد

کعبه هر چندی که خانهٔ بر اوست
خلقت من نیز خانهٔ سر اوست
تابکرد آن خانه را در وی نرفت
و ندرین خانه بجز آن می‌نرفت
چون مرا دیدی خدا را دیدهٔ
گرد کعبهٔ صدق بر گردیدهٔ
خدمت من طاعت و حمد خداست
تا نه پنداری که حق ازمن جداست
چشم نیکو باز کن در من نگر
تا بهبینی نور حق اندر بشر
کعبه را یك بار بیتی گفت یار
گفت یا عبدی مرا هفتاد بار
بایزیدا کعبه را دریافتی
صد بهاء و عز و صد فر یافتی
بایزید آن نکته‌ها را هوش داشت
همچو زرین حلقه‌اش درگوش داشت

•

کعبهٔ جبریل جانها سد رهٔ
کعبهٔ عبدالبطون شد سفرهٔ
قبلهٔ عارف بود نور وصال
قبلهٔ عقل مفلسف شد خیال
قبلهٔ زاهد بود یزدان بر
قبلهٔ طامع بود همیان زر
قبلهٔ مردان حق اعمال نیك
قبلهٔ نا اهل جاهل مرده ریگ
قبلهٔ عاشق حق آمد ای پسر
قبلهٔ باطل بلیس است ای پدر
قبلهٔ فرعون دنیا سر بسر
قبلهٔ خر بنده چبود کون خر

کَعبیّه ـ (اصطلاح کلامی)
فرقه از فرق اسلامی‌اند که پیرو ابوالقاسم عبدالله بن‌احمد بن‌محمودبلخی معروف به کعبی‌اند گویند صفت سمیع و بصیر بودن خدا باین است که او علیم است به مبصرات و مسموعات.
(از مختصرالفرق ص۱۲۰)

کَفّ ـ باصطلاح عروضیان اسقاط رکن هفتم باشد از جزوی که رکن آخر آن سبب خفیف بود
(از المعجم ص ٤٣ ـ درهٔ ص ۲۱)

کَفائَت ـ (اصطلاح فقهی) ومراد هم کفو بودن زن و شوی است و آن مساوی بودن در شش امر است نسب ـ اسلام ـ حرفه ـ حریت ـ دیانت ـ یسار زوج از نفقهٔ بحال زن
(از الفقه.. ج٤ ص ٥٤ ـ شرح لمعه ج۲ ص ۷۸)

در کلیات حقوقی آمده است:
هم‌شأن بودن زن با مرد و کفویکدیگر بودن شرعاً عبارت است از مساوات در دین و عرفا عبارت است از مساوات در حسب و نسب و ثروت و شرف و امثال اینها و اینکه در بعض اخبار از ازدواج با شارب‌الخمر و قمارباز منع شده ناظر برعایت این معنی است.
(کلیات حقوق ص ۲۸۷)

کَفّارات ـ (اصطلاح فقهی) کفاره از کفر است و آن پوشش است که گناه امری را با آن پوشند و آن صدقه خاص باشد که در موارد مختلف باید داد و تقسیم شود بکفارهٔ ظهار قتل خطا که بترتیب آزاد کردن برده و یا دو ماه روزه و یا اطعام شصت مسکین است و کفارهٔ افطار روزه ماه رمضان یا روزه قضاء رمضان بعد از زوال و کفاره ارتکاب یکی از محرمات احرام حج و کفاره یمین که

اطعام‌ده مسکین یا کسوت آنها یا آزاد کردن برده است و بالجمله هریك از این اعمال را کفاره است

(رجوع شود به شرح لمعه ج۱ ص ۱۹٤ ـ قواعد ص٤ ـ ۹۲ ـ الفقه‌علی... ج معاملات ص ۷۹ ـ شرح لمعه ج۱ ص ۱۷۵ ـ کشاف ص ۱۲۵۲).

و هی تنقسم‌الی معینة کبعض کفارات الحج.. والی مرتبة و مخیرة و ما جمعت الوصفین فالمرتبة ثلث کفارات، کفـارة الظهار و قتل الخطاء و خصالهما المرتبة خصال الکفاره الافطار فی‌شهر رمضان، العتق اولافالشهران مع‌تعذر العتق‌فالستون ای اطعام الستین و الثالثه من المرتبـة کفارة من افطر فی‌قضاء شهر رمضان‌بعد الزوال وهی اطعام عشرة مساکین ثـم صیام ثلثةایام مع‌العجز و المخیرة کفارة شهررمضان وکفارة خلف‌النذر والعهد... والتی جمعت و صفین کفارة الیمین وهی اطعام عشرة مساکین اوکسوتهم اوتحریر رقبة مخیراً بین‌الثلث فـان عجز فصیام ثلثة ایام و کفارة الجمع لقتل المؤمـن عمداً ظلماً و هی‌عتق و صیام شهریـن متتابعین و اطعام ستین مسکناً.. و کفارة الایلا، کفارة الیمین...

(از شرح لمعه ج۱ ص ۱۹٦)

الکفارة فی‌شهر رمضان و النـذر المعین والعهد فی‌اصح الاقوال عتق رقبة وصیام شهرین متتابعین او اطعام ستین مسکیناً ولو افطر علی محرم مطلقاً فثلث کفارات...

در معتقدالامامیه آمده است:

هر که صیدی را بکشد که او را مثلی بود، بعمد یا بنسیان، و او آزاد باشد و کامل عقل، محل باشد در حرم، یا محرم در حل؛ برو بود فدای آن، بمثل آنچه‌کشته باشد از چهارپایان، لقوله تعالی: «فجزاء مثل ما قتل من النعم یحکم به ذوا عدل منکم» یعنی: برو بود جزای مثل‌آنچه‌کشته باشد از چهارپایان.

و اگر محرم باشد؛ بر او فدا باشد، و قیمت یا فدای مضاعف، از برای آنکه دو چیز بر وی جمع شده است: احرام، و آنکه کار حرام است.

و کفارت بنده بر خواجه باشد، اگر احرام بدستوری خواجه گرفته باشد، و اگرنه روزه دارد.

و کفارت کسی که عاقل نباشد؛ بر ولی بود، زیرا که ویرا ولی در احـرام آورده است.

و تکرار قتل مـوجب تکـرار کفارت است.

و مثل اشتر مرغ، اشتری بود، بی‌خلاف. و اگر نیابد؛ قیمت وی بود. و اگر نیابد، قیمت وی را بر گندم پراکنده کند: هر مسکینی را نیم صاع از گندم. و اگر نیابد، هر نیم صاع را روزی روزه دارد.

و در خردشتی و گاو دشتی مثل گاوی بود. و در آهو گوسفندی بود بی‌خلاف. و در خرگوش و روباه گوسفندی. و اگـر نیابد، حکمش همان است که گفته شد.

و هر که فدا و قیمت نیابد، از برای اشتر مرغ شصت روز روزه بدارد، و از برای گاو سی روز، و از برای آهو سه روز. و اگر قیمت کمتر ازین بود که یاد

کرده شد، مجزی بود. و اگر بیشتر ازین بود، لازم نباشد. اگر عاجز شود از آنکه همه روزه بدارد، از هر دو روز سه روز بدارد.

و در هر کبوتری از حرم گوسفندی بود، و در هر بچهٔ کبوتری بره‌ای، و در هر خایهٔ وی درمی، و در هر کبوتری از کبوتران حل درمی بود، و هر بچه‌ای از آن وی نیم درم، و در خایهٔ وی ربع درم. و در خایهٔ اشتر مرغ که بچه در وی جنبش آمده باشد بچه اشتری بود، و اگرنه بعدد هر خایه‌ای ناقه‌ای راگشن دهند، آنچه بزاید هدی بود، و اگر این میسر نشود برای هر خایه‌ای گوسفندی بود، و اگر نه سه روز روزه بدارد.

و اگر تیر بصید اندازد و صید غایب شود، و حال وی نداند، فدای وی بدهد. و اگر پس از آن ویرا ببیند، جایی شکسته، پرو بود قیمت وی میان آنچه شکسته و درست باشد در یکی از دوسر.

و آهو را ربع قیمتش بود، و در هر دو نیمی از قیمتش، و در یك چشمش نیم قیمتش، و در هر دو قیمت تمام بود. و حکم دست و پایش همین بود.

و در ملخ و زنبور یك کف گندم بود، و در بسیاری گوسفندی.

و درجو، ثره وموش دشتی، وسوسمار، بره‌ای بود از شیر بیرون آمده.

در کشتن شیر، ذ، بـر وجـه دفع، گوسفندی بود نر.

و آنچه او رامثل نباشد، چون گنجشك، قیمت او بود.

و حکم شریك در صید، حکم کسی‌بود که تنها صید کرده باشد. دلیل برین آنستکه شریك قاتل است، پس داخل بود در تحت قول خدای تعالی: «ومن قتله منکم متعمداً».

و حکم دلالت‌کننده حکم قاتل است، برای آنکه او منهی است از دلالت. وچون خلاف کرده باشد نهی را و دلالت کرده باشد، و صید را بدلالت وی کشته باشد، برائت ذمت وی بیقین حاصل نشود، مگر بکفاره.

هر که زن خود را بوسه دهد بعد بی شهوت، بر وی گوسفندی بود. و اگر بشهوت بود، اشتری. و همچنین بود، اگر با وی وطی کند تا آنکه که منی بیرون آید.

و اگر در غیر زن خود نگاه کند، و منی حاصل شود؛ اگر توانگر باشد،اشتری لازم باشد، و اگرنه گاوی، و اگر نتواند سه روز روزه دارد.

و اگر بنسیان بود، چیزی لازم نباشد، لقوله ص: «رفع عن امتي الخطا والنسيان، و ما استكرهوا عليه»، و مراد رفع احکام است، و لازم بودن کفارت از احکام است، باید که مرتفع شود.

و اگر با زن وطی کند پیش از طواف متعه وسعیش، اشتری لازم بود. و اگر در احرام حج باشد پیش از استادن بعرفات؛ حج تباه شود بلاخلاف، و آنرا تمام باید کرد.

دلیلش: «و اتموا الحج والعمرةلله»، یعنی: حج و عمره را تمام کنید. و فرقی نکرد میان حج فاسد و غیر فاسد. و با این بدنه راجب بود احتیاطاً لبرائة الذمة.

و از عبدالله عباس و عمر خطاب روایت کرده‌اند که ایشان گفتند که هر که پیش از تحلیل وطی کند، حج خود باطل گرداند، و بر و ناقه‌ای بود. وکس ایشان را خلاف نکرد.

و همچنین بود اگر بعد از عرفه وپیش از ایستادن که بمشعر بود، از برای آنکه ایستادن بمشعر واجب است، وآن ازتمامی حج است، بمنزلت ایستادن است بعرفه کسی را که ایستادن بعرفه درنیافته باشد.

و روایت‌کرده‌اندکه رسول ص فرمود: و او بمزدلفه بود: «من وقف معنا هذا الموقف و صلی معنا هذه الصلوة و قدکان قبل ذالك وقف بعرفة ساعة من ليل او نهار فقد تم حجه»، یعنی: هر که با ما درین موقف بایستاد، و نماز کرد با ما این نماز، و او پیش ازین بعرفه ایستاده باشد ساعتی از روز یا شب؛ حج او تمام شد. پس تمامی حج را رسول ص معلق‌گردانیده است بایستادن در آن دو موقف..

اما آنچه روایت کرده‌اند: «من وقف بعرفة فقد تم حجه»، یعنی هرکه بعرفه بایستاد، حج او تمام شد،

و آنکه روایت آمده است: «الحج عرفة»، خبر واحد است. و روا بود که حمل کنند بر آنکه مراد آنستکه معظم حج عرفه است. و مراد به آنکه گفت: «فقد تم حجه» آنستکه «قارب التمام»، یعنی: نزدیك آن شد که تمام گردد.

و اگر بعد از وقوف بمشعر و پیش از تحلیل وطی کند، بدنه بود، یعنی: اشتری واجب شود. و حج تباه نشود، زیرا که حکم بفساد او محتاج دلیل است، در شرع نیست آنچه دلیل است بر آن.

و اگر وطی در دبر باشد پیش از وقوف بموقفین، حج فاسد شود یا نه؟ درو خلاف است: کسی که گفت که فاسد شود، دلیلش طریقهٔ احتیاط است؛ و آنکه گفت فاسد نشود، گفت از برای آنکه اصل صحت است‌و برائت ذمت از قضا.

و تکرار وطی موجب تکرار کفارت باشد، برای آنکه حرمت حج با آنکه فاسد شده است باقی است، بدلیل آنکه گذشتن در آن و باتمام رسانیدن واجب است. کفارت تعلق باو گرفت.

اگر وطی کند وطیی که حج را فاسد گرداند، میان ایشان جدا گردانند در سال آینده، چون بآن موضع رسند از یکدیگر‌شان جدا گردانند، و با یکدیگر جمع‌نشوند تا آنکه که هدی بمحلش رسد، و جدائی میان ایشان بآن باشد که دیگری در میان ایشان باشد.

دلیلش آنست که:

روایت‌کرده‌اند ازعمر خطاب وعبدالله عباس که ایشان گفتند: «اذا وطی الرجل زوجته فقضيا من قابل و بلغا الموضع‌الذى وطئها فيه فرق بينهما»، یعنی: چون مرد بازن خود وطی کند، پس سال آینده حج را قضا کنند، و به آن موضع‌که وطی‌کرده باشند برسند، میان ایشان تفرقه کنند. هیچکس گفتار ایشان رد نکرد.

اگر گوشت صید بخورد، یا یکی از اجناس طیب ببوید، گوسفندی واجب شود.

وهمین است در سایبان کردن محمل، و پوشانیدن مرد سر خود را، و زن روی

خود را، با وجود اختیار، هر روزی را گوسفندی بود، و با ضرورت از برای همه گوسفندی بود.

و در هر ناخنی بچند مدی طعام بود، از برای همهٔ ناخنها گوسفندی.

و در جدال سه بار براست، یا یك بار بدروغ گوسفندی بود، و دو بار گاوی، و سه بار شتری.

و در جامهٔ دوخته اگر یکی باشد یا بیشتر، در یك مجلس گوسفندی بود، واگر در هر مجلسی جامه‌ای پوشد بعدد هر جامه‌ای گوسفندی بود.

و جامه را از جهت پای بیرون باید کرد.

و در سر تراشیدن گوسفندی بود، یا شش مسکین را طعام دادن، یا سه روز روزه داشتن.

و در موی لب گرفتن، و موی بغل و زهار تراشیدن، گوسفندی بود. و دور انداختن چیزی از موی سر یا ریش، نه اندر طهارت، کفی از طعام باشد.

و در کشتن شپش، و دور کردن او. و خاریدن تن، چنانکه خون براید طعام باشد.

و در بریدن درخت از بن از آنچه ذکر او رفت، گاوی؛ و در خورد، گوسفندی. و بریدن بعضی درخت و قطع حشیش، آنچه میسر شود از صدقه.

و اگر محرم برای محرم عقد نکاح کند، و او دخول کند با زن، پس آنکه عقد کرده باشد، اشتری باشد.

و هر چه بغیر این باشد که گفته شد، درو بزهی حاصل آید، اما کفارت نباشد، زیرا که لزوم کفارت محتاج دلیل است، و در شرع دلالتی نیست برین.

و مکروه باشد بویی، که بخلاف آن بویها بود که ذکر کرده آمد، بوئیدن، و سرمه کشیدن، و خضاب کردن از برای زینت، و نگاه کردن در آینه. لقوله ص، «الحاج اشعث اغبر» حاج کالیده موی، و گرد آلوده باشد. و این همه منافی اینست.

(از معتقدالامامیه)

کَفالَت ــ (اصطلاح فقهی) و نوعی از ضمانت است و آن ضمانت بدنی است که هر گاه محاکم بخواهند باید مکفول را حاضر کند و یا ضم ذمه است بذمهٔ دیگر در دین اعم از آنکه کفالت بنفس باشد و یا بمال و یا تعهد بنفس باشد یعنی کفالت التزام احضار مکفول است هر گاه مکفول له بخواهد و شرط آن رضایت کفیل و مکفول‌له باشد و کفیل بمنزلهٔ وکیل بود و کفیل پس از تسلیم مکفول بری‌الذمه شود.

(از شرح لمعه ج ۱ ص ۳۲۷ ــ کشاف ج ۲ ص ۱۲۵۷ ــ الفقه علی... ج ۳ ص ۳۰۶)

و هی‌التعهد بالنفس ای التزام احضار المکفول متی طلبه المکفول له و شرطها رضی الکفیل والمکفول له دون المکفول و تصح حالة و مؤجلة الی اجل معلوم و بری الکفیل بتسلیمه تسلیماً تاماً عندالاجل او فی الحلول...

ولوا متنع الکفیل من تسلیمه الزمه الحاکم به فللمستحق طلب حبسه من‌الحاکم حتی یحضره اویؤدی ما علیه ان امکن‌ادائه عنه کالدین ولولم یمکن کالقصاص والزو-

جية....... ولو علق الكفالة بشرط.. بطلت و كذالضمان والحوالة

(از شـرح لمـعـه ج ۲ ص ۳۲۷ ـ ۳۲۸)

رِجوع بصوم و رجوع بکفاره شود.

کَفارتِ ظِهار ـ (فقهی) رجوع‌به‌ظهار شود.

کَفّاراتِ قَتل ـ (فقهی) رجوع به قصاص شود.

کَفّارهٔ قَضا ـ (فقهی) رجوع به‌صوم‌کفاره شود.

در معتقدالامامیه آمده است :

چون شخصی را بتن پایندانی کند، و ضمان کند حاضر کردن وی را، بشرط آنکه زنده باشد؛ صحیح باشد بی‌خلاف.

و اگـر مطالبت کنند ویرا که حاضر آور، نیاورد؛ لازم بود بر وی ادای آنچه بر وی ثابت باشد.

و اگر پیش ازین بمیرد؛ کفالت باطل شود، ولازم نباشد ویرا ادای مال، زیرا اصل برائت ذمت است.

و اگر گویند ویرا چون در فلان وقت نیارم، بر من بود آنچه بر وی ثابت شود؛ لازم بود، چون ویرا حاضر نیارد، اگر زنده باشد یا مرده، برای آنکه او کفالت آن کرده است که در ذمت ویست، لازمش باشد ادای آن کردن.

(معتقدالامامیه ص ۳۷۶)

در کلیات حقوقی آمده است:

کفالت عبارت است از اینکه شخص ملتزم و متعهد شود که دیگری را دروقت معینی یا هر زمان که مکفول له او را بخواهد احضار نماید.

بدون رضایت کفیل و مکفول‌له‌کفالت تحقق نیافته و محتاج است به ایجاب کفیل و قبول مکفول‌له.

وقتی کفالت بصورت صحیحی درآمد کفیل باید مکفول را در وقتی که معین شده یا هر زمان او را بخواهند در محلی که تعیین گردیده حاضر نماید و اگر او را حاضر نکرد بحکم حاکم اجبار خواهد شد و با عدم امکان الزام لامحاله حاکم با نظـر بخصوصیات مقـام و استنباط از قواعدی که منطبق با مورد خاص باشد بمقتضای عدالت حکم خواهد کرد.

وقتی مکفول خود در موقع مقرر حاضر شود یا فوت شده باشد یا مکفول له ازحق خود صرف نظر کرده و او را ابراء کرده باشد کفالت ساقط خواهد شد

وقتی وارث مکفول له پس از فوت مورث حق احضار مکفول را خواهد داشت و همچنین وارث کفیل موظف باحضار او خواهد بود که قائل باشیم باینکه‌کفالت قابل انتقال است و در صورتی میتوانیم این قول را اختیار کنیم که آنرا حق مالی دانسته و آنرا در زمرهٔ حقوقی قرار ندهیم که قائم بشخص باشد مثل حق قذف.

(کلیات حقوقی ص ۱۵۵ و ۱۵۶)

کَفِّ جَذْماء ـ (اصطلاح نجومی) یعنی دست گسسته یکی از دو دست پروین بود که یکی کف‌الخضیب است و دیگر کف ـ الجذماء که کوتاهتر از کف‌الخضیب بود.

(از التفهیم ص ۱۰۴)

کَفُ‌الخَضیب ـ (اصطلاح نجومی) و نام ستاره‌ای بود و نیز از صورت ذات ـ الکرسی و آن کف راست ثریا بود.

کَفِ دَریا ــ (اصطلاح ذوقی) مراد عالم ممکنات است:

مولوی گوید:

کف دریاست صورتهای عالم
زکف بگذر اگر اهل صفایی

کُفْر ــ (اصطلاح عرفانی) کفر بمعنی پوشش است و نزد صوفیه ایمان حقیقی است و کفر ظلمت عالم تفرقه را گویند.

و بعضی گویند: کفر پوشیدن کثرت در وحدت است.

کاشانی گوید: کفر ازمقتضیات اسماء جلال است.

و بعضی گویند: کفر حقیقی عبارت از فنای عبد است.

و گفته شده است که کافر آنست که از مرتبت صفات و اسماء و افعال نگذشته باشد.

(کشاف ص ۱۲۵۲)

•

معشوق بسامان شد تا باد چنین بادا
کفرش همه ایمان شد تابادچنین بادا

و بالاخره کفر پوشیدن کونین است بر دل خود و برگشتن از طاغوت نفس.

•

اندر ره عشق سرسری نتوان رفت
بی دیده ره قلندری نتوان رفت
خواهی که تو از کفر بیابی ایمان
تا جان ندهی بکافری نتوان رفت

و تاریکی مقام تفرقه را گویند.

عطار گوید:

کفر آوردم و کافریرا
از حلقهٔزلف‌توگذر نیست
جز کافری و سیاه روئی
درعالم عشق معتبر نیست

•

نه کفر ماند در مشقت نه ایمان
کاینجا کفر و ایمان در نگنجد
چسان عشق تو در دل معتکف شد
که گر مویی بود آن‌در نگنجد

عراقی گوید:

نگارا جسمت از جان آفریدند
زکفر زلفت ایمان آفریدند
جمال یوسف مصری شنیدی
تو را خوبی دوچندان آفریدند
زباغ عارضت یك گل بچیدند
بهشت جاودان زان آفریدند
غباری از سر کوی تو برخاست
وز آن خاك آبحیوان آفریدند
غمت خون دل صاحبدلان ریخت
وز آن خون لعل‌ومرجان‌آفریدند

سنائی گوید:

بر دو رخ هم کفر هم‌ایمان تراست
بر دلت هم درد و هم ایمان تراست
گر دو صد یعقوب داری زیبدت
کانچه یوسف‌داشت صدچندان تراست

نزد فقها کفر خلاف ایمان باشد و نزد اشاعره عدم تصدیق رسول است در پارهٔ از احکام ضروری و اگر شریك در الوهیت قرار دهد مشرك است.

(از کشاف ص ۱۲۵۱)

کَفَن ــ (اصطلاح فقهی) عبارت از پوششی است که بر مرده پوشند و آنرا بخاك سپارند و آن چند پاره لباس باشد مئزر (بکسر میم) که بین سره و زانو را بپوشاند و قمیص که تا نصف ساق پا

برسد و ازار بکسر همزه که شامل تمام بدن میشود.
(از شرح لمعه ج ۱ ص ۳۲).

والواجب ثلثة اثواب مئـرز (بکسر میم و همزه ساکنه سترمـا بین‌السرة و الرکبة) و قمیص (یصل الی نصف‌الساق والی القدم افضل) والحبر (بکسر الحاء و فتح باء ثوب یمنی) والعمامة للرجل..
(از شرح لمعه ج ۱ : ۳۲ ـ ۳۳).

کُفْوْ ـ (اصطلاح فقهی) رجوع بـه کفائت شود.

کَفُور ـ کفور بمعنی کنود است رجوع شود بکنود.
(کشاف ص ۱۲۵۲)

کَفَةُالجُنُوبِیَّة ـ (اصطلاح نجومی) در برابر کفتة شمالی است که آنرا زبانای جنوبی و شمالی هم گفته‌اند و آن گفتة میزان و زبانای عقرب است.
رجوع به میزان شود.

کَفیل ـ (اصطلاح فقهی) و کسی است که متعهد شود شخصی را که کفالت او را کرده است هر گاه حاکم بخواهد حاضر کند رجوع به کفالت شود.

کُلّ ـ (اصطلاح ادبی، عقلی)

کـل در لغت مجمـوع معین است و در اصطلاح «مایترکب من‌الاجزاء» است و اطلاق بر ذات حق تعالی باعتبار حضرت واحدیةالهیه و جامعیة اسماء میشود.

ازجمله اقسام اضافةمقولی‌کل وجزو است. فرق میان کل و کلی از وجوهی است.

الف ـ کل از جهت آنکه کل است موجود در خارج است اما کلی از جهت آنکه کلی است موجود در خارج نیست بلکه موجود در ذهن است.

ب ـ کل مرکب از اجزاء است و کلی مرکب از جزئیات خود نیست.

ج ـ کلی گاه مقوم جزئی خود است و کل متقوم بجزء است.

د ـ طبیعت‌کل حمل بر هریك از اجزاء نمیشود لکن کلی بر هر یك از افراد خود حمل میشود.

هـ ـ کل بهر یك از اجزاء خودمتحقق و موجود در خارج نمیشود ولکن کلی،کلی است بهر یك از جزئیات خود.

و ـ اجزاء کل محصور و محدود است و جزئیات کلی نامحصور ونامحدودند.

ز ـ جزئیات کلی غیر متناهی ومقدرة الوجودند و اجزاء کل محققة الوجود و متناهی‌اند.

ح ـ در کل حضور اجزاء آن تماماً لازم است و در کلی حضور تمام جزئیات لازم نیست و تقدم کل بر جزء از باب تقدم صورت بر ماده است و تقدم جزء بر کل از باب تقدم ماده بر صورت است
(مباحث مشرقیه ص ۴۵۱ ـ شفا ج ۲ ص ۴۵۹، ۴۹۳ ـ تفسیر ص ۹۰۸).

کُلِّ إِفْرادی ـ کل بر دو نوع است: یکی کُلِّ مجموعی و دیگری کل افرادی،کل مجموعی آنست که حکم شامل حال مجموع من حیث المجموع شود، مثل آنکه گفته شود «فلان سنگــ را همه این عده میتوانند بلند کنند ـ و همه این عده را این غذا سیر نمیکند» که حکم بر مجموع است و هر یك مورد حکم و مشمول آن نمیباشند.

و کل افرادی آنست که حکم بر مجموع آنها نباشد بلکه مورد حکم فرد فرد آنها باشد مثل «هر انسانی حیوان است» که مراد آنست که هر یك از افراد انسانی حیوان‌اند.

(دستور ج ۳ ص ۱۳۸ و شرح‌منظومه ص ۹۹).

کُلّ بِالأسْر – مراد کل مجموعی است رجوع به کل افرادی شود.

کُلّ مَجْموعی – رجوع به کل افرادی شود.

و بهر حال در ادب کلمه کل کلمه – ایست که برای استغراق افراد منکر وضع شده است مانند «کل نفس ذائقه‌الموت» و برای استغراق جمع بکار رود.

مانند «کلهم آتیه» و یا اجزاء مفرد معرف مانند «کل زید حسن» و «کذلك یطبع الله علی قلب متکبر جبار» و از کلماتی است که دائم الاضافه است که گاه بضمیر مذکور اضافه شود و گاه بضمیر محذوف مانند«کلهم اجمعین وکلاهدیناهم» و یا «کل قد علم صلواته» و گاه اضافه شود باسم ظاهر مانند «کل قلب...» و «کل شئی فعلوه فی‌الزبر» و «کل انسان الزمناه طائره» و کل در حیز نفی، مفهوش ثبوت فعل است برای بعضی افراد و نفی کل است از بعضی مانند (ما جاء کل‌القوم) یعنی برخی از آنها آمدند.

(از مغنی ص ۱۰۰ – ۱۰٤)

در عرفان کل نـام حقست تعالـی و تقدس باعتبار حضرت واحدیت الهیه که جامع اسماء است که گفته‌اند الاحدبالذات کل الاسماء

کِلا و کِلْتا – این دو کلمه در لفظ مفردند و در معنی تثنیه‌اند و همواره لفظاً اضافه میشوند کلتا برای مؤنث مانند «کلتاالجنتین آتت اکلها» و کلا برای‌مذکر مانند «احدهما او کلا هما»

(از مغنی ص ۱۰۵).

کَلّا – (اصطلاح ادبی) به تشدید لام و فتح کاف کلمه‌ایست مرکب از کاف تشبیه و لاء نافیه ومعنای‌آن‌ردع است و تهدید مانند ثم کلا ان‌الانسان لیطغی» و «کلاسیکفرون بعبادتهم» و«رب ارجعونی لعلی‌اعمل صالحاً فیماترکت، کلاانهاکلمة»

(از مغنی ص ۹۷).

کِلابِ اَرْبَعَة – (اصطلاح فقهی) وچهار نوع‌سگ را درشرع توان خرید وفروخت سگ گله، سگ پاسبان سگ شکار که سگ تعلیم یافته است و سگ حافظ مزروع

(از شرح لمعه ج ۲ ص ۳۷)

کَلالَه – (اصطلاح فقهی) در فقه در مبحث ارث بچه‌های مادر را کلاله گویند از جهت آنکه کل و ثقل‌اند بر مرد که‌باید مخارج آنها را بدهد با آنکه از صلب او نیستند و یا از اکلیل‌اند که موجب زینت مردند در هر حال کلاله یا پدری‌اند یا مادری.

رجوع به فرائض شود.

کَلام – (اصطلاح عرفانی، فلسفی، کلامی) کلام بمعنی سخن است و متکلم یعنی گوینده و کلام در اصطلاح عبارت از تجلی حاصل از تعلق اراده و قدرت است برای اظهار مافی‌الغیب و ایجاد آنچه در غیب است.

(از شرح قیصری ص ۱۳)

و گویند: که کلام حق نه صوت است و نه حرف.

بعضی گویند: کلام‌الله صفت اوست در ذاتش.

بعضی گویند: کلام‌الله امر است و نهی است، خبر است و وعدست و وعید.

بعضی گویند: متکلم بودن او بدین است که سخن آفریند.

و در هر حال متکلم در ادای وحی قرآن حق است اولا بواسطهٔ صورت‌جبرئیل با محمد و ثانیاً بواسطهٔ صورت محمد با مردم و ثالثاً بواسطهٔ بعضی مردم با‌بعضی دیگر و جبرئیل روی در عالم قدرت و روی در عالم حکمت دارد و واسطه است میان حق و بشر.

(از مصباح‌الهدایه ص ۳۵ ــ ۵۵ ــ شرح تعرف ج ۳ ص ۱۶۱)

شاه نعمت‌الله گوید:

رفتیم بسوی می فروشان
جام می ازین و آن چشیدیم
در گلشن عشق طواف‌کردیم
چون سرو بهرچمن خمیدیم
از کثرت خلق باز رستیم
وز نقش وخیال در رهیدیم
جانان بلسان ما سخن گفت
ما نیز بسمع او شنیدیم

و بالاخره کلام از نظر معنای عرفی عبارت از الفاظ وحروفی است‌که بمنظور اداء مقصود و بیان مراد از مقاطع خاص خارج میشود و از نظر معنای عام آنچه مبین و حاکی از مافی‌الضمیر باشد کلام گویند و تکلم مصدر و مشتق از کلم‌است و بمعنی جرح است و «المتکلم من قام به الکلام» چنانکه کاتب «من اوجد الکلام» است که کتابت باشد و هر کتابی کلام است از وجهی و هر کلامی کتاب است از وجهی زیرا هر متکلمی کاتب است از وجهی و هر کاتبی متکلم است از وجهی و بعبارت دیگر هر متکلمی بواسطهٔ قلم قدرت خود در لوح نفس خود کاتب است. کسانیکه گویند کلام صفت متکلم است مراد آنها متکلمیت است و کسانیکه گویند کلام صفتی است قائم بمتکلم مراد آنها قیام‌فعل بفاعل است نه ازقبیل قیام عرض به معروض و موضوع و کسانیکه گویند متکلم کسی است که ایجاد کلام کند مراد آنها از کلام امری است که قائم به نفس متکلم است.

(از مشاعر ص ۱۲۱ و اسفار ج ۳ ص ۹۸).

بحث از کلام در علوم عقلی از آن جهت مورد توجه قرار گرفته است که در کتب آسمانی بر ذات احدیت صفت‌متکلمیت نسبت داده شده است و اطلاق متکلمیت و تکلم بر ذات حق شده است و خواسته‌اند دریابند که اطلاق متکلم بودن بر ذات حق بچه معنی است و چگونه است زیرا چنانکه در محل خود بیان شده است ذات حق محل حوادث نمیباشد و موجود قدیم‌الذات و ثابت ازلی و ابدی است و در معرض تجدد و تحول و حدوث نیست و مقدس است و اطلاق متکلم بودن بر او باین معنی که بر انسان اطلاق میشود نمیتواند بباشد و درست نیست زیرا متکلم بودن انسان باین معنی است که بوسیلهٔ عضو خاص بــا

ترکیب حروف خاص کلماتی را اداء کند و بواسطهٔ مقطع دهان بیان کند و ایجاد سخن نماید و بعبارت دیگر خروج صوت است از مقطع دهن و حادث بوده واحتیاج بعضو مخصوص دارد.

از این جهت متکلمان و فلاسفهٔ اسلام سعی و کوشش کرده‌اند برای حل آن‌راهی بیابند و خلاصه سخن آنها اینکه کلام حق عبارت از موجودات جهان است که همه حکایت از وجود حق‌تعالی دارند و باز باین معنی است که ذات حق اگر بخواهد افاضه جود میکند و اگر نخواهد امساك جود کند.

(از اسفار ج ۱ ص ۱۶۳ ــ ج ۳ ص ۹۷ ــ رجوع شود به اخوان ج ۳ ص ۱۲۵).

در معتقدالامامیه آمده است که امامیه اعتقاد دارند که خدای تعالی متکلم است، و دلیل براین اجماع انبیا و رسل است، و متکلمی خدایرا از صفات جلال و کمال است، و ضد این نقص است، و نقص بر خدای تعالی روا نیست.

و کلام حروف و اصوات است، و صوت را از محل چاره نیست، پس کلام را از محل چاره نباشد، و خدای تعالی محل نیست، پس محل کلام او غیر او باشد. و آن غیر متکلم نباشد، زیرا که متکلم آن بود که بحسب قصد و دواعی کلام از وی صادر شود، و آن کلام بحسب قصد و دواعی خداست، پس متکلم وی باشد.

و اعتقاد کرده‌اند که کلام خدای تعالی محدث است، از برای آنکه حروف واصوات است، و صوت از قبیل محدثات است، پس نشاید که قدیم باشد.

دیگر آنکه: وجود هر حرفی موقوف است بر انقضاء و انتفاء دیگری و هرچه چنین بود محدث بود.

اگر گویند که قرآن آنست که قائم است بذات باری تعالی، و ذات باری قدیم است، پس قرآن قدیم بود.

جواب گویند که: قرآن آنست که‌مقروء است، و آنچه قائم است بذات باری تعالی مقروء نیست، پس قرآن نباشد.

و نیز قرآن و کلام آنست که مسموع است، و آنچه مسموع نباشد کلام نباشد، پس آنچه قائم باشد بذات باری کلام نباشد.

و دیگر: متکلم فاعل کلام است، و فعل محدث است، پس کلام نیز محدث باشد. والله اعلم.

(رجوع به معتقدالامامیه ص ۴۰،۴۱)

ــ و نام علم کلام است

چون تفکر کلامی و متکلمان اسلامی اساسی‌ترین نقش را در طول تاریخ‌مدنیت اسلامی داشته‌اند بطور خلاصه جریان سیر علم کلام را شرح میدهیم.

پایه‌های جدال کلامی

عبدالرزاق لاهیجی در مقدمه شوارق الالهام گوید: مردم صدر اسلام واصحاب و صحابه در زمان حضرت رسول از برکت مصاحبت با او و یا نزدیکی به زمان او و شنیدن اخبار و روایات از زبان وی و مشاهدهٔ آثار و وقایع و قلت خلاف و اختلاف و سهولت مراجعت مردم به مردم موثق و مورد اعتماد، بی‌نیاز از تدوین احکام بودند و بی‌نیاز از ترتیب ابواب و

فصول و تکثیر مسائل فروع و اصول، لکن پس از رحلت حضرت رسول اختلاف امیال و اهواء و اغراض به میان آمد و مردمی‌بسوی‌بدعت‌هاگرویدند ودگرگونیها بوجود آوردند و فتاوی فزون شد، دواعی بسیار گشت، تا آنجا که نیازی شدید پیدا شد که توجه و التفات به مسائل اصول و فروع شود تا از دست برد حوادث محفوظ ماند و بنای شریعت یکباره در هم نریزد، باب استدلال و استنباط مفتوح شد.

دسته‌های ویژه‌ای پیدا شدند که هم خود را تحقیق در عقاید اسلام نمودند و بس تمهید اصول و فروع آن همت گماشتند، راه حجت و برهان پیمودند، مسائل را با ادله و شبهات و ارده وجواب و رد آنها عنوان کردند و در این راه کوشش‌ها کردند تا حملات معاندین را پاسخ گویند، در نتیجه علم فقه را تدوین کردند و آنچه مربوط به اصول عقاید بود فقه اکبر نامیدند. بسیاری از مردم آنچه مربوط به عمل است فقه نامیدند وآنچه مربوط به اعتقادات است علم توحید و صفات نامیدند، از باب نامیدن کل بنام مشهورترین و شریف‌ترین اجزائش، و بعضی علم کلام خواندند از وجوهی:

۱ـ آنچه‌راکلام می‌نامیم مباحث‌ابتداء بدینصورت بود: «کلام در حدوث و قدم» و یا «کلام در علم خدا» و یا «کلام در قدرت» و جز آن، که پاره‌ای از کتب کلامی، مانند ملل و نحل ابن‌حزم بر این روش است.

۲ـ از جهت آنکه اهم اختلاف در مسالهٔ کلام خدا بوده است که آیا کلام خدا قدیم است یا حادث؟

۳ـ از جهت اینکه علم کلام ملکه‌ای پدید می‌آورد که آدمی درمقام بحث وجدال بهتر می‌تواند در مسائل اعتقادی و شرعی بحث کند و سخن گوید، در حقیقت کلام منطق شرعیات است همچنانکه منطق معمول مقدمهٔ فلسفیات است.

۴ـ از جهت آنکه در هنگام بحث و جدال سخن بسیار گفته می‌شد و نقض و ایراد بسیار وارد میگردید.

۵ـ از این جهت که در این فن از نیروی دلیل وسخن و بحث بهره‌های‌فراوان گرفته می‌شود بدان‌سان که گویا نفس کلام است از باب «زید عدل».

چنانکه در مثل بدان سخنی که از لحاظ استواری متکی به دلائل و براهین قویه باشد گویند «این است کلام و این است سخن» و یا «کلام این است» یعنی کلام محکم و قوی و قابل قبول این است.

و بدین ترتیب پایه‌های بحث و جدال در مذهب نهاده میشود و دانش جدیدی پایه‌ریزی می‌گردد.

نظری به تعریف علم کلام

در دوره‌های بعد تعاریفی منضبط‌تر برای علم کلام کرده‌اند، یعنی در زمانی که‌برحسب ضرورت بصورت علمی‌وبحثی جداگانه درآمد، دراندیشهٔ این‌امرافتادند که‌آن‌را بصورت علمی‌جداگانه تعلیم‌دهندو تعریف و موضوع و نتیجهٔ آن را مشخص کنند و بدین ترتیب تعاریف متعددی بر حسب انظار و اغراض و اهداف مختلف بوجود آمد.

مشهورترین تعاریفی که برای علم

کلام شده است بدین شرح است:
علم کلام عبارت است از علم به‌قواعد شرعی اعتقادی مکتسب از راه ادلهٔ یقینی.
این تعریف را عبدالرزاق لاهیجی پذیرفته است و خود در باب مبدء تکوین علم کلام گوید: فرقهٔ معتزله نخستین فرقه‌ای بودند که قواعد خلاف را نهادند و بر خلاف ظاهر شریعت سخن گفتند و در این بین عدهٔ از فرق دیگر با آنان همکاری کردند، این فرقه بدین طریق بوجود آمد که «واصل‌بن عطاء» که یکی از شاگردان «حسن بصری» بود در هنگامی که بحث به موضوع گناهان کبیره کشیده شد واین مسأله پیش‌آمدکه آیا مرتکب گناهان‌کبیره مؤمن است یا کافر قول سومی اظهار کرد و گفت: مرتکب گناهان کبیره نه مؤمن است و نه کافر و جدالهای دیگر و همین امر سبب شد که حسن بصری او را از درس خود براند و کنار گذارد و بگوید: «اعتزل عنا» و از این جهت او را معتزل و اصحابش را معتزلی نامیدند، لکن خود آنان خود را اصحاب عدل و توحید نامیده‌اند زیرا بر آنند که خداوند گناهکاران را عقوبت میکند و در همهٔ امور عادل است و هیچ گناهی را بدون کیفر نمیگذارد، اینان صفات خدا را عین‌ذاتش میدانند و بدین جهت آنان را اهل توحید نیز نامند، لاهیجی گوید: «معتزلیان در باب مسائل اعتقادی خوض بسیار کردند و از کلمات فلاسفه بهره‌های بسیار برگرفتند و برای اثبات عقاید خود متوسل به سخنان فلاسفه شدند و حتی در بسیاری ازمسائل شرعی فرعی از فلسفه بهره‌مند شدند و همچنان یکه‌تاز میدان بحث و جدال بودند تا آن گاه که ابوالحسن اشعری در صحنه آمد و مکتبی دیگر را پایه‌گذاری کرد بنام مذهب و یا مکتب اشعری»

آنها سعی کردند عقاید معتزلیان را باطل کنند و روش آنها را که استفاده از فلسفه و علوم عقلی در مسائل شرعی بود مخالف باروح مذهب وشریعت دانستند آنچه معتزلیان در سالهای متمادی دنبال کرده بودند و بنائی که گذارده بودند در هم ریختند، بظاهر شریعت توجه کردند و اصول عقلی و استنباط را رها کردند. لکن با تمام این احوال پس از نقل فلسفه به عالم اسلام و توجه همهٔ دانشمندان اسلامی به علوم عقلی یونانی، مذهب اشعری نتوانست مسائل دینی را از فلسفه بدور نگهدارد و متدرجاً اصول مذهب و حتی مسائل مربوط به تفسیر قرآن وفقه و شروح احادیث با فلسفه و استدلالات منطقی سخت درآمیخت و بتدریج همهٔشعب علوم عقلی و ریاضی و طبیعی در مسائل کلامی وارد شد تا آنجا که حتی فلسفهٔ محض از کلام یا کلام مختلط با فلسفه باز شناخته نمی‌شد.

صاحب شوارق‌گوید: «معتزله واشاعره در رجوع به ظواهر سنت و یا باطن آن اختلاف اساسی دارند. اشعری به ظواهر سنت و کتاب مراجعه می‌کند و آن را وافی به مقصود می‌داند و از تأویلات معتزلی و انطباق آیات و اخبار با اصول عقلی بیزار است برخلاف آنچه معتزله کرده‌اند لکن هدف آنها از فلسفه آموزی رد بر شبهات و عقاید معتزلیان بوده است وبدین

ترتیب در فلسفهٔ اسلامی دسته‌ای که با اصول عقلی و فلسفه به دشمنی و مبارزه برخاستند اشعریان بودند.

لاهیجی گوید: امامیه در طول تاریخ آن طور که دیگران با فلسفه دشمنی‌کردند با بنا و اساس کار فلسفه و استدلالات منطقی دشمنی نورزیدند و بلکه خود موافق با استدلالات فلسفی بودند و آن را مایهٔ سعادت بشری میدانستند و معتقد بودند که اساس دین اسلام بر عقل وفلسفه است و بسیاری از اصول دین و کلمات ائمه معصومین و صاحب شریعت همان اصول عقلی و فلسفی است و خیلی‌برتر و بالاتر از اصول فلسفهٔ یونانی است و احیاناً گفته میشد فلسفهٔ یونان به همان هدف رسیده است که دین اسلام رسیده است.

موافقت امامیه با معتزله در بسیاری از مسائل کلامی بر همین اساس است که معتزله عقل را ملاك قرار میدهند و استدلالات فلسفی را بکار می‌بندند و اصول و فروع را مبرهن میدارند بدان سان که همهٔ عقول، آنرا می‌پذیرد.

متکلمان و اصحاب فقه و حدیث

بطور کلی میدانیم که علم کلام نخست از نظر اصحاب فقه و حدیث امری نامطلوب و مخالف با روح شریعت محسوب میشد و اصحاب فقه و حدیث اصول عقلی و استدلالات فلسفی را نارسا و احیاناً بدعت و حرام میدانستند و بر این بودند که مسائل شرعی اعم از اصول و فروع تعبدی است و باید بهمان صورت که بنیان گذارشریعت فرموده است پذیرفته شود و چون و چرائی در فلسفهٔ و علت تشریع آن نشود.

با این وصف چنانکه خواهیم دید از همان گام نخست و حتی در زمان حضرت رسول (ص) شبهات و شکوك بسیاری وارد در اصول و فروع دین شد و پاسخهائی بوسیلهٔ پیامبر گرامی بدانها داده میشد و یا احیاناً اصحاب آن حضرت در مقام رد شبهات و پاسخگوئی برمیآمدند و البته قسمت‌مهمی ازاین خلاف و اختلاف‌بمنظور بررسی و حل آیات و اخبار متشابه است. که احتیاج بتأویل و تفسیر دارد، به این بیان که قسمتی از آیات قرآن و اخبار نبوی یا ابهام دارد و یا اجمال و یا از لحاظ مفاد و معنی ذوجهتین یا ذو وجوه است که دانشمندان دین بعدها در مقام فهم آن برآمدند و هر کس مطابق فهم و ذوق و سلیقهٔ خود آنها را تأویل وتفسیر کرد.

بسیاری از این آیات و اخبار درمورد مسائل اصولی و مربوط به اعتقادات است و قسمتی از آنها مربوط به فروع واحکام است و قسمتی در مورد خلقت جهان آفرینش یا توحید ذات و صفات است‌که در تفسیر و تأویل آنها نیاز کامل به منطق و فلسفه و ذوق هست.

اینك چند آیت از قرآن از باب مثال ذکر میشود:

«ان ربکم الذی خلق السموات والارض فی‌ستة ایام‌ثم‌استوی علی‌العرش‌یدبرالامر ما من شفیع‌الامن بعد اذنه» و «الذی خلق فسوی. والذی قدر فهدی» و «اذالشمس کورت. واذالنجوم انکدرت. و اذالجبال

سیرت.» و «وبنینا فوقکم سبعاً شداداً» و «و فتحت السماء فکانت ابواباً. و سیرت الجبال فکانت سراباً» و «ان فی خلق السموات والارض و اختلاف اللیل والنهار والفلك التی تجری فی‌البحر» و «فاذابرق البصر و خسف القمر و جمع الشمس والقمر یقول الانسان یومئذ این المفر.. الی‌ربك یومئذالمستقر» و «الم‌ترکیف...» و «خلق‌الله سبع سموات طباقاً. و جعل القمر فیهن نوراً، و جعل‌الشمس سراجاً» و «و لقد زینا السماء الدنیا بمصابیح».

این قبیل آیات، یك سلسله مسائلی را در مورد خلقت زمین و آفرینش‌آسمانها و بالاخره اساس جهان مطرح میکند که جهت پاسخ دادن به آنها ناچار متوسل به علوم فلسفی و طبیعی و ریاضی و هیئت و نجوم شده‌اند، چنانکه حکیم مجریطی در «الرسالة الجامعة در مقام اثبات بسیاری از مسائل ریاضی از این آیات بهره‌مند شده است.

و نیز آیاتی دیگر مانند: «رب ارنی انظر الیك» و «کلم الله موسی تکلیماً» و «واذ قلتم یاموسی لن نؤمن حتی‌نری‌الله جهرة» و «فتلقی آدم من ربه کلمات» و «شهدالله انه لا اله الا هو والملائکة و اولوالعلم قائماً بالقسط» و «لاتدرکه الابصار و هو یدرك الابصار» و «قالوا اتخذالرحمن ولداً» و «والله اله واحد لااله الا هوالرحمن الرحیم» و «والله یرزق من یشاء بغیر حساب» و «ولله المشرق و المغرب فاینما تولوا فثم وجه‌الله» و «بدیع السموات والارض و اذا قضی امراً فانما یقول له کن فیکون» و «الله لا اله الا هو الحی القیوم» و «یسبح‌لله ما فی‌السموات و ما فی‌الارض».

و از این قبیل آیات بسیار است که مسائل اصولی، مانند توحید ذات وصفات، کلام، سمع، بصر، علم، ادراك، رازقیت و سایر صفات ثبوتیه و سلبیه را مورد بحث قرار میدهد، بحث در عالم غیب و شهادت و نحوهٔ تسبیح موجودات و علم خدا و وجود فرشتگان و غیره شده است که، خود بسیاری از مسائل عقلی و کلامی را بوجود آورده است.

آیاتی مانند: «یفعل الله ما یشاء» «یهدی من یشاء» «و یضل من یشاء ان ربك هو اعلم بمن ضل عن سبیله» و از این قبیل آیات که مسائلی را در مورد جبر و اختیار مطرح میکند؛ و آیاتی مانند. «یوم ینظر المرء ما قدمت یداه و یقول الکافر یا لیتنی کنت تراباً» و «فاذا جائت الطامة الکبری» و «یوم یفرالمرء من اخیه و امه و ابیه و صاحبته و بنیه»، که مسائل مربوط به حشر و قیامت را مطرح میکند.

و آیاتی مانند: «ادع الی سبیل ربك بالحکمة والموعظة الحسنة و جادلهم بالتی هی احسن» و «و ما کان لبشر ان یکلمه الله الا وحیاً او من وراء حجاب او یرسل رسولا فیوحی باذنه ما یشاء». و «و ما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحی الیهم من اهل‌القری» و «ولکل امة رسول»، که مسائل مربوط به نبوت عامه و ارسال رسل را مطرح میکند.

و آیاتی مانند: «یسئلونك عن الروح، قل‌الروح من امر ربی»، که مسائلی را در

مورد روح و نفس و چگونگی آن دو مطرح میکند و بالاخره آیاتی را در مورد اعجاز ومسائل اصولی وفروعی مطرح می‌نماید. و بدین ترتیب اینگونه مسائل از بدو ظهور اسلام مورد توجه واقع میشود چون قرآن نه تنها متوجه به فروع و احکام عبادی و تکالیف روزانهٔ انسان نیست بلکه در متن واقع و حقیقت آفرینش نیز وارد میشود.

پس از رحلت حضرت رسول مسائلی دیگر پدید می‌آید چه در زمان خلفای راشدین و چه در روزگاران بعدی ودوران اموی و عباسی که بطور اختصار بدانها اشاره خواهد شد.

چگونه مسائل کلامی پایه‌ریزی می‌شود

بطوریکه از آیات مذکور و آیات بسیاری دیگر برمیآید پس از آنکه پیامبر اسلام مبعوث شدند، آئین بزرگی عرضه کردند و بنای نوینی نهادند که از اطراف و نواحی مختلف و کشورهای دور و نزدیك کسانی به طرف وی روی آوردند بویژه آن گاه که از مکه به مدینه مهاجرت کردند و شهرت پیدا کردند، دانایان یهود و نصاری که در جزیرةالعرب بودند بمدینه آمدند، خود و یا مأمورینی که برگزیدهٔ آنها بودند مسائلی را مطرح می‌کردند بناچار می‌بایست پاسخی بدانها داده شود و بنابراین مسائل‌کلامی یکی ازضروریات طبیعی و قهری دین اسلام است که از بدو ظهور اسلام مورد توجه واقع شد و بدیهی است‌که بعد ازوفات حضرت رسول‌اینگونه مسائل حادتر گردید بویژه که در داخل اسلام خلاف شدیدی بوجود آمد و کسانی

که در زمان حضرت رسول بملاحظاتی ساکت بودند بمبارزه برخاستند و دواعی خود را بطرق گوناگون نمودند، وجود منافقین از همان اوان ظهور اسلام در بوجود آمدن جدالها و مناظرات و بالاخره علم کلام اثری کامل داشته است، منافقین کسانی بودند که پس از استواری اسلام بظاهر خود را مسلمان نامیدند و در باطن تخم نفاق و فساد پراکندند

چنانکه میفرماید: «و اذالقواالذین آمنوا قالوا آمنا و اذا خلوا الی شیاطینهم قالوا انا معکم، انما نحن مستهزؤن، الله یستهزء بهم‌ویمدهم فی‌طغیانهم‌یعمهون».

این امر یعنی تظاهر به اسلام درقرون بعد نیز همچنان ادامه داشت و بسیاری از جدالها و شبهات بوسیلهٔ همین عده وارد در دین اسلام گردید، از جمله مردی بنام «سوسن» نصرانی بود که گویند درادعاهای «معبدبن عبدالله جهنی بصری» دخالت داشته است و عقاید باطله معبد ناشی از وسوسه‌های همین شخص است، از جمله قول او است به قدر.گویند: «معبدنخستین کسی است‌که قائل به قدرگردید وبسیاری از مردم مدینه را با ادعاهای باطل خود گمراه کرده»، معبد استاد «غیلان‌بن‌مروان» دمشقی است که او نیز قائل به قدر بود و در این باب غلو بسیار کرد.

مردی دیگر که به ظاهر مسلمان شد و لکن بطور تحقیق منافق است «عبدالله بن وهب‌بن سبا» است گویند: «وی مردی یهودی بود و بدان جهت تظاهر باسلام کرد که در آن خلاف و فساد افکنده».

البته این امور بجز امر امامت وخلافت

است که خود یکی از مهمترین عوامل اختلاف بحساب میآید و اساس بسیاری از جدالهای اسلامی است.

با توجه به این امور نمیتوان گفت که پایه‌گذار مسائل کلامی واصل‌بن عطا و یا حسن بصری و یا ابوالحسن اشعری است و بلکه این امر از همان ابتدای کاراسلام بطور پراکنده و نامنظم شروع میشود لکن مظهر کامل آن در برهه‌ای از زمان، حسن بصری و واصل بن عطا و دیگران بوده است.

کلام در عصر خلفای عباسی

در عصر خلافت عباسی مجالسی بطور علنی و آشکار در مورد اینگونه مسائل تشکیل میشد و متدرجاً این مسائل از جملهٔ مسائل روز دربارهای خلافت و دانشمندان دین گردید و گسترش یافت تا آنگاه که بین اهل حدیث شکافهائی بوجود آمد و به تدریج مذاهب کلامی ظاهر شد و از عهد مأمون تا دوران متوکل به اوج خود رسید.

میدانیم که در عصر اموی، شیعه، خوارج، مرجئه، قدریه بوجود آمدند و هریك بنیان خلافی را در مذهب، فروعاً و اصولا نهادند و دگرگونیهای دیگری در دین پدید آوردند، و چنانکه اشاره شد واصل‌بن عطا (متوفی ۱۳۱ هـ) از استاد خود جدا میشود و مکتبی بوجود میآورد که بعدها اعتزال خوانده میشود.

در این جریان ارباب ملل و مذاهب دیگر مانند: یهود، نصاری، و مجوسان بوسائل و طرق خاص ایراداتی در عقاید و فروع دین اسلام وارد کردند وشبهاتی القاء نمودند.

و چنانکه اشارت رفت مذهب قدریه بوسیلهٔ «معبد جهنی» پایه‌گذاری شدوبدین ترتیب هیجان و اضطراباتی هم در عمق و هم در سطح اسلام حاصل گردید. و با تمام ایراداتی که بر مذهب اعتزال وارد است بطور قطع پیروان آن بزرگترین خدمت را به استواری ارکـان اسلامـی کرده‌اند و در حدود دو قرن دانشمندان بزرگی به جامعهٔ اسلامی تحویل دادند که هریك در پایه‌گذاری معارف اسلامی سهمی بسزا داشته است از جمله: ابوبکر اصم، ابو هذیل علاف (متوفی ۲۳۵) ابراهیم‌بن سیار یا یسار (متوفی ۲۲۱) جاحظ‌بصری (متوفی۲۵۵) ابوعلی‌جبائی (متوفی ۳۰۳) که در ایجاد نظام اعتقادی اسلام برمبنای اصول عقلی خدمات‌ارزنده‌ای به عالم اسلام کرده‌اند؛ بدیهی است که فرقه‌های دیگری مانند: یونسیه، هشامیه، نجاریه، همه از فروع این فرقهٔ اصلی و اساسی‌اند.

البته این نزاع و جدالها بآن‌نحوکه‌در عالم مسیحیت و در قرون وسطی وجـود داشت در جهان اسلام تحقق پیدا نکرد. زیرا همانطور که اشارت رفت دیـن اسلام دین تفکر و اندیشه در آفاق وانفس است تا آنجا که فلاسفهٔ اسلامی غایت دین و فلسفه را یکی دانسته‌اند و آن نیل به سعادت دنیا و آخرت است.

آیات بسیاری در قرآن مجید در مدح و ستایش علم و معرفت و تفکر و تعمق در جهان آفرینش و خلقت انسان وحوادث و وقایع روزگار آمده است در بسیاری از آیات قرآنی حریت و آزادی فکر تأمین

شده است:

در سورهٔ بقره در «آیةالکرسی» آمده است: «لا اکراه فی‌الدین قد تبین الرشد من الغي».

در سورهٔ کهف آمده است: «قل الحق من ربکم فمن‌شاءفلیؤمن ومن شاءفلیکفر».

با این وصف عده‌ای بنای ضدیت را با علوم عقلی گذاردند و در طرد و نفي بلد و اتهام و افتراء فلاسفه اعمالی ناهنجار انجام دادند.

و از همان ابتداء کسانی را مانند «علی‌بن عبیدةالریحانی» و «ابوزید بلخی» را به الحاد و زندقه نسبت دادند. وبطور قطع مستقیم یا غیر مستقیم این وضع را اهل سنت و حدیث بوجود آوردند. آنان صریحاً طلاب علوم را از اشتغال بفلسفه منع می‌کردند.

در عصر عباسي بسیاری از فلاسفه را زندیق شمردند (این امر از آثار وجودی اشعریان بود) ـ اولین امریکه مورد بغض‌و سخط اهل حدیث و سنت واقع میشود الهیات و منطق ارسطو است و سپس سایر شعب علوم از ریاضي و طبیعی و غیره، و کسانیکه به این علوم اشتغال داشتند گاهي مورد لطف خلفاء و امراء و گاهي مورد غضب و سخط آنان واقع میشدند.

یکی از قربانیان راه علم و فلسفه در جهان اسلام «ابن رشد» است که محاکمه و نفي بلد گردید و بدنبال آن بموجب منشوری که از طرف خلافت مغرب صادر شد تعلیم فلسفه تحریم گردید.

دیگر از قربانیان راه علم، کمال‌الدین یونس موصلي است که معاصر ابن خلکان است و به علوم فلسفی، ریاضي و سایر شعب علوم وارد بود.

از جمله کسانیکه شدیداً با فلسفه دشمني ورزید «ابوحامد غزالي» است که کتاب «تهافت الفلاسفه» را نوشت و دیگر «ابن تیمیهٔ بزرگ» (۷۲۹ ه) است.

و شاید از این جهت باشد که فلاسفه ناچار شدند به آیات قرآني در کتب و رسائل خود استشهاد کنند.

باری همانطور که اشاره شد با وجودیکه علماء مذهب، نظرخوشي به استدلالات فلسفي نداشتند، جمعی پیدا شدند که بنای کار خود را بر اصالت عقل گذاردند و منطق ارسطوئی را در مسائل اعتقادی بکار بردند، این دسته معتزله بودند که بعدها به تدوین کتب و رسائل کلامی پرداختند، از جمله:

الردعلی القدریه، تألیف عمروبن عبیدة شیخ معتزله (۸۰ ـ ۱۴۴ ه).

أصناف المرجئة، تألیف واصل‌بن عطاء.

و بدین ترتیب معتزله خود را وارد در معرکهٔ علوم عقلي کردند و در اصناف علوم یوناني و اسکندراني متجر شدند تا آنکه فرقهٔ اشعری بوسیلهٔ ابوالحسن اشعری بوجود آمد و عقاید معتزله را یکسره باطل دانستند و بنای ضدیت را با فلسفه وعلوم عقلي گذاردند، و نظر خلفا و امراء وقت را به خود جلب و همراه کردند وهمچنانکه اشارت رفت القادربالله (۴۰۸ ه) منشوری مبني برتحریم فلسفه وعلیه مذهب اعتزال صادر کرد و کتبی بر رد فلاسفه و معتزله منتشر شد، مانند:

مقالات الاسلامین، تألیف ابوالحسن اشعری، المقالات فی‌اصول الدیانات، تألیف علی بن الحسین‌بن‌المسعودی (۳۴۶) صاحب مروج الذهب،

والفرق بین الفرق تألیف ابو منصور عبدالقاهر البغدادی (۴۲۶ ه).

رشد فلسفه

باری با آنکه بحث در مسائل اعتقادی نزد اهل حدیث بدعت و حرام بود خلفای اسلام که هم حافظ شریعت و هم نگهبان سیاست مملکت بودند ناچار شدند ضدیت اهل‌سنت را ندیده گرفته جهت ردشبهات، دانشمندان را به سلاح علوم‌عقلی‌ومنطقی مسلح گردانند

و بدین ترتیب به نقل علوم عقلی و فلسفه و ریاضیات و طبیعیات به زبان عرب همت گماشتند و این‌علوم را باتمام شعب وفروعش‌درجهان اسلام وارد کردند و بسیاری از فلاسفهٔ اسلامی از همان اوان رشد فلسفه در اسلام در موارد مناسب از آیات و اخبار استفاده کردند و شواهدی آوردند تا آنجا که در بعضی از کتب و رسائل فلسفی دیده میشود. که ابتدای مبحث به آیه‌ای و روایتی شروع میشود و درخلال مبحث نیز آیات واخباری بمناسبت، نقل شده است نمونهٔ این طرز تفکر، اندیشهٔ فرقهٔ اسماعیلیه است که، آنان در اختلاط مسائل فلسفی با نقلیات کوشش وافری مبذول داشته‌اند، چون، مذهب آنان مبتنی بر تأویل است ناچار برای آنکه .از عهدهٔ تأویلات و بیان مبهمات و مجملات و متشابهات قرآن و اخبار نبوی برآیند بدنبال علوم عقلی رفتند و به اصول و قواعد آن کاملاآشنا شدند و چون بسیاری از مشکلات آنان از این راه حل شد و توفیقاتی حاصل کردند پنداشتند که کلید حل شریعت، فلسفه و علوم ریاضی و منطق است و بدین جهت فلسفه را از دین جدا ندانستند و همهٔ فلاسفه بزرك یونان و بلاد دیگر را ملهم به الهامات الهی دانستند. و کلمات آنها رابعنوان وحی‌منزل تلقی کردند. این‌فرقه خود اصطلاحاتی وضع کردند وکلام‌نوینی بوجود آوردند نمونه اینگونه افکار کتب ورسائل ناصرخسرو قبادیانی وحمیدالدین کرمانی است

دستهٔ دیگری که از لحاظ فکری‌همانند اسماعیلیه‌اند، اخوان الصفا میباشند.این دسته که خود طبقهٔ خاصی از فلاسفهٔ اسلامی را تشکیل میدهند ظاهراً مکتب خاصی را دنبال میکردند و در پی ریزی فلسفه و یا کلام خاص بخود روش اسماعیلیان را کم وبیش دنبال کردند و صراحة خواسته‌اند حکمت یونان را با مسائل دین هم‌آهنگ سازند.

سعی اینان بر این بوده است که فاصله میان دین و حکمت را مرتفع‌سازند و رنك دینی کامل بفلسفه بدهند.

بنای کار فلسفی آنها بر فلسفهٔ‌یونان بویژه فیثاغورسیان وفلسفهٔ هندی‌بودائی و فلسفهٔ اشراقی ایرانی و افکار منسوب به مذهب هرامسه و بالاخره افکار و اندیشه‌های سقراط، افلاطون و ارسطو است از سخنان آنان استفاده کردند و به تأویل آیات و اخبار پرداختند وبااختلاط آن فلسفه‌ای خاص بوجود آوردند.

رسائل آنها نمودار این نوع فلسفه‌و شامل تمام مباحث علوم یونانی است از ریاضیات، طبیعیات و منطقیات و الهیات به اضافه ناموسیات و مباحث مربوط به روح و نفس وبالاخره بخش حکمت‌عملی با تمام اقسامش.

علاوه بر کتب و رسائل حکمی وآیات قرآنی و أخبار نبوی و کلمات بزرگان و عارفان به سخنان مسیح در عهد جدید و حواریون و کلمات موسی و شاهان بنی‌اسرائیل و قضات آنها در عهدعتیق توجه داشته‌اند.

ابوالحسن اشعری و رجوع‌به وحی

خلاصهٔ کلام آنکه نزاع بین ادیان و فلسفه در جهان مسیحیت وجود داشته است و بطوریکه میدانیم دین و فلسفه از نظر أدیان و ارباب مذاهب قدیم دو قطب متضاد نموده شده‌اند بسیاری ازجنگ و خونریزیها در قرون مختلف نزاع و جدالهای مذهبی بوده است، و اشاره‌شد اینگونه جدالها در مذهب اسلام با شدت وحدت خود هیچگاه وجود نداشته است لکن پاره‌ای، از ارباب نفوذ و احیاناً ارباب مذاهب بر حسب حفظ منافع‌شخصی خود و دستهٔ دیگری به‌علل واسباب‌خاص، نظام تعلیماتی اسلام را که بر اساس استقلال فکر و اندیشه است از مسیرخود بازداشته، طلاب علم را از تفکر واندیشهٔ مستقل منع میکردند و بنای ضدیت را با علوم عقلی و فلسفی گذاردند در طرد و نفی فلاسفه اعمالی انجام دادند، چنانکه در تاریخ تمدن اسلامی کسانی مانند: علی‌بن عبیدهٔ ریحانی و ابوزید بلخی و عده‌ای دیگر را بر همین‌اساس متهم به کفر و الحاد کردند و گاه دیده میشودکه اهل سنت و حدیث با شدتی هرچه تمامتر طلاب علم را از اشتغال به فلسفه منع کرده‌اند و این وضع از قرن اول اسلام که بدرستی فلسفهٔ یونان را نمی‌شناختند وجود داشته است، و در عصر عباسی به اوج شدت میرسد در این عصر بسیاری از فلاسفه را زندیق نامیده‌اند البته این امر همواره تابع نوسانات سیاسی عصر بوده است، گاهی فلاسفه مورد لطف واقع میشدند و گاهی مورد غضب، لکن هیچگاه مابین اهل حدیث و ارباب فلسفه در خارج از دستگاه خلافت سازش برقرار نشده است.

نخستین‌چیزی‌که‌موردنقض‌اهل‌سنت و حدیث واقع شد الهیات و منطق بود وسپس علوم ریاضی و علوم غریبه و کسانی که به این علوم اشتغال داشتند گاهی مورد لطف و توجه امرا و خلفای اسلام بودند و گاهی مورد غضب و سخط آنان.

گفته شد که یکی از قربانیان راه علم و فلسفه در جهان اسلام ابن رشد است که متهم به کفر و الحاد گردید تا آنجا که او را نفی بلد کردند و بدنبالهٔ آن به موجب منشوری، فلسفه را تحریم کردند و کتب فلسفی را سوزاندند.

دیگر کمال‌الدین یونس موصلی است که مردی دانا و به علوم فلسفی و ریاضی وارد بود. در زمان وی نیز منشوری مبنی بر تحریم فلسفه از طرف خلیفهٔ عصر صادر گردید.

در این مورد، من یقین دارم که این

دانایان، خود مقصر بودند زیرا نمی‌بایست از راه فلسفه و علوم ریاضی مسائل دینی را مورد بحث قرار میدادند. و اصولا نمی‌بایست اینان گرداگرد علوم دینی که کاملا مجزا و جداست میگشتند آن راهی دارد و این راهی دیگر. مبانی اخلاقی، دینی مبنی بر اعتقاد و دریافت و وحی است. نه صغری و کبری منطقی، البته بعضی از فلاسفه و متفکران، خالی از اغراض سیاسی نیز نبودند، همانطور که اخوان الصفا که شاید در این مورد بحث کنیم.

گفته شد که فرقهٔ معتزله خود را وارد در معرکهٔ علوم عقلی کردند و در اقسام علوم یونانی و سکندرانی متبحر شدند، مسائل مهمی را مانند: عدل، توحید، اختیار، جبر، نفی رؤیت، خلق قرآن، کلام لفظی و نفسی، قدم و حدوث مورد دقت عقلی قرار دارند و برای مقابله با مجوسیان و یهود و نصاری و دهری مذهبان در مبانی علوم یونانی کاملا وارد شدند و تا عصر متوکل خلیفهٔ اسلامی در اقطار و نواحی بلاد اسلامی مجالسی به وسیلهٔ اینان تشکیل می‌شد تا آنکاه که ابوالحسن یا ابوالحسین بن علی بن اسماعیل اشعری از اعقاب ابوموسی اشعری (متولد ۲۶۰ هجری) یکی از شاگردان ابوعلی جبائی، که یکی از رؤسای معتزله بود مکتبی جداگانه تأسیس کرد، ابوالحسن اشعری در ابتداء امر و تا سن چهل‌سالگی به عقیده اعتزال بودلکن در این برهه از سن خود یکباره دیگرگون شد و علم مخالفت برافراشت و از مذهب اعتزال کناره‌گیری کردو با آنان به‌مبارزه برخاست و از گذشته و اعتقادات خود برگشت و توبه کرد و اساس کار معتزلی را باطل دانست و بنای کار خود را بر نقل استوار کرد. عقل را ناتوان و نارسا دانست و بدینطریق موجبی دیگر برای جدال و نزاع در مسائل دینی بوجود آمد.

اشعریان در کل اصول عقاید با معتزله به مخالفت برخاستند و فلسفه را نه تنها ابزار و وسیلهٔ رد عقاید و نظریات معتزله دانستند، عقاید ارباب فرق دیگر را نیز مردود شمردند، بلکه خود فلسفه و مسائل آن را نیزمورد نقض و جرح قرار دادند و بالاخره اینان نه تنها با درآمیختن فلسفه و دین مبارزه کردند بلکه با اصول فلسفهٔ محض نیز مخالفت کردند در چنین وضعی که بطور کلی اصول فلسفه و عقل ازدین بیرون می‌رود، فرقه‌هائی مانند مشبه و مجسمه قوت پیدا می‌کنند. اهل حدیث و پیروان اخبار و روایات نیرومند میشوند و بناچار فلسفه و منطق و علوم عقلی رو به انحطاط می‌گذارد.

توجه به علوم فلسفی

مکتب معتزلی دگرگونیهائی در عالم اسلام بوجود آورد وهم منافع وهم زیانهائی در سطح دین اسلام ببار آورد.

از جمله کار معتزلیان این بود که خلفای اسلامی بیش از پیش به نقل علوم یونانی متوجه شدند و البته باید این‌مطلب را هم افزود که حس خودخواهی احیاناً بر تحری حقیت در خلفاء غلبه داشته است.

در هر حال بسیاری از دانشمندان و دانشجویان اسلامی به فرا گرفتن شعب

علوم عقلی اشتغال پیدا کردند و البته قصد اولیهٔ آنان رد بر شبهات و شکوك مذهبی بوده است، لکن همین امر یعنی وجود مسألهٔ دین موجب شد که دقت و ریزه‌کاریهای بسیاری مبذول گردد و در بسیاری از مسائل عقلی و حتی ریاضیات و هیئت و نجوم پیشرفتهائی حاصل کنند و متفکران عمیق و عالیقدری در جهان اسلام بوجود آیند که میراث بزرگ و عظیمی به جهانیان عرضه نمایند و پایهٔ فلسفهٔ مستقلی را بریزند و بطور آگاه و یا ناخودآگاه و یا ضرورت و اجبار زمان فلسفه را برنگی دیگر درآورند و دسته‌ای بوجود آیند که بنای کار خود را برآمیزش فلسفه و علوم نقلی قرار دهند. نمونهٔاین کسان فرقهٔ اسماعیلیه‌اند.

فلسفه در خدمت آیات و اخبار

بیان شد که آنچه سبب توجه به علوم فلسفی گردید فهم آیات و روایات نبوی است و بطور قطع گذشته از اخوان‌الصفا مهمترین فرقه‌ای که علوم عقلی را در خدمت نقل قرار دادند فرقهٔ اسماعیله بودند.

زیرا میدانیم که مذهب اسماعیلی بر اساس تأویل و توجه به باطن آیات واخبار است وبرای تحقق بخشیدن باین‌امر ناچار بودند توجه خاصی به‌مسائل فلسفی‌معطوف دارند، اینان آیات قرآن و اخبار نبوی را با مبانی فلسفی توجیه میکردند و بدین ترتیب پایهٔ فلسفه و یا کلام نوینی را بنا نهادند.

علماء این فرقه کلا در علوم عقلی متبحر بودند و با استفاده از روح آیات و اخبار، فلسفهٔ خاصی که ما آنرا کلام مینامیم بوجود آوردند که نمونهٔ آن،کتابها و رسائل ناصر خسرو قبادیان است.

گفته شدکه بیش ازهمه، اخوان‌الصفا به علوم عقلی توجه کردند اینان بطور قطع از معتزله و اسماعیلیه و فرق دیگر پا را فراتر نهادند و سعی کردند که اصول فلسفهٔ یونان را از متون آیات قرآن و اخبار و روایات اسلامی بیرون آورند به فلسفه رنگ، دینی بدهند و البته بعید نیست که اینان تا حد زیادی از فلسفهٔ ذوقی ایرانی و هندی بهرمند شده باشند.

حکمتی که اخوان‌الصفا بدنبال آن رفته‌اند پیش از آنکه فلسفهٔ یونانی باشد حکمت ایمانی است، بخش الهیات حکمت، بطور قطع مأخوذ از افکار و عقاید دینی است و این قسمت از مذهب بوسیلهٔ راه یافتن افکار ارسطو دگرگون میشود و این همان نظری است که اغلب فلاسفهٔ اسلام نسبت به الهیات ارسطو دارند و بدین جهت نقوض و شکوك بسیاری بر بخش الهیات ارسطو وارد کرده‌اند.

رسائل اخوان‌الصفا شامل کلیهٔ مباحث حکمت است و شامل منطقیات، طبیعیات، ریاضیات و بخش حکمت عملی و تهذیب اخلاق است و در تمام مباحث از آیات قرآنی استفاده شده است.

اینان علاوه بر اینکه به تمام کتب دینی آسمانی متوسل شده‌اند مانند تورات و انجیل، و آثار علمای مختلف از کلمات بزرگان یونان یعنی حکمای قبل از سقراط و افلاطون نیز بهره‌مند شده‌اند. اینان

نهضت خاصی در فلسفه بوجود آوردند و افکار حوزه‌های اسکندرانی و ماقبل و مابعد آن را یکسره رها کردند و به حکمای اقدم روی آوردند یعنی همان کاری که بعدها شیخ شهاب‌الدین و ملاصدرا کردند.

در موارد متعدد از رسائل خود اعتراف کرده‌اند که هدف آنان توفیق بین علم و زندگی و دین است و بدین جهت در تمام شئون علمی وارد شدند.

در اینجا بی‌مناسبت نیست که پاره‌ای از فرقه‌های کلامی را طرداًللباب ذکرکنیم و سخن را مجدداً باصل موضوع برگردانیم.

اشارت کردیم که هر یك از دو مذهب بزرگ کلامی یعنی معتزلی و اشعری به فرقه‌های کوچکتری متشعب شدند و البته بسیاری از این فرق براساس اعتزال‌بوجود آمده‌اند، از جمله این فرقه‌ها عبارتند از:

۱ـ قدریه: بعضی گفته‌اند که ایشان را از این جهت قدریه نامند که معتقد به قضا و قدرند و گویند هر کس مقدرات خود را خود معین می‌کند نه خدا.

۲ـ نظامیه: پیروان نظام نیشابوری معتزلی.

۳ـ ثمامیه: پیروان ثمامة‌بن اشرس‌اند (۲۱۳ ﻫ).

۴ـ معمریه: پیروان معمربن عباد السلمی (۲۲۰ ﻫ).

۵ـ بشریه: پیروان بشربن‌المعتمر (۳۲۶ ﻫ).

۶ـ هشامیه: پیروان هشام‌بن عمرو الفوطی (۲۲۶ ﻫ) امامی مذهب.

۷ـ مرداریه: پیروان ابوموسی عیسی بن صبیح مردار کوفی.

۸ـ جعفریه: پیروان جعفربن مبشر ثقفی (۲۴۳ ﻫ).

۹ـ اسواریه: پیروان ابوعلی اسواری (۲۴۰ ﻫ).

۱۰ـ اسکافیه: پیروان محمدبن‌عبداله اسکافی (۲۴۰ ﻫ).

۱۱ـ جاحظیه: پیروان جاحظ بصری (۲۵۵ ﻫ).

۱۲ـ خیاطیه: پیروان ابوالحسین خیاط (۳۰۰ ﻫ).

۱۴ـ جبائیه: پیروان محمدبن عبدالوهاب جبائی (۳۳۰ ﻫ).

۱۵ـ حائطیه: احمدبن حائط (۲۳۲ ﻫ).

۱۶ـ کعبیه: پیروان عبدالله‌بن محمود کعبی (۳۱۶ ﻫ).

۱۷ـ حماریه، نامعلوم و مذهب خاصی ندارند.

گویند فرقه‌های معتزلی در حدود ۲۲ فرقه‌اند که هر یك در بنای کلام اسلامی بر اساس اعتزال سهمی داشته‌اند.

مثلا واصل‌بن عطا پنج اصل را وضع کرد که بطور اختصار اشاره شد و شاید شرح آن بعدها بیاید.

دیگر ابو هذیل علاف (۱۳۵ ـ ۲۲۶ ﻫ) از معتزلیان بصره است که یکی از افراد بسیار مؤثر در دستگاه فلسفی‌معتزله میباشد وی در بسیاری از مسائل مانند جوهر و عرض اظهار نظر کرده است. او گوید: واعراض ممکن است قائم به اجسام نباشد و خود مستقل بالذات باشد،

ابوهذیل جــزء لاینجزی را پذیرفته است و عقیدهٔ یونانیان را عیناً تأیید کرده است.

در باب حرکت و سکون عقاید خاصی دارد، او گوید اجسام در حال خلق نــــه ساکنند و نه متحرك، علم خدا متناهی است.

او برخلاف نظام قائل به طفره است و آنرا ممکن میداند و نیز گوید: «عمل خلق متدرجاً انجام شده است نه آنطور که نظام گوید: که دفعة واحدة جهان پدید آمده است».

معمریه نیز از کسانی هستند که در تطبیق عقل با نقل اثر کامل داشته‌اند در باب خلقت انسان، اجسام، اعــراض و صفات ازلی حق و معجزات سخن گفته‌اند.

بشریه علاوه بر مباحث فوق در باب توبه و ولایت نیز سخن گفته‌اند.

در این بین هشامیه نیز در مسائل عقلی کلامی مکتب خاصی بوجود آوردند و میتوان گفت نظام خاصی به انطباق مسائل عقلی با نقل داده‌اند.

ابوالحسن اشعری و پیروانش با آنکه در مقام ضدیت بــا فلسفه و فلاسفه و معتزله برآمدند مع‌ذلك خود مسلح به‌سلاح فلسفه شدند و در باب جدل و مناظره استاد بودند و بنابراین خود آنان خواسته و یا ناخواسته مردم را به اصول فلسفه آشنا کردند و بمنظور نقض بر فلسفه، فلسفه آموزی میکردند.

فلسفه در اسلام بر چه مبنائی قرارگرفت؟

چنانکه اشارت رفت بنای فلسفه وبلکه سایر علوم یونانی در جهان اسلام بــــر مسائل کلامی و مذهبی گذارده شد و اصولا نقل علوم یونانی و حوزه‌های اسکندرانی بمنظور توجیه و تأویل و تفسیر علــوم مذهبی انجام شد و توجه اصلی و هدف اساسی خلفای اسلامی و دیگر دانش‌دوستان و حتی برامکهٔ جز برای توجیه و تأویل مسائل مذهبی و پیروزی در میدان جدال و مناظره چیز دیگری نبوده است. و بدین ترتیب فلسفهٔ اسلامی در تمام مراحل کم و بیش رنگــ کلام بخود گرفته است و از اصول یونانی بدور افتاده است.

فلاسفهٔ اسلام بطور اجمال بر دودسته بودند: یکدسته کسانی که در زنــدگـــی خصوصی خود مسلمان و معتقد بمذهب بودند و احیاناً رساله‌هائی در باب مسائل دینی و ذوقی نوشته‌اند و بطور قطع و یقین افکار فلسفی آنها در این رسائل تاثیر داشته است مع‌ذلك در کتب فلسفی خود از حدود فلسفهٔ بحث خارج نشده‌اند و یا کمتر گرفتار مسائل عاطفی مذهبی خود شده‌اند.

دستهٔ دیگر: آنان که بطور کامل تابع عقاید مذهبی خود بوده‌اند و درتمام‌مباحث فلسفی مسائل مذهبی و ذوقی عرفانی را دخالت داده‌اند.

گفتیم که اخــوان‌الصفا از طبقـــه‌ای هستند که هدف و غرض اساسی خود را در مباحث فلسفی جمع بین دین و فلسفهٔ و زندگی دانسته‌اند و این مطلب را خود صراحتاً دررسائل و نوشته‌هایشان‌گفته‌اند.

این دسته در گسترش فلسفه و یا در حقیقت کلام اسلامی از همه طبقات دیگر ممتاز و بارزاند.

دیگر فرقهٔ اسماعیله است که اساس کار آنها تأویل است و بر این اصل علوم عقلی وفلسفی را دراستخدام‌دین درآوردند چنانکه حمیدالدین کرمانی و غزالی کرده‌اند.

ابوحامد غزالی (متولد ۴۵۰) با آنکه در طول تاریخ و حیات علمی خود افکار متضاد و متناقضی دارد و همیشه بر یك روال و منوال فکر نکرده است معذلك وی را باید یکی از متکلمان متفلسف بحساب آورد، کتاب تهافت الفلاسفهٔ وی نقض و رد بر فلاسفه و مسائل فلسفی بحث است، در این کتاب فلسفهٔ بحث یونان را مورد نقض و جرح قرار داده است و حتی در مسائل منطقی خود مسائل دینی را دخالت داده است، و منطق را بطرف هدف دینی الهی سوق داده است و این‌معنی ازکتابهای مقاصد الفلاسفه و قسطاس المستقیم و معیار العلم و تهافت الفلاسفهٔ وی کاملا آشکار است.

بعضی گویند: وی کاملا متأثر از معتزله بوده است و حتی او را پیرو مذهب اعتزال دانند در حالی که او در تاریخ زندگی خود اوضاع گوناگون به خود گرفته است گاه پیرو عقل است و گاه مخالف اصالت عقل است وی ابن‌سینا و فارابی را شدیداً مورد جرح و نقض قرار داده است.

دیگر حکیم مجریطی است، وی باآنکه در مسائل ریاضی و هندسه ونجوم و علم هیئت و علم اعداد کتابهای مهمی نوشته است معذلك مسائل مربوط باعداد و ریاضیات را بامسائل دینی ومذهبی بنوعی تلفیق کرده است و هدف غائی و نهائی ازین علوم را بطرف الهیات و مسائل متافیزیکی سوق داده است.

چنانکه در عنوان رسائل خود (ص ۴۲) گوید: «القول علی‌الابداع الاول وان‌علم العدد هو اول فیض العقل علی‌النفس».

در رسالهٔ دوم که در باب هندسه است (ص ۱۷۵) بعد از بیان اصولی ازهندسه بلافاصله بمسائل مابعد طبیعت و الهیات پرداخته است.

در بحث دیگری که مربوط به نجوم است (ص ۱۸۲) بحث را بطرف ملائکه مقربین و آثار و احوال فرشتگان ملأ اعلی کشانده است.

دربحث موسیقی (ص ۸۸) نتیجهٔ کار را توجه بعالم ملکوتیان میداند. در مبحث نسبتهای عددی و هندسی هدف غائی را هدایت نفوس بشری به اسرار و رموز عالم هستی میداند. و رساله‌هائی در باب ادیان و هدف غائی آن‌ها دارد.

ابن طفیل، ابوبکر محمدبن عبدالملك بن طفیل القیسی الاندلسی از فلاسفهٔ قرن ششم هجری (متوفی ۵۸۰) یکی از فلاسفهٔ بزرگ اسلام است که تا حدی ذوق‌اشراقی دارد و بجز رسالهٔ حی‌بن‌یقظان ازو کلماتی پراکنده نقل شده است و از کلمات وی این معنی نموده میشود که در فلسفه جنبه‌های مذهبی و حکمت الهی را مد نظر داشته است و از همین جهت است که بر ابن‌سینا و فارابی طعن زده است و بر آنها شکوك و نقوضی وارد کرده است.

در مورد ابن‌باجه (ابوبکر محمدبن یحیی ملقب به ابن‌الصائغ یا (ابن باجه)

فیلسوف قرن ششم اختلاف است، بعضی او را زندیق میدانند و در عین حال پیرو ذوق اشراقی.

در طی تاریخ و جریانات روزگـار و اقتضاهای محیطی این مذهب‌ها نوساناتی پیدا کرده است گاهی جنبه‌های اشراقی و زمانی وجهه‌های مشائی و روزگـاری اعتبارات کلامی رجحان یافته‌است وبالاخره از یك طرف مسائل کلامی و فلسفی و دینی باهم درآمیخته و رنگی دیگر بخسود گرفته است و از سوی دیگر از روح‌عرفان و مسائل ذوقی برخوردار میشود و بدین ترتیب فلسفهٔ مستقل و خاصی در عالم اسلام بوجودآمده است‌که با فلسفهٔ یونانی فاصله پیدا کرده است. و البته این امر یعنی استقلال فکری مسلمین از همان ابتدای کار و فراغت از نقل و ترجمه به وجود آمده است.

گذشته از اهل کلام و حدیث، کسانی که روش عقلی آنان بر عرفـان نظـری استوار است مانند محیی‌الدین ابن عربی، اساس کار فلاسفه و متکلمان را واژگون کرده‌اند و بنائی دیگر نهاده‌اند.

در اعصار و قرون بعد، فلسفه تقریباً از جهان اسلام خارج میشود و راهی دیگر را طی میکند، و عصر مغول و تیموری در ابهام و اجمال بسر می‌برد و رنگـ‌عرفانی کامل بخود میگیرد و بنوعی دیگر در عصر صفوی و اندکی ماقبل آن در ایران ظهور میکند و این بار بطور وضوح جامع عرفان و کلام و فلسفهٔ و حدیث میشود، مجمع الابهری میشود بدست صدرالدین شیرازی وی با آنکه در مسائل خاص فلسفی مانند حرکت جوهریه نظـریات بدیعـی دارد، فیلسوفی است با روش خاص که فلسفهٔ خود را حکمهٔ متعالیه خوانده است.

وی مسائل دینی را با مسائل کلامی و فلسفی و سخنان بزرگان درآمیخته است و فلسفهٔ اشراق را با اصول مشاء توأم کرده است از طرفی از اصول مدون شیخ ابن‌سینا و فارابی و الکندی پیروی میکند و از طرفی دیگر تحت تأثیر نور و ظلمت اشراق واقع شده است ترتیب جهان خلق ارسطو را برگزیده و از مثل افلاطونی بهره‌مند شده است.

از محیی‌الدین ابن عربی در بسیاری از مسائل تبعیت کرده است. اخوان‌الصفا را در قسمتهای علوم الهی و استفاده از آیات قرآنی و کلمات نبی‌اکرم و سخنان ائمه، پیشوای خود قرار داده است. سخنان هرامسه واساطین هفت گانهٔ حکمت یونان را وحی منزل دانسته، آنانرا پیامبران برگزیدهٔ خدا میداند. در موارد مختلف از حمیدالدین کرمانی و ناصر خسرو سخت متأثر شده است.

میرداماد نیز با آنکه در بعضی ازکتب و رسائلش فیلسوف مشاء است مانند: قبسات. لکن در رسائل خلسهٔ ملکوتیه و رسائل دیگر حالت اشراقی و عرفانی خود را کاملا نمودار کرده است و بطور وضوح تحت تأثیر متکلمان اسلامی و صوفیـان واقع شده است.

حاجی سبزواری که آخرین فیلسوف اسلامی بحساب آمده است در مجموعهٔ کتب و رسائلش، روح اشراق و مشاء توأم شده است و مسائل فلسفی را بطور کامل

با اعتقادیات و مسائل دینی درآمیخته است.

اما دستهٔ دوم کسانی هستند که کمتر بمسائل مذهبی و کلامی و دینی پرداخته ـ اند: و چنانکه اشارت رفت «ابن باجه» را باید از این دسته به حساب آورد زیرا وی نه‌تنها به مسائل مذهبی نپرداخته است و مسائل فلسفی را مطابق روش یونانیان مورد بحث قرار داده است بلکه بنا به روایتی از این جهت مورد طعن‌ابن‌طفیل نیز واقع شده است.

الکندی ابو یوسف یعقوب ابن اسحق (قرن سوم هجری). با آنکه بنا به روایتی پیرو مذهب اعتزال است کمتر در رسائل فلسفی وی مسائل دینی تجلی کرده است.

وی شارح ارسطو و فیلسوف مشائی است و در مسائل اخلاقی خود نظریات بدیعی دارد، گروش و روح مذهبی وی در مسائل اخلاقی او دیده میشود.

فارابی (متولد ۳۳۹ هـ) با آنکه در علوم الهی رساله‌هائی دارد در بحث‌ها و رسائل فلسفی خود مسائل دینی را کمتر دخالت داده است وی در امور اجتماعی و منطقی و مسائل مابعد طبیعت رساله‌هائی ارزنده دارد، در باب ماهیت روح واثبات مفارقات و خلود نفس نیز رسائلی دارد.، در مورد بهشت و دوزخ عقایدی خاص دارد. که با اصول شریعتها وفق نمیدهد. لکن در فصوص‌الحکم کاملا مسائل مذهبی را مطرح کرده است. او فلسفهٔ یونان را هدایت کنندهٔ انسانها و مایهٔ سعادت ابدی میداند.

ابن‌سینا با آنکه مردی است طبیب و توجه وی به حکمت طبیعی بیشتر است معذلك در باب الهیات بجز الهیات کتاب شفا که از اهم کتب فلسفی اسلامی است، رساله‌هائی نوشته است مانند رسالهٔ مبدأ و معاد، او تقریباً در کتاب بزرگ خود شفا اعم از منطقیات، طبیعیات، الهیات و سایر قسمتهای آن از حد فلسفهٔ محض خارج نشده است لکن در کتاب اشارات که گویا آخرین اثرش باشد علاوه بر نمط نهم که در مقامات عارفین است آیهٔ نور را مورد تفسیر قرار داده است وبدین ترتیب علاوه بر کتاب مبدأ و معاد و رساله‌های نفس و عشق و رسائل دیگری مانند: قضا و قدر که کاملا جنبهٔ کلامی و مذهبی دارد در اشارات خود بالاخره از حد فلسفهٔ محض خارج شده است وتوجهی به اصول عرفانی کرده است.

دیگر ازفلاسفه‌ای‌که با وسعت‌اطلاعاتی که در تمام شئون اسلامی داشته است در مقام بحث از مسائل فلسفی، کمتر مسائل عاطفی و مذهبی را در آن دخالت داده است ابن رشد است.

محمدبن احمدبن محمدبن رشد (ابو ـ الولید) (متولد ۵۲۰ هـ) اهل قرطبه اندلس است.

وی یکی از فلاسفه‌ایست که مفسر و شارح حقیقی ارسطو است بعضی گفته‌اند به زبان یونانی آشنائی داشته است بر حسب سیاست مذهبی روز اورا به یهودیت متهم کرده‌اند.

ابتدا علم شریعت آموخته در بعضی از رسائلش اشارات مذهبی دارد و تحت تاثیر متصوفه واقع شده است، بر مابعد

طبیعت ارسطو شرحي نوشته است، در مسائل منطقي و مقولات رسائلي دارد.

در تقریب بین مشائیان و متکلمین کتابی نوشته است، در فقه کتابها و رسائلی دارد. وی در عین حال که متهم به الحاد و زندقه شد و در شرح خود بر ارسطو از حد فلسفهٔ محض خارج نشده است مع‌ذلك کتاب (التقریب بین‌المشائیان والمتکلمین و فصل‌المقال فیما بین‌الحکمة والشریعة من‌الاتصال) او حاکي از توجه وی است به مسائل کلامي.

وی درکتاب اخیر فرق مختلف معتزلي، باطني، حشویه و اشعری را مورد نقد و بحث قرار داده است. بر غزالـي عیب گرفته است و کتاب «تهافت‌التهافت» را بر رد کتاب «تهافت‌الفلاسفة» غزالي‌نوشته است.

کلام مدوّن

مباحث اهل جـدال و کلام و مذهب اعتزال بدواً بطور پراکنده و غیر مدون مطرح می‌شد و چنانکه اشارت رفت کلمات قرآني را که مربوط به خلقت و آفرینش جهان و صفات خدا بود مانند: قدیم، علیم، قاهر، قوی، رحیم و بالاخره سایر اسماء الحسني رامورد بحث و جدال قرارمیدادند به اضافهٔ مسألهٔ نبوت عامه و خاصه و جز آنها.

لکن متدرجاً این مسائل را بصورت رساله‌هائي درآوردند. گویند: واصل‌ابن عطا وابي‌هاشم رساله‌های متعددي‌نوشته‌اند که از بین رفته است. اکنون بعضي از کتب کلامي را بشرح زیر برمي‌شماریم:

درة التنزیل و غرة‌التأویل، محمدبن عبدالله اسکافی (۲۴۰ ه).

الانتصار والرد علی‌ابن الراوندی ـ الملحد، ابوالحسین عبدالـرحیم الخیاط (۳۰۰ ه). قاهره، ۱۳۴۴.

تأویل مختلف‌الحدیث فی‌الرد علی‌اعداء اهل الحدیث. ـ ابن قتیبه (۳۷۶ ه).قاهره ۱۳۴٤ ه.

الابانه في اصول الدیانه، ابي‌الحسن الاشعری (۳۳۰ ه). حیدرآباد...

احتجاج طبرسي (متوفی۶۲۰). تهران ۱۳۰۲.

اربعین‌فی‌اصول‌الدین. ابوحامدغزالي، قاهره...

ارشادالطالبین فاضل، مقداد، بمبئي ۱۳۰۳ ه.

احتجاج، سعدبن ابـراهیم اشعـری، (متوفی ۳۰۱).

احتجاج، خطیب بغدادی (متوفی ٤۶۳ ه).

مقالات‌الاسلامیین، ابوالحسن‌اشعري،استانه ۱۳٤۹ ه.

رساله في استحسان الخوض فی‌الکلام، ابوالحسن اشعری حیدر آباد ۱۳۲۳ ه.

الفرق بین‌الفرق، عبدالقاهر بغدادی اشعری (٤۲۹ ه). قاهره ۱۳۲۸ .

الاقتصاد فی‌الاعتقاد، ابوحامد غزالي (۵۰۵ ه). قاهره ۱۳۲۷ ه .

المنقذمن‌الضلال، ابوحامد غزالي قاهره ۱۳۲۲.

ارشاد، امام‌الحرمیـن جوینـي. مصر ۱۹۵۰ م .

الاعتصام، ابراهیم بن موسي‌اللخمي الشاطبي الغرناطي.

اساس‌التقدیس، جارالله زمخشری، (متوفی ۵۳۸)، مصر، ۱۳۲۸.

حدائق‌الفصول و جواهرالعقول، محمد بن هبة المکی، قاهره ۱۳۲۷

الجواب‌الکافی، لمن سئل، عن‌الدواء الشافی، ابن‌قیم جوزی (۷۵۱ ه). مصر ۱۳۴۶

اعتقادات، ابن‌بابویه. تهران ۱۳۷۱

اعتقادات فرق مسلمین، فخرالدین‌رازی قاهره ۱۹۳۸ م.

انوارالملکوت فی شرح یاقوت، علامهٔ حلی، تهران ۱۳۳۸ ه

البیان، محمدبن الطیب الباقلانی، بیروت ۱۹۵۸

البیان فی اصول‌الدین، قاضی ابوبکر محمدبن مظفر شافعی (متوفی ۴۸۸).

شرح باب حادی عشر، فاضل مقداد. تهران ۱۳۲۴ ه.

شرح مواقف، عبدالرحمن بن احمد قاضی، تهران ۱۲۸۶ ه.

متن مواقف، عضدالدین عبدالرحمن ایجی (متوفی ۷۵۶ ه).

کشف‌المحجوب، ابویعقوب سجستانی، تهران ۱۳۲۷

اللمع فی‌الرد علی اهل‌الزیغ والبدع، ابوالحسن اشعری، مصر ۱۹۴۴ م. و گفته‌اند که مؤلف کتاب فوق معمربن سالم (متوفی ۴۳۳) بوده است.

وجه دین، ناصر خسرو قبادیانی نیز از کتب مهم کلام اسماعیلی است.

محصل افکار المتقدمین والمتأخرین من‌الحکماء والمتکلمین تألیف محمدبن عمر رازی معروف به فخر رازی قاهره، ۱۳۶۶ ه.

المقالات فی‌اصول الدیانات، ابوالحسن علی‌بن حسین مسعودی. (متوفی ۳۴۶ ه).

الابانة (کتاب دیگری است از) علی‌بن اسماعیل‌بن اسحاق‌بن سالم‌بن اسماعیل اشعری، مصر، ۱۳۴۸.

الابانه عن حقایق اصول الدیانه. منذر ابن سعید البلوطی القرطبی المالکی، (متوفی ۳۵۵ ه).

الابانه فی اصول‌الدیانة، عبدالله‌بن محمدبن حمدان العکبری (متوفی ۳۸۷).

دلائل‌النبوة، ابوالحسن ماوردی (متوفی ۵۵۰ ه).

مکارم‌الشریعه، ابوالقاسم حسین‌بن محمد اصفهانی (متولد ۵۰۲ ه).

کتاب النقص، که بر رد بعضی از مثالب نواصب است، تالیف نصیرالدین عبدالجلیل‌بن ابوالحسین رازی.

کَلامِ‌جامع ــ (اصطلاح بدیعی) است و آنست که بیتی یا جملهٔ در طی سخن بیاورند که از باب حکمت و پند و سائر مطالب باشد و بمنزله مثل باشد مثال‌فارسی.

نظام استرآبادی گوید:

با صد هزار دیده بگرد جهان سپهر

جویای آدمی است ولی آدمی کجاست

وحدت گزین که‌صافی خاطرزوحدتست

از امتزاج خاک بود کآب بی‌صفا است

(از ابدع ص ۳۳۹).

رجوع به کلام نفسی درفرهنگ علوم عقلی تألیف نگارنده شود.

کَلامِ‌مَنْظوم ــ (اصطلاح ادبی) و شعر را گویند.

کَلامِ مَنْثور ــ نثر را گویند.

کَلامِ لَفظی ـ (اصطلاح فلسفی)
کلام لفظی عبارت از سخن معمولی است که بوسیلهٔ اداء حروف خاص دلالت بر معانی مخصوص که درنفس‌متکلم است میکند در مقابل کلام نفسی که‌عبارت از معانی خاص است که در نفس انسان است و بیان آن بوسیلهٔ الفاظ و عبارات امکان‌پذیر است.
(از اسفار ج۳ ص ۹۷، ۹۸ ـ دستور ج۳ ص ۱۳٤).

کَلپ ـ (گاه شماری) ریشه هندی دارد هندوان معتقدند که جهان را مدت معینی است و همواره یك کلپ ظهورعالم است و یك کلپ قیامت. مجدداً کلپی‌دیگر شروع شده به منزلهٔ روز عالم است و کلپ بعد بمنزلهٔ شب و قیامت است و بالاخره چند کلپ.میگذرد تاعالم آفرینش پایان یابد و کلپ آفرینش ما.... ٤۳۲ سال است که هر کلپی برچهار بخش‌است که هر یك را جوك یا یوك گویند و جوك چهارم که اکنون ما درآنیم... ٤۳۲ سال است

(از التفهیم ص ۱٤٦).

کَلبِ اَکبَر ـ (نجومی) یکی از صور کواکب واقع در نیم‌کرهٔ جنوبی است که ۱۸ ستاره داخل صورت و یازده ستارهٔ خارج صورت دارد بصورت سگی است‌واقع در پشت جوزاء و ارنب
(از صور کواکب ص ۲۸۵)

کَلبِ اَصغَر ـ (اصطلاح نجومی)
یکی از صور کواکب واقع در نیمکرهٔ جنوبی است و یا نام دو ستاره بود واقع بر رأس توأمین.
(از صور کواکب ص ۲۹٤)

کَلبُ‌الجَبّار ـ (اصطلاح نجومی)
. (یا کلب الاکبر) صورتی بود جنوبی از جمله ستارگان آن. شعری. یا شعرای یمانی است. مرزم‌العبور مرزم الشعری.. عذاری.
...(که عبارت از پنج کوکب بود درآخر مجره)

کَلبُ‌الرّاعی ـ (اصطلاح نجومی)
ستارهٔ بود از صورت عواء واقع بر منکب ایمن آن
(صور کواکب ص ۱۰٤)
و آنچه بر رأس بود راعی نامند
و گفته‌اند نام صورت ستاره‌هائی‌بود واقع برأس جائی
رجوع به جائی شود

کَلب مُقَدَّم ـ (اصطلاح نجومی)
و یکی از صور ستارگان مر صوده است.
کلب‌الاصغر و مقدم‌الکلب هم‌گفته‌اند که بالجمله یکی از صورتهای جنوبی‌است سر آن بمانند سر کلب بوده و بقیهٔ اندام آن به شکل انسان است از ستارگان او است. شعرای شامی که‌آنرا شعرای غمیصا یا غمیضا هم گویند.

کُلبِهٔ اَحْزان ـ (اصطلاح عرفانی)
کلبه احزان دلی است که‌بر غم‌هجران معشوق محزون است و وقت حزن را گویند و مرتبت خذلان سالك است که‌کلبه ادبارش نیز گویند.

کَلبُ العارِث ـ سك پاسبان را گویند
کَلبُ‌الصَّید ـ سگ شکار را گویند
کَلبُ‌الماشِیَة ـ سگ رونده‌را گویند

کَلْبُ‌الحائِط ــ سگ خانه را گویند

کَلْبُ‌الزَّرع ــ سگ بستان را گویند

کَلْبُ‌المُعَلَّم ــ سگ تعلیم یافته را گویند رجوع شود به کلاب اربعه

کَلِمات ــ (اصطلاح ادبی) در زبان فارسی کلمات نه قسم‌اند اسم صفت، کنایت، عدد، فعل، قید، حروف اضافه، حروف ربط و اصوات.

(از دستور نامه ص ۱۵)

کَلِماتِ اِلٰهیّه ــ (اصطلاح ذوقی) کلیهٔ موجودات مظاهر حق‌اند و کلمات حق‌اند که از وجود او سخن گویند که فرماید: «قل لوکان البحر مداداً لکلمات ربی لنفد البحر قبل..)

جامی گوید:

چون کتاب خدا کلام خداست
از صفات کلام بنده جداست
مکن از حق گران چو معتزلی
لایزالی [لیس] دان و لم‌یزلی
حرف و صوتی که نوبنو حادث
میشود، نیست چون دوآن لابث
باشد آن پیش عقل خرده شناس
مر کلام قدیم را چو لباس
دمبدم گر شود لباس بدل
شخص صاحب لباس را چه خلل
گر چه آمد بسیط اصل کلام
باشد آنرا مراتب و اقسام
هست اصل بسیط آن ز صفات
ز صفاتی که هست لازم ذات

*

چون دلالات جمله موجودات
بر کمال صفات و وحدت ذات
گا هی‌اندر لباس لفظ و حروف
که مر او را قوالبند و ظروف
وین دوقسم‌است،زانکه‌حرف‌ومقال
یا بحس مدرك است یا بخیال

عطار گوید:

دیدی کلام حق که علی‌الحق یکست‌وبس
پس در نزول مختلف آثار آمده
سنك سیه مبین تو یمین اللهش به بین
کاین جا جهانت محو جهاندار آمده
عکسی ز زیر پردهٔ وحدت علم زده
در صد هزار پرده پدیدار آمده

کَلِماتُ التّامّات ــ (اصطلاح ذوقی) مراد عقول مجردهٔ مفارقه است که کلمات الله التامات گویند.

(اسفار ج۱ ص ۱۹۱ ج۳ ص ۹۷، ۶۲ ــ تفسیر ص ۸۸۹).

کَلِمَةُاللهِ العُلْیا ــ (اصطلاح ذوقی) مراد از کلمة الله العلیا عبارت از عقول طولیه است

(مبدأ و معاد صدرا ص ۱۶۱).

کَلِمُ‌مُجازات ــ (اصطلاح ادبی‌و ذوقی) عبارت از اسماء شرط اند که من، ما، اذما، این، حیثما، ای، انی باشد رجوع به هریك ازین کلمات شود

(از الهدایه ص ۲۰۲)

کَلِمَه ــ (اصطلاح ذوقی و ادبی) کلمه لفظی است که برای معنی مفرد وضع شده باشد و سه‌نوع است اسم، فعل و حرف

(رجوع بهریك از این اصطلاحات و الهدایه ص ۸۲ شود.)

در معنی روح انسانی‌راباعتبار ظهور آن در نفس رحمانی مانند ظهور کلمه‌در نفس انسانی کلمه گویند.

(از شرح قیصری ص ٤۱)

و کلمت اینجا بر سه‌اصل است، یکی علم، دیگر ارادت، سوم حکمت.

اول سبق علمست پیش از ذکر که میباید کرد، دیگر سبق ارادت است آنچه دانست که باید کرد، خواست که کند.

سبق سوم حکمت است، آنچه کرد، راست کرد و بسزا کرد.

و بدانکه الله را حاجت بمدت‌نیست که مدت علتست و او را در کرد، علت نیست او را نا آمده نقد است و گذشته یاد، آن توئی‌که ازنا‌آمده بباید اندیشید و گذشته یاد باید آورد و حاضر نگه باید داشت.

او را جل‌جلاله گذشته یاد نبایدآورد که آن در علم اوست و از نا‌آمده اندیشه نباید کرد که آن در حکم اوست و حاضر نگاه نباید داشت که در ملك اوست.

از ازل تا ابد باو کم از یك نفس و صد هزار باو کم از یك ساعت، دی و فردا بنز یك او نیست، او در عزت دائم است.

و بقدرة خویش قائم جل‌جلاله و عظم شانه.

پیر طریقت گفت: از کجا باز یابم آن روز که تو مرا بودی و من نبودم، تا باز بآن روز برسم، میان‌آتش و دودم،ور بدو گیتی آن روز را باز یابم بر سودم، و ربود تو دریابم به نبود خود خوشنودم.

(عده ج۸ ص ۳۱۵)

هرچه خواهد روان عیان گردد

هرچه گوید چنین، چنان گردد

و این کلمة الحضرة است که فرمود «انما امره اذا اراد شیئاً ان یقول‌له کن فیکون»

(رسائل ج۳ ص ۳٤)

کَلِمَةُ طَیِّبَه ــ (اصطلاح عرفانی) مأخوذ از قرآن کریم است که فرمود مثل کلمة طیبة کشجرة طیبة اصلها ثابت و فرعها فی‌السماء تؤتی اکلها کل حین باذن ربها و یضرب الله الامثال للناس لعلهم یتذ کردن.

کَلِمَةُ کُنْ ــ (اصطلاح عرفانی) که فلاسفهٔ اسلام نیز بکار برده‌اند و مراداز کلمهٔ کن امر ابداعی و تکوینی و وجود منبسط است چنانکه گویند بواسطهٔ کلمهٔ کن نوری تمام موجودات برسبیل وجود ابداعی دفعة واحده از ذات حق صادر شده‌اند

(از اسفار ج۳ ص ۹۷).

«قال بعض العارفین اول کلام شق اسماع الممکنات کلمة وجودیة فما ظهر العالم الابالکلام بل العالم کله اقسام الکلام»

(اسفار ج۳ ص ۹۷)

کُلّی ــ (اصطلاح منطقی) از بیان فرق میان کل و کلی معلوم شد که کلی مفهومی است ذهنی که عنوان برای افراد وانواع زیادی است و وصف اضافی است که عارض بر ماهیات میشود وتمام این ماهیات را این صفت هست و موقعی این صفت‌از قوت بفعل میآید که افراد آن حادث شوند این نوع کلی که عبارت از مجرد مفهوم و وصف اشتراك بین کثیرین است کلی منطقی گویند و گاه معروض این وصف را از کلی میخواهند

و آن کلی طبیعی است و گاه مجموع عارض و معروض، صفت و موصوف را میخواهند و آن کلی عقلی است و بالاخره مراد از کلی طبیعی ماهیت بلاشرط است و از این جهت گویند کلی طبیعی یعنی ماهیت من حیث‌هی، موجود نیست و بلکه موجود بالعرض است زیرا حاکی از وجود است.

و بدیهیستکه کلی منطقی که مجرد وصف و کلی عقلی که مجموع وصف موصوف است در خارج موجود نخواهد بود.

(از شفا ج۲ ص۴۸۲، ۴۸۳ ـ اساس الاقتباس ص ۳۸۶، ۱۷ ـ تهافت‌التهافت ص ۱۱۰ ـ تفسیر ص ۹۶۹، ۱۰۰۰ ـ اسفار ج۲ ص ۷۰ ـ رساله عرشیه صدرا ص ۱۲۷ مشاعر ص ۲۸).

کُلیّاتِ ثلث ـ رجوع به قواعد ثلث و موافقات ج۲ ص ۵۲ شود)

کُلیّاتِ شَریعَت ـ ضروریات، حاجیات و تحسینات است.

(از موافقات ج۱ ص ۳۰)

کِلیسا و کِنِشْت ـ (اصطلاح ذوقی) کنایت از عالم معنی و شهود است.

(ریاض العارفین ص ۴۱)

کَلیبا ـ (اصطلاح‌ذوقی) عالم حیوانی را گویند.

کُلیت ـ (اصطلاح عرفانی) اسم جمع چیزی است که در آن خلل نشود وحقیقت کلیة جمع همت است به نعت حرقت در طلب مشاهدت.

کُلیّ عَقْلی

کُلیّ طَبیعی

کُلیّ مَنْطقی

(اصطلاحات منطقی)

رجوع شود به کلی.

کُلیّاتِ خَمْس ـ (اصطلاح منطقی)

کلیات از نظر ذاتی و عرضی بودن نسبت بافراد خود بر پنج نوعند. باین بیان که کلی یا ذاتی مصادیق و افراد خود است و یا عرضی. قسم اول که ذاتی است یا مابه‌الاشتراك میان چند نوع است و بعبارت دیگر جزء مشترك میان انواع مختلف است جنس مینامند و یا ذاتی مخصوص است و مخصوص بیك‌نوع است در این صورت فصل مینامند و یا مرکب از مجموع جنس و فصل است که عین حقیقت و تمام حقیقت افراد است نوع مینامند و قسم دوم که عرضی‌است یا عرض خاص است یعنی مخصوص‌بیك نوع است و یا مشترك میان چند نوع که عرض عام مینامند مثال جنس حیوانیت نسبت بانسان و سایر حیوانات و مثال نوع حیوان ناطق نسبت بانسان و حیوان ناهق نسبت بحمار و حیوان صاهل نسبت باسب و مثال فصل، ناطق تنها نسبت بانسان و ناهق تنها نسبت بحمار ومثال عرض خاص، تعجب و ضحك نسبت بانسان و مثال عرض عام، حرکت و حس نسبت به بانسان و حیوان.

(تهافت التهافت ص ۳۳۶ ـ اسفار ج۱ ص ۶۹، ۷۲ ـ اساس‌الاقتباس ص ۲۷ ـ اسفار ج۳ ص ۱۷۳).

کَم ـ (اصطلاح فلسفی و ادبی)

کم یکی از مقولات عرضی است و آن عرضی است قابل انقسام با لذات و بردو

قسم‌است یکی متصل و دیگری منفصل، کم متصل عبارت از امتدادی است که میان اجزاء مفروضهٔ آن تماس و برخورد بوده و در حدود مشترك باشند. و کم منفصل برعکس آنست و هر یك بر دو قسم‌اند یا حقیقی و یا غیر حقیقی و کم متصل یا ثابتة الذات و قارالاجزاء است یا نه که اول عبارت از خط و سطح و جسم است و بقول اخوان‌الصفا باضافه مکان است و دوم عبارت از زمان است و کم منفصل بر دو نوع است که عدد و حرکت باشد بعضی اقوال و اصوات را از نوع کم متصل میدانند، صدرالدین گوید: اینان اشتباه کرده‌اند و مبنای آنها براین است که کم اعم از متصل یا منفصل یا قارالذات است و یا غیر قارالذات متصل غیر قارالذات زمان و قارالذات خط و سطح و جسم و منفصل غیر قارالذات اصوات واقوال است وقارالذات اعدادند.

(از اسفار ج۲ ص ٤، ۳، ۹۵ ــ تفسیر ص ٦۳۷ ــ اخوان ج۱ ص ۳۲٦).

کلمهٔ کم در ادبیات و قواعد عرب از اسماء استفهام است و بواسطهٔ آن‌پرسش از عدد شود مانند «سل بنی‌اسرائیل کم آتینا هم من آیة بینة» و گاه خبریة است بمعنی کثیر مانند «کم اهلکنا من قریة» و «کم‌اهکنا قبلهم مـ ن‌القرون» این کلمه مبنی است و لازم الصدر است و مبهم است و احتیاج به تمیز دارد و تمیز کم خبریه مفرد و جمع هر دو آید و تمیز کم استفهامیه همواره مفرد باشد.

(از مغنی ص ۹۵).

ضمناً تمیز کم خبریه باید مجرور باشد و استفهامیه منصوب مانند «کم در هما عندك»

کَمال ــ (اصطلاح فلسفی و عرفانی)

آنچه تمامیت شئی بآنست کمال آن شئی مینامند و آنچه کمال نوع بدان بستگی دارد در ذات یا در صفات کمال گویند و آنچه شیئیت شئی بدان است کمال گویند «الکمال مایتم به الشئی کما ان‌الصورة مایوجدالشئی بالفعل والغایة ما یصل‌الیه الشئی»

(شرح صدرابرهدایه الیرالدین‌ص۳).

کمال نزد فلاسفه بر دو معنی اطلاق میشود یکی آنچه حاصل بالفعل است اعم‌از آنکه مسبوق بقوت باشد و دیگر آنچه موجب تکمیل نوعیت شئی است.

کمال از امور اضافی است زیرا موجودات در هر مرتبتی واجد فعلیتی میباشند که نسبت بمرتبتی نازلتر که فاقد آن فعلیت است کامل‌تراند و نسبت بمرتبت بالاتر و آنچه را فاقدند ناقص‌تراند.

و کمال هر موجودی بفعلیت آنست و نحوه وجود هر موجودی در همان موجود کمال آنست و آن کمال اول است که‌شئی بدان شئی شود و صورت و حد طبیعی هر شئی کمال آن شئی است چنانکه گویند:

نفس نباتی که صورت نبات است کمال اول نبات است و نفس حیوانی کمال اول حیوان است و بالاخره آنچه مربوط باصل و بنای وجودی اشیاءاست کمالات اولیهٔ آنها است و امور دیگر که در مرتبت بعدند کمالات ثانویه‌اند و

آخرین مرتبت کمال انسان ترقی نفس او و رسیدن بمرتبت عقل بالمستفاد استکه مرتبت تکمیل قوای علمی و عملـی آن میباشد.

در هرحال مراد از کمال اول امری است که شیئیت شئی بآنست و مراد از کمال ثانی آثار وتبعات صور فعلیهٔ نوعیه است مثلا کمال اول میوه شکل و صورت آنست که مقوم آنست و کمال ثانی آثار و نتایج مترتبهٔ بر آنست.

صورت و حد طبیعی هر شئی کمال اول آنست، قطبالدین گوید: کمال اول چیزی است که شئی بوسیلهٔ آن در ذاتش کمال یابد و کمال ثانی چیزی است که شئی در صفاتش بآن کمال یابد و از آن جهت کمال ثانی گویند که متأخر ازکمال نوع است.

(درة التاج بخش سوم ص ۹۲).

«فنقول فهی اذن کمالللجسم لکـــن الکمال منه اولی و هوالذی یصیر بهالنوع نوعاً بالفعل مثل الشکل للیسف والکرسی و منه ماهوثان و هوالذی یتبع نوعیـــة الشئی من افاعیله و انفعالاته کـالقطع للیسف والتمیز و الرویـة والاحساس و الحرکة الارادیة للانسان فان هذه کمالات ثانویة لیس یحتاج النوع فیان یکوننوعاً بالفعل الی حصول هذه الامورله بالفعلبل اذا حصلله مبدأ هذه الاشیاء بالفعل حتی صارله هذه الاشیاء بالقوة القریبة بعد ما لم یکن الا بقوة بعیدة»..

(اسفار ج٤ ص ٤ و رجوع شود به کشاف ۱۲٦٤ ـ شفا ج۱ ص ۲۸۰ ـ ج۲ ص ۲۰٤).

در عرفان کمال منزه بودن از صفات و آثار ماده است و نزد صوفیان بر دوقسم است.

یکی کمال ذاتی که عبارت از ظهـور حق تعالی است بر نفس خود بنفس خود لنفس خود بدون اعتبار غیر و غیریت و غناء مطلق لازمهٔ این کمال است و معنی غنای مطلق مشاهدهٔ حق است خود را فی نفسه با تمام شئونات و اعتبارات الهیه و کیانیه با احکام و لوازم آنها دوم کمال اسمائی که عبارت از ظهور حق است بر نفس خود و شهود ذات خود در تعینات خارجیه یعنی عالم و مافیها و این شهود عبارت از شهود عیانی وعینی وجودیاست مانند شهود مجمل در مفصل.

(کشاف ص ۱۲٦٥)

ترکیبات در معنی عرفانی و فلسفی

کمالِ آدمی ـ (اصطلاح فلسفی)

کمال آدمی در چهار چیز است اقوالنیک، افعال نیک، و اخلاق نیک و معـارف. و مراد از معارف معرفت چهار چیز است، معرفت دنیا، معرفت آخرت، معرفت خود، معرفت پروردگار.

(رجوع شود به انسان کامل ص ۳۱)

و رجوع بکمال شود

کمالِ اوّل

کمالِ ثانی

(اصطلاحات فلسفی) رجوع شود بـه کمال

کمالِ صِناعی ـ کمال صناعی مقـابل کمال طبیعی است و عبارت از صفت و امری است که بواسطهٔ صنع در شئی پدید میآید.

(کشاف ص ۱۲۶۵).

کمالِ طبیعی ـ (اصطلاح فلسفی) کمال طبیعی مقابل کمال صناعی‌است و امریست که صنع را در آن مدخلیتی نباشد.

(کشاف ص ۱۲۶۵ ـ شفا ج۱ ص ۱۳۷).

کَمّ متّصِل

کَمّ مُنْفَصِل

(اصطلاحات فلسفی) رجوع بکم شود.

کَمانِ اَبْرو ـ (اصطلاح ذوقی) کمان ابرو سقوط سالك است از درجه و مقام بسبب تقصیر و بازگشتن بمقصد است بحکم جذبه وعنایت بمقام و درجهٔ‌که‌بود.

کُمُون ـ (اصطلاح فلسفی) کمون بمعنای بطون و خفا و مرحلهٔ نارسی و پنهانی اشیاء است و مقابل بروز وظهور است.

اصحاب کمون که انباذقلس و پیروان او هستند بنابرآنچه مشهور است وبدانها نسبت داده‌اند وخودگویند: کون عبارت از بروز کامن است یعنی همهٔ اشیاء بحال کمون موجودند و حوادث عالم غیرازآنچه بوده است چیزی نیست و محال استکه شئی از لاشئی بوجود آید پس‌کون عبارت از ظهور از کمون است و همه‌چیز درحال کمون هست «اما القائلون بالکمون و التداخل وان الکون ظهور الکامن».

(شفا ج۱ ص ۲۴۳)

ومن المستحیل ان‌یکون‌الشئی من‌لاشئی اذلاشئی لایکون موضوعاًللشئی

(شفا ج۱ ص ۱۸۸)

کَمّیات ـ (اصطلاح فلسفی) کمیات مقابل کیفیات است و مراد مقادیر و متصلات و معتدات منفصله و متصله‌است

(شفا ج۲ ص ۴۳۳، ۴۳۸، ۵۱۵).

کَمّیاتِ مُتّصِلَه

کَمّیاتِ مُنفَصِلَه

(اصطلاحات فلسفی) رجوع به کم شود.

کَمّیت ـ (اصطلاح فلسفی) کمیت و مقدار دو لفظ مترادفند دال‌بر آنچه لذاته قابل مساوات و لامساوات باشند به تطبیق وهمی یا وجودی

(اساس الاقتباس ص ۳۹ ـ تفسیر ص ۷۵۲ ـ شفا ج۱ ص ۴۳۱).

کَمّیتِ غیرقارّه

کَمّیتِ قارّه

(اصطلاحات فلسفی) رجوع به کم شود.

کُمَیلیّه ـ (اصطلاح ملل و نحل) منسوب به کمیل بن‌زیاد است وصاحب نفحات بنقل از شیخ سعدالدین فرغانی سلسلهٔ او را به حضرت نبی میرساند به واسطهٔ امیرالمؤمنین علی و حسن بصری و کمیل بن‌زیاد.

این سلسله به سلسلهٔ معروفیه متصل گردیده

کمیل بن‌زیاد از کبار واعاظم اصحاب حضرت امیرالمؤمنین علی بوده است و آنچه میان ایشان رفته است مذکور است

(از طرائق الحقایق جزء دوم ص ۳۹)

دعای کمیل معروف دعائی است که گویند حضرت برای کمیل تقریر فرمودند

و او میخواندند

کِنایات – (اصطلاح ادبی) اسمهائی هستند که نهاده شده‌اند برای دلالت کردن بر عدد مبهم و آنها کم، کذا، کیت، و ذیت باشند.

(از الهدایه ص ۱۹۶)

کنایت در فارسی عبارتنداز ضمیر، اسم اشاره، موصولات مبهمات و ادوات استفهام است.

(از دستور نامه ص ۳۷).

البته اینها را در قواعد عرب مبهمات نامند.

کِنایَه – (اصطلاح ادبی) کنایه‌عبارت از لفظی است که از آن اراده شود لازم معنای آن با جواز اراده معنی اصلی‌باآن یعنی هم معنی اصلی اراده شود و هم‌لازم آن

کِنایهٔ مَحْضَه – (اصطلاح بدیعی) و مراد لازم معنی باشد محضاً چنانکه گویند کثیرالرماد و اراده جود و سخا نمایند یا طویل النجاد یعنی آنکه بند شمشیرش بلند است وبلندی قامت‌خواهند.

(از ابدع ص ۳۴۲).

و بالجمله مانند «طویل‌النجاد» که کنایت از طول قامت است و انتقال از لازم بملزوم است بر خلاف مجاز که از ملزوم بلازم است از امثله کنایت است «کثیر الرماد» که کنایه از مهمانداری است و کنایت گاه تلویح است و گاه تعریض و رمز است و گاه ایماء واشاره است رجوع شود به

(کشاف ص ۱۳۸۴ – ۱۲۸۶ – ۱۲۸۲ تلخیص ص ۱۷۲ – ۱۷۵ – مطول – ص ۳۴۲).

کَنْزِ مَخْفی – (اصطلاح عرفانی) کنز مخفی عبارت‌از هویت احدیت است که مکنون در غیب است «و هو بطن کل ما بطن»

(اصطلاحات صوفیه خطی ش ۸۵٤)

کَنْعان – (اصطلاح عرفانی) کنایت از جهان معنوی و عالم ملکوت است.

عطار گوید:

الا ای یوسف قدسی برآ از چاه ظلمانی
بمصر عالم جان شو، که مرد عالم جانی
به کنعان بی‌تو واشوقا همی گویندپیوسته
تو گه دل بستهٔ چاهی و گه‌دربند زندانی
برو پیراهنی بفرست از معنی سوی‌کنعان
که‌تا صددیده‌دریك‌دم شودزان‌نورنورانی

کِنِش – (اصطلاح فلسفی و عرفانی) کنش حالیست که اندك اندك از گوهری ظاهر میشود در گوهری چنانکه هیچ دوحال از آن اثربا هم موجودنباشند بلکه یکی نیست همی شود و دیگری‌هستی همی یابد.

(مصنفات بابا ج۱ رساله ۲ ص۲۳).

کُنُود – (اصطلاح عرفانی و فقهی) ناسپاسی را گویند و کنود زمینی است که در آن گیاه نروید و در شریعت عبارت از ترك عبادت است و درطریقت ترك فضائل است و در حقیقت کنایت است از کسیکه اراده کند چیزیرا که خدا آنرا نخواسته است «ان الانسان الی ربه لکنود»

(از کشاف ۱۲٤٦)

کُنْیَة – (اصطلاح ادبی) علم گاه اسم است و گاه کنیه و غرض از کنیه تعظیم مکنی له است و لقب مشعر بمدح و ذم

است و باید مؤخر از اسم باشد اگر مصدر «به اب و ام» باشد کنیه است والا لقب (از سیوطی ص ۲۹).

کَواکِبِ حارّه ــ (اصطلاح علوم غریبه)
تمام چیزهای عالم از خواص و طبایع چهارگانهٔ که حرارت و رطوبت و برودت و یبوست باشد عاری نبود و بر این اساس بسیاری از قرانات و امور مربوط بعلوم غریبه حل میشود مثلا گویند کواکب حاره هرگاه در بروج حاره واقع شود گرمای شدید و آتش‌فشانی تولید شود درختان بخشکند و صفراء در اجسام عالم طبیعت غلبه یابد آبها کم شود.
(از رسائل جابر ص ۱٦ ــ ۱۸ و التفهیم ص ٤۲۷)

کَواکِبِ ثابِتَه ــ (اصطلاح نجومی)
رجوع بافلاک شود.

کَواکِبِ سَحابی ــ (اصطلاح نجومی)
ابوریحان گوید:
اما سحابی ای ابری بحقیقت چهار کوکب‌اند. یکی بر کف برنده سر غول. و بدین جمله نشمرند زیراك عرضش بسیار درجه است وز گذر ستارگان سیاره دور است. و دوم آخر دو خر و این آنست که بر بر سرطانست وزین شمار است. و سوم آنك از پس شوله است بمنازل قمر و از آن جمله است که از صورت عقرب بیرونند. و گاه او را نیش کژدم نام کنند و بتازی حمةالعقرب وزین شمار است. و چهارم بر چشم رامی است ای تیر انداز وزین شمار است.
و ستارگان خرد چون بیکجای گرد آیند ایشانرا سحابی تشبیه کنند و بطلمیوس ایشانرا سحابی نام کرده است

کواکب سیاره ــ (اصطلاح نجومی)
اخوان الصفا در باره سیارات هفتگانه گویند: شمس و قمر را نیران گویند و مشتری و زهره را سعدان نامند، زحل و مریخ را نحسان نامند، عطارد را ممتزج دانند و رأس و ذنب را عقدتان خوانند و در باب خواص آنها گویند:
۱ــ شمس مذکر، حار، ناری نهاری و سعد است.
۲ــ زحل. بارد، یابس، مذکر نهاری و نحس است.
۳ــ مشتری حار، رطب، مذکر، نهاری و سعد است.
٤ــ مریخ حار، یابس، مؤنث، لیلی و نحس است.
٥ــ زهره بارد، رطب، مؤنث، لیلی و سعد است.
٦ــ قمر رطب، مؤنث، لیلی و سعد (رجوع‌شودباخوان رساله سوم‌نجومیات ص ۸۲).

کَواکِبِ صامِتَه ــ (نجومی).
ارباب این فن پارهٔ از کواکب راصامت وپارهٔ راغیرصامت دانند ازجمله: جوزاء، سنبله، میزان بلندآوازند و از میان آنها جوزاء سخنگوی بود و حمل،ثور واسدنیم آوازند، جدی، دلو و حوت سست آوازند، سرطان و عقرب و حوت بی‌آوازند. منظور کواکب واقع براین صور است
(از التفهیم ص ۳۲۰)

کَواکِبِ مائی ــ (اصطلاح نجومی)
ارباب این فن بعض از بروج را آبی و بعضی را آتشی میدانند و گویند درتقارن

کواکب آبی طوفانهای شدید آید و در تقارن کواکب آتشی طوفانهای آتشی و آتش فشانی آید.

(از رسالهٔ پنجم اخوان ص ۱۲۲۷ جسمانیات).

کَواکِبِ مُذَکَّر ـ (اصطلاح نجومی)

ارباب این فن سه کوکب از کواکب علوی را باضافه آفتاب نر میدانند و سه کوکب سفلی را ماده دانند و زحل را خنثی میدانند

(از التفهیم ص ۳۵۹)

کَواکِبِ ناری ـ (نجومی)

رجوع بکواکب مائی شود.

کَواکِبِ مَنْحوسه ـ (نجومی)

ارباب این فن گویند زحل، مریخ نحس‌اند زحل را نحس اکبر و مریخ را نحس اصغر نامند زهره و مشتری سعدند، اول سعد کوچك و دوم سعد بزرگ است.

آفتاب هم سعد است و هم نحس.

از دور نحس است از نزدیك سعد.

عطارد با سعد، سعد است با نحس نحس است و به تنهائی سعادت آن رجحان دارد قمر بالذات سعد است.

فعل ستارگان سعد: دادگری، صلاح سلامت و راحت و فضیلت است و فعل کواکب نحسه مقابل آن.

کَواکِبِ نَهاری ـ (اصطلاح نجومی)

زحل ومشتری، شمس وعطارد نهاری‌ـ اند و وقتی دلالت بر نهاریت کنند که در روز فوق‌الارض باشند و در شب تحت الارض و کواکب لیلی یعنی مریخ. زهره. عطارد.. وقتی دلالت بر لیلیت کنند که در روز تحت‌الارض و در شب فوق‌الارض باشند. و آنرا حیز خوانند

(از بیست باب ملا مظفر)

کَوکَبِ اَشْراف ـ (اصطلاح نجومی)

کوکب مشتری کوکب اشراف و علماء و قضات و امراء است.

کَواکِبِ بارِدَه ـ (اصطلاح نجومی)

رجوع به کواکب حاره شود.

کَوکَبِ پیران ـ (اصطلاح نجومی)

کوکب زحل کوکب پیران و دهقانان و ارباب قلاع و خاندانهای قدیم است.

کَوکَبِ حارِّ رَطْب ـ (اصطلاح علوم غریبه). و ستارهٔ مشتری را طبع حار رطب بود و آن سعد الفلك بود و بلدی که ویژه او است بلدی بود که درخشان. دری. صافی. دارای بویهای خوش سنگهای زرد. قرمز. لطیف. مانند رصاص. قلع. بلور. لؤلؤ. در.وحیواناتی مانند. انسان میمون. سگ روباه و از نباتات انجیر. ومیوه‌های بزرگ و خوب همه بدان منسوب‌اند.

مریخ . و اما خاصیت مریخ تمام چیزهای حادالرایحه و ذبایح و فورةالدم و امثال آنها بود مانند گوسفند و بز. بزغاله سنگهای آهن، کبریت. و یاقوت احمر و از آنچه ذبح و سلاخی شود و از انواع درختان، نوع حاد آن و از صناعات امارت قائدی نظامی. جلادها و حدادها و آتش افروزان همه منسوب به مریخ بود.

و اشیاء درخشان نورانی و نشوءعالم. حیات. منسوب به آفتاب است و از درختان نوع گردو. بادام. زیتون. صنوبرو ناردین. و از حیوانات آهو. شیر. گرگ و از سنگها سنگ طلاو یاقوت به‌آفتاب منسوب‌اند.

کَوکَبِ رَسولان ـ (اصطلاح نجومی)

قمر کوکب رسولان پیاده روان و عوام‌الناس است و کوکب جمال و سلیم النفس است.

کَوکَبُ الصُّبح ـ (اصطلاح ذوقی).
انوار تجلیات حق در مرتبت تنزلات است.
و اول نوری که رو نماید از تجلیات و اطلاق میکنند بر مظهر منوری که متحقق باشد به مظهریت نفس کلیه چنانکه فرمودند «فلما جن علیه اللیل رای کوکباً»
(رسائل شاه نعمت الله ج ۳ ص ۳٤)

کَوکَبِ حُکَماء (اصطلاح نجومی)
عطارد کوکب حکماء است و طبیبان و منجمان و شعرا و دیوانیان و کاتبان و نقاشان و تجار و اهل بازار است.

کَوکَبِ سَحابی ـ (اصطلاح نجومی).
رجوع به هقعه شود.

کَوکَبِ طَرَب ـ (اصطلاح نجومی)
زهره کوکب طرب و زنان و امردان و مخنثان است.

کَوکَبِ سَلاطین ـ (اصطلاح نجومی)
شمس کوکب سلاطین و اصحاب امر و نهی و اکابر و اهل رای و تدبیر است.

کَوکَبِ لَشکریان ـ (اصطلاح نجومی).
مریخ کوکب لشکریان و امراء و ستمگران و اتراك تتر و دزدان است.

کَوکَبُ‌المُثَلَّثه ـ (اصطلاح نجومی).
یکی از صور کواکب است که شامل چهار ستارهٔ واقع بین کوکبة السمك وبین نیری که بر سر غول است بود و بر شکل مثلث بود.

کَون ـ (اصطلاح فلسفی و عرفانی)
کون یعنی وجود «صرف‌الکون» یعنی وجود محض «کون در عین» یعنی وجود در خارج در مقابل «کون در ذهن» یعنی وجود ذهنی بهر حال عالم کون یعنی عالم وجود معنی خاص این اصطلاح عبارت از امری است که حادث شود بطور دفعی مانند آب که بطور دفعی تبدیل بهوا گردد در مقابل استحاله که تغییر صورت بنحو تدریج میباشد.

شیخ‌الرئیس گوید: کون عبارت از اجتماع اجزاء و فساد عبارت از افتراق آنهاست
(از شفا ج ۱ ص ۱۸۸).

ابوالبرکات گوید: کون عبارت از حدوث صوری است در هیولا و فساد عبارت از زوال صورت میباشد «والکون یقال لحدوث الصورة فی‌الهیولی بل فی‌المرکب بل الحصول المرکب علی ما هی بهیولا و صورته و قد عرفت ان‌الصورة هی الاصل و یتبع حدولها فی‌الهیولی حدوث خواص و اعراض و یتبع عدمها زوالها والفساد یقال لعدم الصورة من‌الهیولا بل لعدم کون المرکب من مادة و صورة علی ما کان علیه من جهة القوة»
(ابوالبرکات ص ۱٦۰ و رجوع شود بشرح منظومه ص ۹۳ ـ شفا ج ۱ ص ۱۰).

اخوان‌الصفا آرند: «الکون خروج الشئی من‌العدم الی الوجود اومن‌القوة الی الفعل والفساد عکس ذلك»
(اخوان ج ۲ ص ۱۰ و رجوع شود به تفسیرص ۲۳، ۱۸ ـ شفا ج ۱ ص۱۸٦).

نزد عرفا کون تمام موجودات را گویند
رجوع شود به بون.
و (لمع ص ۳۵٦)

و کون جامع انسان کامل است که مظهر تمام‌نمای حق است.

شاه نعمت‌الله گوید:

کون جامع مظهر ذات و صفات
سایهٔ حق آفتاب کائنات
وجهی‌ازامکان و وجهی‌ازوجوب
در شهادت آمد از غیب الغیوب
صورت و معنی بهم آراسته
ظاهر و باطن بهم پیراسته
جمع کرده خلق و با خود همدگر
همچو نوری مینماید در نظر
هفت دریا قطرهٔ از جام او
روح قدسی رند درد آشام او

و کون‌المفطور تمیز خلق است از حق و این است تکثر واحدی که حق است به تمیز تعینات موجود و تفرق جمعیت الهیه واحدیه ذاتیه.

(از رسائل شاه نعمت‌الله ج ۳ ص ۴۲).

ترکیبات در معنی ذوقی و فلسفی

کَونِ خیالی - (اصطلاح فلسفی) یعنی وجود خیالی و وجود در مرتبت خیال

(از اسفار ج ۱ ص ۲۹۱).

کَونِ ذهنی - (اصطلاح فلسفی) یعنی وجودِ ذهنی رجوع بوجود ذهنی شود.

کَونِ صِناعی - یعنی وجود صناعی

کَونِ طَبیعی - یعنی وجود طبیعی در مقابل وجود صناعی

(از شفا ج ۲ ص ۵۷۲).

کَونِ عَینی - یعنی وجود خارجی، رجوع بوجود عینی و خارجی شود.

کَونِ مُطْلَق - (اصطلاح فلسفی) یعنی مطلق وجود یا وجود مطلق و گاه مراد از کون مطلق کون جوهری است که عنصری ازعنصری‌دیگر تکون‌یابددرمقابل‌کون‌مقیدکه جوهری حالتی دیگر بخود گیرد، قسم اول چنانکه آب تبدیل به هوا شود و قسم دوم چنانکه آب گرم شود.

(از شفا ج ۲ ص ۲۰۲).

کَونِ مُقَیَّد - رجوع بکون مطلق شود.

کَون و فَساد - (اصطلاح فلسفی) کون و فساد عبارت از دو حالتی هستند که متعاقب و متوارد بر موجودات جهان طبیعت‌اند چنانکه موجودات همواره در معرض خلع صورت و لبس صورتی دیگرند خلع صورت را فساد و لبس صورت دیگر را کون گویند چنانکه آب تبدیل به هوا شود که صورتی را رها کرده و متلبس بصورتی دیگر شود، کون و فساد وجودو وتباهی دفعی هستند برخلاف‌استحالت‌بطور کلی موجودات بر دو قسم‌اند بعضی قابل کون و فسادند و بعضی دیگر قابل کون و فساد نمیباشند و بلکه مبدع بوده و آنها را هیولای مشترک قابل تبدیل بصور نمی‌باشد «ان‌الاجسام ماهی قابلة للکون والفساد ای منها ما هیولیاتها ستجدصورة و تخلی صورة و منها مالیست قابلةللکون والفساد بل وجودها بالابداع.»

(شفا ج ۱ ص ۹)

و بینا ان بعض هذه البسائط لا یقبل الکون والفساد و هی‌البسائط التی فی جواهرها مباد حرکات مستدیرة.»

(از شفا ج ۱ ص ۱۸۶ و رجوع‌باسفار ج ۱ ص ۲۴۸ - زادالمسافرین ص ۳۹ - شفا ج ۲ ص ص ۵۲۷ - اسفار ج ٤ ص ۱۶۲ شود).

خواجه طوسی گوید: و آنچه در جوهر افتد دفعة باشد و آنرا کون و فساد خوانند (اساس‌الاقتباس ص ٤٩ و رجوع شود به شفا ج ١ ص ١٢٩ و کشاف ١٢٧٤).

کَونَین ــ کلمهٔ کونین در اصطلاح‌عرفا یعنی اعیان ثابته جمیع موجودات غیب و شهادت را صور علمیه حق مینامند که بتجلی دوم که تجلی واحدیت و الوهیت است تفصیل یافته و از یکدیگر ممتاز گشته‌اند و این مرتبت تنزل است از مرتبت احدیت ذات بمرتبت اسماء و صفات

(شرح گلشن ص ٥).

کُوهِ طُور ــ (اصطلاح عرفانی) موقف الهی است و مقام فناء است.

آن کوه طور که قرآن مجید جلوه‌گاه آنست و محل سوگند خدای جهانست نه از خود یافت آن رتبت، که از مجاورت قدم موسی یافت که با حق راز گفت و درد و دل خویش آنجا گفت:

کار و صدق و معنی، بوبکر دارد در جهان ورنه در هر خانه بوبکریست در کوه غار

(از عده ج ٣ ص ٣٢٤)

کُوهِ قاف ــ (اصطلاح عرفانی) مقام یکرنگی را گویند.

مولوی گوید:

بکوه قاف رو مانند سیمرغ
چویار جغد و بوتیمارگشتی.
برو دربیشهٔ معنی چوشیران
چو یار روبه وگفتارگشتی

کُوهِ هَستی ــ (اصطلاح عرفانی) اشارت به خودبینی است.

•

ترا تا کوه هَستی پیش باقیست
جواب لفظ‌ارنی لن‌ترانی است
باید اضافت بـه خویش برخیـزد تا
حقیقت حق عیان بیند

•

تجلی گر زند بر کوه هستی
شود چون خاك راه او زپستی
(از شرح گلشن راز ص ٢٦)

کُوی ــ (اصطلاح‌عرفانی) مقام‌عبودیت را گویند.

کُویِ آب و گِل ــ (اصطلاح عرفانی) جهان مادی است.

کُویِ خَرابات ــ مقام فناء و بیخودی است.

•

در کوی خرابات کسی را که نیاز است
هشیاری و مستیش همه عین نماز است

شاه نعمت‌الله گوید:

در کوی خرابات بسی کوشیدم
تا جمله شراب میکده نوشیدم
تا رهبر رندان جهان می‌باشم
رندانه قبـای عاشقـی پوشیدم

سنائی

هرکه در کوی خرابات مرا بار دهد
به کمال وکرمش جان من اقرار دهد
بار در کوی خرابات مرا هیچ کسی
ندهد وردهد آن یار وفادار دهـد
ای‌خوشا کوی خرابات که پیوسته درو
مر مرا دوست همی وعدهٔ دیدار دهد

کُویِ مِیکَدِه ــ (اصطلاح عرفانی) کوی خرابات .

حافظ گوید:

بکوی میکده هر سالکی که ره دانست
در دگر زدن، اندیشهٔ تبه دانست
بر آستانهٔ میخانه هرکه یافت رهی
ز فیض جام می اسرار خانقه دانست
زمانه افسر رندی نداد جز بکسی
که سرفرازی عالم درین کله دانست

کُویِ مُغان ـ (اصطلاح عرفانی) کوی خرابات.

•

در کوی مغان مست و خراب افتادیم
توبه بشکسته در شراب افتادیم
سر بر در میخانه نهادیم چو دیگر
رندانه بذوق در شراب افتادیم

کَهانَت ـ عملی است که موجب باطاعت در آوردن بعضی از اجنه است. و نزدیک به سحر است و گاهی از آینده خبردادن است.

کِیاسَت ـ (اصطلاح عقلی و اخلاقی) کیاست عبارت از تمکن نفس است از استنباط «ماهو انفع» برای شخصی که ادراک مصالح و مفاسد خود کند.

(اسفار ج ۱ ص ۳۲۷).

کِیانْ خَرَه ـ (اصطلاح اشراقی) این کلمه در شرح حکمت اشراق چنین آمده است که از قول زردشت آزربیجانی نقل کرده است که او عالم را بدو قسم منقسم کرده است یکی عالم مینوی که عالم نورانی روحانی است و دیگری عالم گیتی که عالم ظلمانی و جسمانی است و گوید نوریکه از عالم نورانی وروحانی برنفوس فاضله فائض میشود که اعطای رأی ثاقب کرده و مستفیض را تأیید و کمك میکند و بواسطهٔ آن نفوس منور میشوند و تابش آن اتم و اکمل از خورشید است در زبان پهلوی «خره» گویند که از ناحیهٔ حق ساطع میگردد مرتبت کامل این نور را که مخصوص به ملوك و شاهان است «کیان خره والرای» نامیده‌اند که موجب‌قاهریت شاهان بر سایرین میگردد.

(ش ص ۳۷۲).

آقای کربن در توضیح این اصطلاح گوید: خره خورانهٔ اوستائی خره یا خره فارسی و بمعنی نمونهٔ بارز حکیم کامل، امام اقدس، خلیفهٔ الهی بر روی زمین است.

این لفظ در زبانهای فرنگی چون بهاء عزت و ضیاء شوکت و غیره ترجمه گردیده است. و بعد از شرح مفصلی‌گوید: و بنابراین در این عالم دو خلافت محقق است یکی خلیفهٔ صغری (آتش محسوس) دوم خلیفهٔ کبری (نفس انسان) از این جهت است که پارسیان نور را قابل‌تقدیس میدانند باعتبار مظهریت از نور الانوار.. از عالم نورانی بر نفوس کامل نوری که بدانها تأیید و رأی میبخشد فائض میگردد و بدین نور است که نفوس مستفیض میگردند و بدانها نوری که به پهلوی‌خره گویند اشراق میگردد و همین خره است که بقول سهروردی خلسهٔ ملك‌کیخسرو مبارك بر آن واقع گردیده است

(رابطه فلسفه اشراق با حکمت مشرق زمین کربن ص ٤٦).

الکَیّالِیَّة ـ (اصطلاح ملل و نحل) اتباع احمدبن الکیال را گویند. که از امام صادق چیزهایی از علوم شنید وآنان را با رأی باطل خود جمع نمود ومقاله‌ای

در هر باب بر صحیفهٔ تصنیف کشید و ابداع کرد که تا بحال از کسی شنیده نشده بود و غیر معقول می‌نمود...
(از ملل و نحل شهرستانی ص ۸۵ ـ ۸۶)

الکَیسانیَّه ـ (اصطلاح کلامی وملل و نحل) پیروان مختاربن ابوعبیدهٔ ثقفی را گویند که به خونخواهی حضرت حسین(ع) بپا خواست.

لقب مختار کیسان بود و پیروانش کیسانیه نام دارند کیسانیه فرق متعددند که دو چیز آنان را متحد ساخته است اول قول بامامت محمدبن حنفیه و دوم جواز بداء بر خدای.

کیسانیه در سبب امامت خلیفه اختلاف دارند گروهی گمانشان به‌این‌است که چون حضرت علی در جنك جمل رایت جنك را باو داده است او جانشین حضرت علی است و گروهی دیگر را اعتقاد بر این است که او پس‌از حضرت حسین(ع) امام و جانشین است
(از مختصر فرق بین‌الفرق ص ۳۶)

کَیف ـ (اصطلاح ادبی) بفتح کاف‌و فا اسم‌استفهام باشد و بواسطهٔ آن‌پرسش از حال شود مانند «اولم ینظـرون الی الابل کیف خلقت» و گاه برای شرط بکار رود «کیف تصنع اصنع» و معنی تعجب‌هم دهد مانند «کیف تکفرون بالله» وگاه‌حال واقع میشود مانند «کیف جاء زید»
(از مغنی ص ۱۰۶ تلخیص ص۸۹).

کَیفیّات ـ (اصطلاح فلسفی) وکیف‌با سکون فاء و کسر کاف اصطلاح فلسفی است رجوع‌به فرهنگ علوم‌عقلی کیف‌یکی از معقولات نه گانهٔ عرض است و آن هیأتی است قار که تصور آن موجب‌تصور چیزی دیگر خارج از ذات آن و حامل آن نباشد و مقتضی قسمت و نسبت هم‌نباشد و بعبارت دیگر کیف عبارت از عرضی است که تصور آن متوقف بر تصور غیر خودش نبوده و مقتضی قسمت و لاقسمت در محل خود بنحو اقتضاء اولی نباشد «انها هیئة قارة لایوجب تصورها شئی خارج عنها و عن حاملها»

انواع کیفیات بنابر آنچه مشهور است چهار است:

الف ـ کیفیات نفسانیه که عبارت از ملکات و حالات باشد، از کیفیات نفسانی فخر رازی تعبیر به کمالات کرده است.

ب ـ کیفیات محسوسه بحواس‌ظاهری که انفعالیات و انفعالات باشد.

ج ـ کیفیات مختصهٔ بکمیات مانند تثلیث و تربیع و غیره.

د ـ کیفیات استعدادی مانند قوت و ضعف.

«و انواع الکیفیات اربعة لانها ان لم تکن مختصة بالکمیات فان کانت محسوسة فهی‌الانفعالیات او الانفعالات وان لم یکن محسوسة فان کان استعداد نحو الانفعال کاللین او نحو اللاانفعال کالصلابة فهی القوة و اللاقوة و ان لم تکن استعداداً بل کمالافهی الحال و الملکة و فسروها بالکیفیات النفسانیة و ان کانت مختصة بالکمیات کالتربیع‌والزوجیة فهی‌الکیفیات المختصة بالکمیات
(از ش ص ۲۸۰).

خواجهٔ طوسی گوید: کیف هر هیاتی را خوانند که موضوع رابسبب اوتقدیری لازم نیاید و در تصور آن هیآت احتیاج نیفتد بتصور نسبتی غیر آن هیآت
(اساس الاقتباس ص ۴۲).

ارسطو گوید: هیاتی که بدانها از اشخاص سئوال شود «کیف هی» کیفیت گویند.
(از مقولات ص ۷۱ ـ ۷۲).

اخوان‌الصفا آرند: کیفیت بر دونوع است جسمانی و روحانی جسمانی چیزی است که بحواس دریافته میشود و روحانی بواسطهٔ عقول شناخته میشود.
(اخوان ج۱ ص ۲۲۷ و رجوع شودبه اساس الاقتباس ص ۴۴ ـ اسفار ج۲ ص ۱۹، ۲۰ و ۲۱، ۵۴ ـ ج ۱ ص ۲۱۵ ـ شفا ج۲ ص ۴۵۱، ۵۵۸ ج۱ ص ۲۰۹، ۲۱۳،۲۹۷، ۲۳۳، ۴۴۲ و تفسیر ص ۲۸۷).

کَیفیّاتِ رَوحانی ـ (اصطلاح فلسفی و عرفانی)
این‌اصطلاح را اخوان الصفا بکار برده‌اند و منظور علوم و اخلاقیات و صفات ممدوحه و فضائل اخلاقی است.
(از اخوان رساله دهم آراء و عقاید ص ۳۲۷).

کَیْ ـ (اصطلاح ادبی) کلمهٔ کی در زبان و قواعد عرب بر سه وجه است ۱ـ اختصار کیف ۲ـ بمنزله لام تعلیل درمعنی و عمل و آن داخل بر ما استفهامیه شود مانند «کیما یضر وینفع» ۳ـ و بمنزله آن مانند «کمایضر وینفع» ۳ـ و بمنزله آن مصدریه. در معنی و عمل مانند (لیکلا ـ تأسوا) و (جتك كي تكرمنی)
(از مغمنی ص ۹۴)

کَیلی ـ (اصطلاح فقهی) آنچه قابل کیل باشد. در مقابل موزون و عدی

الکَیُومَرثیَّة ـ (اصطلاح کلامی)
اصحاب کیومرث را گویند و معتقدبه دو اصل یزدان و اهرمن می‌باشند وگویند که یزدان قدیم و ازلی است و اهـرمن محدث و مخلوق است و نیز معتقدند که یزدان فکر کرد که اگر منازعی برای‌من باشد چه اتفاقی می‌افتد و از این رهگذر اهریمن حاصل آمد که ظلمت و ضرر و فساد ست و یـزدان را مخالفت کـرد و لشکریان نور و ظلمت در هم افتادند و بجنك اندر شدند...
(از ملل ونحل شهرستانی ص ۱۱۳ـ ۱۱۴)

کِیمیایِ قَناعت ـ (اصطلاح عرفانی)
قناعت بموجود و ترك میل راگویند.

کِیمیایِ خَواصّ ـ (اصطلاح عرفانی)
خالص کردن قلب است از دنیا.

کِیمیایِ سَعادَت ـ (اصطلاح عرفانی)
تهذیب نفس است بواسطهٔ اجتناب از رذائل و تزکیهٔ آن از آنها و تخلیهٔ نفس بفضائل.
(از دستور العلماء ج۳ ص ۱۵۵)

•

بگذر ز کدورت و صفا جو
و آن پاکی نفس را زما جو

کِیمیایِ عَوام ـ (اصطلاح عرفـانی)
استبدال متـاع اخروی باقی بحطام دنیوی فانی.

کِین ـ (اصطلاح‌عرفانی) تسلطصفات

قهر را گویند.

کَیوان ــ (اصطلاح نجومی) و نام پارسی ستارهٔ زحل است که نحس اکبر هم نامیده‌اند از شرح چغمینی

کِینونیّه (ملل و نحل) بکسر کاف و فتح نون.

ظاهراً این فرقه از فرق صابئیه‌اند که به غلط صامتیه آمده است اینان معتقد بتناسخ‌اند و در آفرینش اعتقاد به سه اصل دارند، آتش خاک وآب وموجودات‌را ازین سه عنصر دانند آنان نار را منشأ خیر دانند و آب را منشأ شر، اینان دربارهٔ نار تعصب دارندگویند فرق‌صامتیه نکاح را روانداننــد و از بسیــاری از خوردنیها احتراز واجب شمرند و بمانند هندوان گوشت نخورند و بعید نیست از فرق هندوان باشند

(از ملل و نحل شهرستانی ضمیمـه این خرم ج۲ ص ۹۱).




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

گ



گَبْر ـ (عرفانی) کنایت از عارفی است که یك رنگ باشد و یك رنگ‌وحدت شده باشد و اصل کلمه به معنی آتش‌پرست است، گبران یعنی آتش پرستان و زردشتیان و اطلاق بر زنادقه وبی‌خدایان هم شده است بطور مطلق و اطلاق بر هر نامسلمانی هم شده است.

مولانا گوید:

گبر این بشنید و نوری شد پدید
در دل اوتا که زناری برید

•

گبر ترسان دل بود کو از گمان
می‌زید در شك ز حال آن جهان
می‌رود در ره نداند منزلی
گام ترسان می‌نهد اعمی دلی
چون نداند ره مسافر چون رود
با ترددها و دل پر خون رود

•

گبر را از نیم شب تا صبحدم
پس تقاضا آمد و درد شکم
گبر گوید هست عالم نیست رب
یا ربی گوید که نبود منتجب

گِدا ـ (اصطلاح عرفانی) گدا کسی است که فقیر تجلیات الهی است و گدای کرشمهٔ یارست و گدای فیوضات باقی حق است.

جامی گوید:

ای خدا کمترین گدای توام
چشم بر خوان کبریای توام
می‌رسم بر در تو هر روزه
شکرلله زبان بدر یوزه

•

ما گدایانه از آن درخواستیم
ورنه از اموال بی‌پرواستیم

و هر اندازه از تجلیات روحانی مستفیض شود ولع و حرص او زیادت گردد.

•

خیال درنظر شوق ما همچنان باقی است
گدا اگر همه عالم بدو دهند گداست؟

گُرگ – کنایت‌از نفس اماره است، عطار گوید:

تو خوش‌بنشسته پاکرگی‌وخون‌آلودپیراهن
برادر برده از تهمت به پیش پیر کنعانی

•

گَرمی – (اصطلاح عرفانی) گرمی حرارت محبت را گویند

گفتگو – (اصطلاح عرفانی) گفتگو عتاب محب را گویند

گُلزار – (اصطلاح عرفانی) گلزار مقام گشادن دل سالك راگویند درمعارف.

گنج – (اصطلاح‌عرفانی) مقام‌عبودیت را گویند.

گُلخَن – (اصطلاح عرفانی) کنایت‌از تن و زندان نفس است و کنایت ازدنیا و بلاهای آنست.

عطار گوید:

میان خلط و خون‌مانده، چه‌می‌کوشی درین گلخن
بگو تا چه‌کنم آخر درین گلخن نگهبانی
همه کی وبیان عرش دایم در شکر خوردن
دهان ما پر آب گرم و کار ما مگس‌رانی

گُم گشتن – (اصطلاح عرفانی) مرتبت فنا و بیخودی است:

عراقی گوید:

تا گم نگردی از خود گنجی چنین نیابی
حالی چنین نیابد گم گشته از ملاقات

تا کی کنی بعادت در صومعه عبادت
کفراست زهد وطاعت تا نگذری‌زمیقات
تا خودزخودپرستی وزجست‌وجو نرستی
می‌دان که می‌پرستی در دیرعزی ولات
تاگه شود نشانت در پای بی‌نشانی
تا درکشد بکامت یك ره نهنگ طامات

گوهَر – (اصطلاح عرفانی) روح، نفس، حقیقت انسان کامل،

•

گوهر عالم توئی در بن دریا نشین
پیش خسان همچوکوه بیش‌کمر برمبند
درصف مردان مرد،کیست‌ترا هم‌نبرد
پای‌منه دررکاب، دست مزن در کمند

مولانا گوید:

گوهر جان چون ورای فصلهاست
خوی آن این نیست خوی کبریاست

ترکیبات.

گوهر وجود، گوهر هستی، گوهر عقل گوهر نفس، گوهر معقول، گوهر علم، گوهر فروش، گوهری، گوهریان، گوهر جان، گوهر تن، پرسش گوهری

گَهَنْبار – (گاه شماری) این کلمه به صورت گهنبار هم آمده است و باید توجه داشت که اینگونه مصطلحات چون اغلب از از ردهٔ ادبیات روز و سنت‌های مردم خارج شده است مورد تحریفات و تصحیفات بسیار واقع شده است و بهر حال درتعریف آن آمده است که زردشت سال را به چند پاره کرده است وگوید در هرپارهٔ خداوند نوعی را از خلق بیافریده است چون آسمان، زمین، آب، گیاه، جانوران، انسان.

وی گوید: جهان در یك سال آفریده شد و اول هر یك از این بخش‌های سال

پنج روز بود که نام آن گهنباز است.

گهنباز اول در چهل و پنجمین روز سال بود که در ماه اردی‌بهشت است که درین گهنباز آسمانها آفریده شدند و دوم در صدو پنجمین روز سال است که در ماه تیر است که در آن آب آفریده شده و سوم در صد و هشتادمین روز سال یعنی شهریور ماه است که زمین را آفرید و چهارم در دویست و دهمین روز یعنی ماه مهر است که در آن نباتات و اشجار خلق شده و پنجم در دویست و نوزدهمین روز سال است که در آن بهائم آفریده شد و ششم در سیصد و شصت و پنجمین روز سال است که انسان آفریده شد

(از التفهیم ص ۲۴۱)

در آثارالباقیه در مورد گهنباز سوم آمده است که آنرا استار یا استاذ روز گویند که روز ۲۶ اردی‌بهشت است و آن پنج روز است که آخر آن بآخر ماه افتد و یکی از اعیاد فارسیان است و گویند خداوند در این روز زمین را بیافرید.

(از آثارالباقیه ص ۲۱۹).

و بهر حال گهنبازات شش بود و هر یك پنج روز.

گیسُو ـ (اصطلاح عرفانی) گیسو طریق طلب را گویند بعالم هویت که حبل المتین عبارت از اوست.

شاعر گوید:

هیچ سر نیست که سودائی گیسویش نیست
هیچ دل نیست که دیوانهٔ زنجیرش نیست
گیسوی تو هر چند کمندی زیلا بود
خوش سلسلهٔ بود که در گردن ما بود

در نجوم همان ستارهٔ بود در قسمت خارج صورت اسد که ضفیره یا هلبه و یا ذوابه خوانند و بعضی همهٔ ستارگان تاریك را ذوابه نامند.

(ار حاشیهٔ التفهیم ص ۸۷)


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



ل ــ کلمهٔ لام بطور مفرد در قوانین زبان عرب بر سه وجه است ۱ حرف جر ۲ حرف جزم ۳ غیر عامل یا عامل نصب، لام جاره همواره مکسور است بـا اسم ظاهر مانند «لِزَیدٍ» و با ضمائر ومنادای مستغاث مفتوح باشد مانند «لَهُ. لَهُما یالله» مگر با یاء متکلم که مکسور است مانند «لِی» و این لام را معانی چند است. استحقاق مانند «اَلْحَمْدُلِلّه ــ العِزَّةُ لِلّه، الملك لله و الامرلله» ۲ اختصاص مانند «الجنة للمؤمنین و هذالحصیر للمسجد» ۳ ملك مانند «له ما فی‌السموات و مـا فی‌الارض» ٤ تملیك مانند « وَ هَبْتُ لِزَیدٍ دینارا» ٥ شبه تملیك مانند «جعل لکم من انفسکم ازواجا» ٦ تعلیل مانند «لِایلافِ قریش» ۷ توکید مانند و «و ما کانَ‌اللّه لِیُطْلِعَکُم علی الغیب» و «لم یَکُنِ‌اللّه لِیَغفِرَ لَهم» که لام جُحود نامند ۸ بمعنی الـی مانند «بِانَّ رَبَّكَ أوحی لَها» ۹ بمعنی علی مانند «و تَلَّهُ لِلجَبِیْن» ۱۰ معنی فی مانند «و نضع موازین القسط لیوم القیمة» ۱۱ معنی عند مانند «کَتَبتُـهُ لِخَمْسٍ خَلَـون» ۱۲ معنی بعد مانند «اَقِمِ الصَّلوة لِدُلوكِ الشمس إلی غَسَقِ اللَّیْل ۱۳ معنی مع ۱٤ معنی من مانند «سمعت له صراخا» ۱٥ معنـی تبلیـغ مانـنـد قُلتُ لَـهُ و کَتَبْـتُ لـه» ۱٦ معنی عن مانند قال الذین کفروا للذین آمنولوکان خیراً ما سَبَقُونا الیـه» ۱۷ لام عاقبت و صیرورت ۱۸ قسم و تعجب مانند «لله لا یبقی علی الایام ذو حید» ۱۹ تعجب مجرد از قسم که در نداء استعمال میشود مانند یا للماء و یـا لَلّعَجَب ۲۰ تعدیه مانند «فَهَبْ لی وَلِیّاً» ۲۱ توکید که لام زائده است ۲۲ تبیین

مانند «سقیاً لزیدٍ» یا «هنیاً لك» اما لامی که عامل جزم است لامی است که برای طلب وضع شده است و مکسور است و بعد از فاء و واو ساکن است مانند «فَلْیَستَجیبُوا لي ولیؤمنوا بي» و لام غیرعامل هفت است ۱ لام ابتداء که مفید تأکید است و دیگر فعل مضارع را مخصوص حال کند مانند «ان ربك لیحكم بینهم یوم القیمة» ۲ـ لام زائده که داخل در خبر است مانند «الاانهم لیاکلون الطعام» ۳ـ لام جواب یا جواب لواست مانند «لوکان فیهما الهة الاالله لفسدتا» ولام جواب لولا مانند «لولا دفع‌الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض» و لام جواب قسم مانند «تالله لقد آثرك الله علینا» و تالله لا کیدن اصنامکم» ۴ـ لام داخل براداة شرط که مشعر بر این باشد که جواب بعد از آن جواب قسم است نه شرط که لام مؤذنه و مؤطئه گویند مانند «لَئِن قُوتِلُوا لَایَنصُرُونَهم» ۵ لام ال مانند «الرجل والحارث» ۶ـ لام لاحقه بر اسماء اشاره مانند (ذلك ، تلك) ۷ـ لام تعجب غیر جاره

(از مغنی ص ۱۱۵ ـ ۱۲۲)

لا ـ کلمهٔ لاء در زبان و قواعد عرب بر سه وجه است ۱ـ لاء نافیه که گاه برای نفی جنس است که لاء تبرئه هم گویند مانند (لا طالعاً جبلاً موجودٌ) که نصب باسم و رفع بخبر دهد و در نکره عمل میکند و اسم او باید خود عامل‌باشد والا مبنی خواهد بود و موقعی خبرش مرفوع است که اسمش مفرد باشد ومقدم بر اسم نباشد و اغلب خبر لاء نفی جنس محذوف است ۲ـ لاء شبه بلیس مانند «فَلاشیٌ عَلیالأرضِ باقیاً» و در نکره‌عمل کند ۳ـ لاء عاطفه در صورتیکه قبل از او اثبات باشد نه نفی مانند «جاء زیدٌ لا عمرو» ۴ـ لاء جواب در مقابل نعم است قسم دوم لاء ناهیه که جزم بمضارع دهد قسم سوم زائده که برای تأکید باشد

(از مغنی ص ۱۲۸)

اَللاء ـ اللاءواللات واللوات؛واللواتی از اسماء موصوله‌اند برای جمع مؤنث

لا ـ (اصطلاح عرفانی) مرتبهٔ فنا را گویند

مولانا گوید:

عقل جز وی عشق را منکر شود
گرچه بنماید که صاحب سر بود
زیرك و داناست اما نیست نیست
تا فرشته لا نشد اهریمنی‌ایست
او بقول و فعل یار ما بود
چون بحکم حال آیی لا بود
لابود چون او نشد از هست نیست
زانکه طوعا لا نشدکرها بسی‌است

لااُبالي ـ (عرفانی)

کنایت از بی‌اعتنائی به عالم ماده است.

آنکه گوید هرچه پیش آید خوش آید و این حالت در طریقت کمال است:

مولانا گوید:

چون شمارد جرم خود راوخطا
محض بخشایش درآید در عطا
کای ملایك باز آریدش بما
که بدستش چشم و دل سوی رجا
لا ابالی وار آزادش کنیم
وان خطاها را همه خط برزنیم

لاابالـــی را کسی باشد مبـاح
کش زیان نبود زجرم واز صلاح

•

لاابالی گشته‌ام صبرم نماند
من مرا این‌صبر بر آتش نشاند
من ز جان سیر آمدم اندر فراق
زنده بودن در فراق آمـد نفاق

•

لاابالی عشق باشد نی خرد،
عقل آن جوید کزآن سودی برد،
عقل راه ناامیدی کـسی رود
عشق باشد کانطرف بر سردود
پاک می‌بازد نجویـد مـزداو
آنچنانکه پاک می‌گیرد ز هـو

•

مهرها راجمله جنس مهرخوان
قهرها را جمله جنس قهر دان
لابــالــی لابــالــی آورد
زانکه‌همجنس‌اند ایشان درخرد

•

چون شدی پیر و ضعیف و منحنی
پرده‌هـای لاابالی می‌زنــی
لاابالی وار با تیـغ و سنان
میـنمائـی دار و گیـر و امتحان.

لاَاَدْرِیَّه ـ (اصطلاح عرفانی) لاادری یعنی نمیدانم و لاادریه دسته‌ای ازمتفکران که در ارزش علم‌متوقف‌اندگویند وبالجمله کسانیکه در مورد حدود و ارزش و امکان و چگونگی حصول علم و معرفت باشیاء گویند که در هیچ موردی نمیدانیم که میتوانیم علم حاصل کنیم یا نه و اصولا حکم قطعی نه در طرف امکان حصول علم و نه در طرف عـدم امکـان حصول آن نمی‌توان صادر کرد لاادریه گویند (دستور ج ۳ ص ۱۶۵).

اصطلاح لاادیه اطلاق میشود برفرقهٔ از شکاکان در تمدن اسلامی که پیرو و دنبال رو همان شکاکان یونان باستانند و البته با کمی تفاوت که قهراً محصول سنت‌ها و تربیت‌ها و عادات و اعتقادات است و بهر حال لاادیهٔ گویند که نه علم بوجود و ثبوت حقایق جهان میتوان پیدا کرد و نه علم بعدم وجود آنها و بنابراین گویند ما نمیدانیم و اینان همواره در شك‌اند و نیز شك دارند که شك دارند یعنی حتی قائـل بعلم بشاك خـود هم نمی‌باشند و باز شك دارند که شك دارند که شك دارند و همین طور بطور بی‌نهایت فرق اینان با دکارت این است که شك دکارت شك دستوری است و شك ندارد که شك دارد و از همان شك است که علم پیدا می‌کند، یعنی شك را محور علم قرار میدهد بر خلاف اینان.

(رجوع شود به عقایـد نسفیه ص ۲۳ و ۲۴).

لااِلهَ اِلّا هُو ـ (عرفانی) این عبارت مرادف با لا اله الاالله است، که هر دو عبارت در قرآن مجید آمده است و قهراً منظور توحید است یعنی مفاد هـر دو توحید است و اشاره بذات یکتای احدیت و کلمهٔ لااله الاالله کلمهٔ توحید و اخلاص است که محور دعوت حضرت رسول اکرم است که فرمود قولوا لا اله الاالله، تفلحوا.

مولانا گوید:

عشق در هنگام استیلا و خشم
زشت گرداند لطیفان را بچشم

غیرت عشق این بود معنی لا
لا اله الا هو این است ای پناه

لات – (اصطلاح ادبی) در ماهیت این کلمه اختلاف است بعضی گویند یك کلمه است و فعل ماضی است و بمعنی نقص است «لات یلیت» و ا زاین باب است «لایلتکم من اعمالکم شیئاً» بعضی گویند اصل آن لیس بکسر یاء بوده است یاء آن تبدیل بالف شده است و سین تبدیل بتاء شده است. برخی گفته‌اند مرکب از لاء نافیه و تاء تأنیث است و گفته شده است لاء نافیه و تاء زائده است. در عمل آن بعضی گویند عمل ندارد و اگر مرفوعی بعد از آن واقع شود مبتداء محذوف الخبر است و اگر بعد از آن منصوبی واقع شود مفعولی است که فعلش حذف شده است که «لات حین مناص» «لااری حین مناص» بوده است قول دوم عمل آن رفع باسم و نصب بخبر است و قول سوم عمل لیس دارد

(از مغنی ص ۱۳۰)

لازم – (اصطلاح فلسفی) امریکه خارج از ذات چیزی باشد و در عین حال غیر منفك از آن باشد، لازم آن گویند. اعراض لازم باعراضی میگویند که لازمهٔ ذات اشیاء باشد یعنی تصورماهیت شیء کافی در انتزاع آنها باشد.

لازم بر چند قسم است: یکی لازم وجود خارجی اشیاء چنانکه حرارت مر آتش را و دیگر لازم وجود بطور مطلق اعم ازخارج یا ذهن چنانکه زوجیت مراربع را و سه دیگر لازم ماهیت

(از کشاف ص ۱۳۰۵).

در ادب فعل لازم رجوع به لازم شود.

لاضَرَرَ – رجوع بقاعدهٔ لاضرر شود

لاضَرورَت – (اصطلاح منطقی) در زیر کلمهٔ امکان اشاره شد که امکان مشترك میان چهار معنی است ۱– امکان عامی که سلب ضرورت مطلقه است از یکی از دو طرف وجود و عدم ۲– امکان خاصی که سلب ضرورت از دو طرف باشد ۳– امکان اخص که سلب ضرورت مطلقه و وصفیه و وقتیه از دو طرف باشد ٤– امکان استقبالی که نسبت به آینده است و بالاخره مفهوم لا ضرورت در هر مورد مساوی با امکان است.

(دستور ج ۳ ص ۱٦٥).

لا و إلّا – (اصطلاح ذوقی) اشاره به لااله الاالله و «کلمهٔ لا اله الاالله» اگر چه صورت نفی دارد غایت اثبات است و نهایت تحقیق اشارت ارباب معرفت آنست که «لا» در ابتدا کلمت نفی اغیار است و «الاالله» اثبات جلال الهیت، چون «لاء» از صورت انسانی فکندت در ره حیرت، پس از بود الهیت بالله آی از الا، تو باز گشاده بال همت، در خوف هوای لا و الا

(از عده ج ۲ ص ٦۲٦).

لالِه – (اصطلاح ذوقی) لاله نتیجهٔ معارف را گویند که مشاهده کنند و کنایت از چهره گلگون محبوب است که عاشق مهجور را داغدار کند.

فروغی گوید:

نه همین لاله بدل داغ تو داری ای‌گل
داغ سودای رخت برجگری نیست که نیست

لاشَیْئی – لقب دنیا است.

لَکِنْ ــ (اصطلاح ادبی) به تخفیف نون در قواعد و زبان عرب عاطفه است مانند «قام زید لکن عمرو» که بعد از نهی یا نفی واقع میشود و یکی هم مخففهٔ از مثقله است که از حروف مشبهة بالفعل است و در این صورت عمل نمیکند مانند «و ما کفر سلیمان و لکن الشیاطین کفروا» به تخفیف لکن و رفع شیاطین

لَکِنَّ ــ (اصطلاح ادبی) بکسر کاف و تشدید نون از حروف شبه به فعل است که نصب باسم و رفع به خبر دهد مانند «لکن زیداً قائم» که برای استدراک و اضراب باشد

(از مغنی ص ۱۵۱ ــ ۱۵۲).

لامِ إبْتِداء ــ (اصطلاح ادبی) این لام در ابتداء فعل مضارع و در خبر، مبتداء درآید برای تاکید

(رجوع بلام شود (ل)

لامِ مُسْتَغاث ــ (اصطلاح ادبی) رجوع باستغاثه و لام شود.

لامِ مُؤذِنَه ــ رجوع به لام شود.

لا مَکان ــ (کلامی)

از اوصاف حق است و از اوصاف جواهر مجرده

مولانا گوید:

لامکانی که درو نور خداست
ماضی و مستقبل و حالش زکجاست
ماضی‌ومستقبل‌اش نسبت‌بتوست
هردو یك‌چیزند وپنداری‌که دواست

لاء نَفْیِ جِنس ــ (اصطلاح ادبی) و یالاء محموله که نصب باسم و رفع بخبر دهد مانند «ان» نهایت عمل لا در نکرات است مانند «لا قبیحاً فعله محبوب»

(از سیوطی ص ۶۸).

لانِهایَت ــ (اصطلاح فلسفی) لا نهایت یعنی امریکه حدی نداشته باشد و بیان شد که فرض بی‌نهایت یا در اعداد است یا در ابعاد و یا در امور عرضیه موجود بالفعل است که لانهایت عرضی میگویند.

و یا در امور طولیهٔ مترتبهٔ موجودهٔ بالفعل است مانند تسلسل در علل و معلول و یا آنکه از نوع بی‌نهایت اعتباری است که بی‌نهایت یقفی مینامند و یا در حوادث متعاقبهٔ متوارده است و یا در قوی و تاثیرات است.

شیخ‌الرئیس گوید بی‌نهایت دراعدادی که معدودات آنها مترتب به ترتیب وضعی یا طبیعی باشند محال است و بی‌نهایت در امور اعتباری که بستگی باعتبار معتبر داشته و هر موقع که ذهن ازساختن امور مترتبه خودداری کند سلسله متوقف میشود مانعی ندارد.

بی‌نهایت در مورد اجزاء جسم واحد و اقوال و اختلافاتیکه در آن هست در محل خود بیان شده است.

شیخ گوید: همانطور که اجسام متناهی‌اند تاثیرات آنها نیز متناهی است چه آنکه تاثیر و تاثر در زمان واقع‌میشود و زمان هم متناهی است. پس فعل و انفعال اجسام که عبارت دیگری از تاثیر و تاثر میباشد متناهی است.

در مورد بی‌نهایت در حرکت گوید: وجود حرکات غیر متناهی محال است زیرا حرکت در مکان است و مکان هم محدود است.

در حرکت استبدالی و حرکات غیر انتقالی و مستقیم یعنی غیر مستدیر هم دوریست و هر دوری حرکت مشخص و خاصی است و معنی یکدور بودن آنست که مبدأ و منتهائی دارد و این خودلازمهٔ متناهی بودن است

(شفا ج ۱ ص ۹۸ ـ ۱۰۵ مباحث المشرقیه ص ۲۰۵ ـ اسفار ج ۲ ص ۹، ۱۰ و ۱۱) و رجوع شود به غیر متناهی.

لاقُوَّت ـ (بضم قاف و تشدید واو اصطلاح فلسفی) لاقوت در مقابل قوت است و به معنای استعداد شدید انفعالی است چنانکه قوت بمعنای استعداد شدید لاانفعالی است.

قطب‌الدین گوید: و اما کیفیات استعدادی بعضی از آن تهیؤ است قبول الویرا بسهولت یا بسرعت و آن ومن طبیعی است چون ممراضیت ولین و آنرا «لاقوت» خوانند و بعضی تهیؤ است، مقاومت و بطوء انفعال را چون مصحاحیت و صلابت و آن هیأتی است که جسم به واسطه آن قبول مرض‌نکند وسر ازانفمار باز زند نه آنکه سریض نشود و آنرا قوت خوانند و شامل این اقسام این دو، اعني قوت و لاقوت آنست که ایشان استعداداتی‌اند که تصور کنند در نفس بقیاس با کمالاتی

و در جای دیگر گوید: و قوت‌انفعال وقت باشد که مقصور باشد بر تهیؤ یك جزء را چون قوت فلك بر قبول حرکت دون‌السکون و وقت باشد که تهیؤ چیزهائیرا باشد که زیادت باشد بر واحد چون قوت حیوان بر حرکت و سکون و

لکن بدو اعتبار.

(درةالتاج مقالهٔ سوم از فن دوم ص ۶۷ ـ ۶۸ ـ اسفار ج ۲ ص ۳۳).

لاهُوت ـ (اصطلاح عرفانی) مرتبت واحدیت که از آن تعبیر بمرتبت وجود جامع از لحاظ جامعیت اسماء و صفات میباشد مرتبه لاهوت مینامند.

(رسائل صدرا ص ۲۶۱ ـ شرح منظومه ص ۱٤۸ ـ تفسیر ص ۱٤٤۸).

لاهِی ـ (اصطلاح عرفانی) لاهی کسی است که بکلی غافل بود و حق مطلق را در صور وسائط و روابط بازشناسد و تأثرات افعال را حواله بوسائط کند که او را ساهی و لاهی و مشرك خفی خوانند

(مصباح‌الهدایه ۵۷).

لائِحَه ـ آنچه ظاهر شود از نورتجلی باز چون پوشیده شود، با رقه و خطره خوانند:

•

لایحه چون جمال بنماید
دل عاشق لطیفه برباید
باز پنهان‌شودچنین‌گفتند
می‌نماید ولی نمی‌پاید

(رسائل ج ۳ ص ۳۵)

لَبّ ـ لب کلام را گویند.

فروغی گوید:

تا وصف لبت گفتم درهای دری سفتم
الحق‌که دراین معنی‌موستوجب تحسینم

و اشاره است بنفس رحمانی که افاضهٔ وجود میکند بر اعیان.

ترکیبات. لب فرو بستن لب باز کردن.

لُبّ ـ (لب بضم لام و تشدید با اصطلاح عرفانی) عقلی است که منور بنور قدسی بود و از قشور اوهام صافی بود.

ترکیبات

لب مطلب، لب سخن، لب لباب.

لُبُّ‌اللُّب ـ (اصطلاح عرفانی) مادهٔ نور الهی قدسی است که عقل بدان تأیید شود و ادراک میکند علوم صحیحهٔ مقالیه را

(اصطلاحات شاه نعمت‌الله ص ۲۰ ـ کشاف ص ۱۲۸۸ دستورالعلماء ج ۳ ص ۱۶۷).

لباس ـ (اصطلاح فلسفی و عرفانی) مراد از لباس و لباس تقوی ایمانست.

ابوالعباس سیار گوید: «لباس‌الهدی للعامة ولباس الهیبة للعارفین و لباس الزینة لاهل الدنیا و لباس‌اللقاء للاولیاء و لباس التقوی لاهل الحضور» که‌فرمودند «و لباس التقوی ذلك خیر».

در کلمات مشایخ است:

من‌النفاق ان تلبس لباس الفتیان ولا تدخل فی‌حمل‌اثقال الفتوة، در باب لباس مرقع گفته‌اند:

المُرَقَّعَه قمیص الوفاء لاهل الصفاء و سربال السرور لاهل الغرور در باب لباس صوف آمده است:

الصفاءمن‌الله انعام واکرام والصوف لباس الانعام علیکم بلباس الصوف‌تجدون حلاوة الایمان فی قلوبکم.

لِباسِ مُصَلّی ـ این اصطلاح فقهی است و مراد لباس نماز گذار است که باید طاهر باشد و از اجزاء میته در آن نباشد باستثناء خز و سنجاب و برای‌مرد علاوه استعمال طلا و نقره هم ممنوع است و لباس حریر برای مردان ممنوع است.

لَبْس ـ (اصطلاح عرفانی) لبس‌عبارت از صورت عنصریه است که موجب پوشش حقایق است که فرمود «و للبسنا علیهم ما یلبسون».

و اما لبس حقیقةالحقایق، صور انسانیه‌اند که مخفی‌اند چنانکه فرمود «اولیائی تحت قبائی لایعرفهم غیری».

•

آن صورت الطاف الهی مائیم
هم جامه و جامه‌دار شاهی مائیم
ما محرم راز حضرت سلطانیم
دانندهٔ اسرار کماهی مائیم

(از رسائل شاه ج ۳ ص ۳۶).

لَبِ شِکَّری ـ کلام منزل را گویند که انبیا را باشد بواسطهٔ ملك و اولیا را باشد بواسطه تصفیه دل.

شاعر گوید:

معجون لبش بدر فشانی
پرورده آب زندگانی

لَبِ شیرین ـ (اصطلاح عرفانی) لب شیرین کلام بی‌واسطه را گویند و کلام معشوق را گویند و لب محبوب را گویند.

شاعر گوید:

یك بوسه ربودم زلبت دل دگری خواست
فرمود فراق تو که فرمان دگر نیست

لَبِ لَعْل ـ (اصطلاح عرفانی) بطون کلام را گویند یعنی کلام معشوق.

شاعر گوید:

مراکه لعل لبت ساقی است و جام شراب

از آن چو نرگس مست توام مدام خراب
بدین صفت که منم مست ساقی باقـی
عجب که بازشناسم شراب را ز سراب
و گفته‌اند که مراد از لب جان بخش نیستی در تحت هستی است یعنی از آثار و لوازم لب که اشارت به نفس رحمانی است نمایش نیستی امکان است دراحاطهٔ وجوب وجود.

شاعر گوید:

خرم دل آنکه از لب یار
حالی می ناب میکند وام
ای‌بی‌خبر ازشراب ومستی
تنهاده برون دمی‌زخودگام
درصومعه چندیگ سودا
پختیم وهنوز کار ما خام
در میکده نیز روزی چند
بنشین تووقت صبح تاشام
می‌نوش بکام دوست باده
پس هم‌به‌وچشم‌آن‌دل آرام
می‌بین رخ‌جان‌فزای ساقی
درجام جهان نمای باقی

و بعضی گویند لب اشارت است به نفس رحمانی که افاضهٔ وجود بـر آن اعیان مینمایه
(شرح گلشن راز ص ۵۵۲).

لَجا ـ (اصطلاح عرفانی) لجا توجـه دل است بخدا بصدق فاقه و رجاء (و یا توجه قلب است به حق بوصف افتقار و فاقت) و حقیقت آن تذلل سر است در قرب عظمت
(شطحیات ص ۶۲۱).

لَحْظ ـ (اصطلاح عرفانی لحظ در لغت نگاه کردن باشیاء است بمؤخر چشم و در اصطلاح توجه دل است بامور غیبی که برای او آشکار گردد
(لمع ص ۳۶۷).

لَحظه ـ (اصطلاح عرفانی) آن، وقت به معنی وقت صوفی که گفت صوفی ابن الوقت باشد ای رفیق.

لحظه لحظه امتحانها می‌رسد
سر دلها می‌نماید در جسد.

ترکیبات.
لحظه‌های عمر. لحظه‌های زندگی

لَحنِ خَطاب ـ (اصطلاح اصـولـی) رجوع به مفهوم موافق شود.

لَدُن ـ (اصطلاح ادبی) این کلمه در زبان و قواعد عرب بمانند کلمه «عند» است مانند «وما کنت لدیهـم اذیلقـون اقلامهم» و ظرف مکان است «ظرف مکان حضور حسی یا معنوی» رجوع بکلمهٔ عند شود.
(از مغنی ص ۸۱).

لَذات حِسیّه ـ (اصطلاح فلسفی) در برابر لذات روحانی و عقلی و معنوی است رجوع به لذت و تلویحات ص ۸۷ شود

لَذّات عَقلیّه ـ (اصطلاح فلسفـی) رجوع به لذات شود

لَذّت ـ (اصطلاح فلسفی) لذت عبارت از ادراك ملایم با طبع است در مقابل الم که ادراك منافر باطبع است در اینکه لذت و الم از امور حقیقتی ثابت و متقرر هستند و یا از امور نسبی و اعتباری اختلاف است.

زکریای رازی گوید: لذت والم خروج از حال طبیعی هستند.

قطب‌الدین گوید: لذت ادراك و نیل باشد وصول چیزیرا که عندالمدرك کمال چیز باشد از آن روی که کمال آن چیز است.

لذت و الم هریك بر چهار قسم‌اند: و بعبارت دیگر لذت و الم بر حسب قوة مدرکه منقسم میشوند به عقلی، وهمی، حسی، خیالی

حسی مانند تکیف عضو لامس بکیفیت ملموسه، شمیه و ذائقه بحلاوت و غیره و خیالی، مانند تخیل لذات حاصله یا مرجوة الحصول در اثر پیروزی در انتقام و غیره.

و وهمی توهمات نافعه و آرزوهای شیرین.

و عقلی عبارت از مدرکات و اموری است که برای جوهر عقلی لذت‌آور است که کمال او باشد و رسیدن به کمال عقلی خود.

در مقابل آن آلام حسی، وهمی، خیالی، عقلی است.

اخوان الصفا گویند: لذت والم دو نوعند یکی جسمانی و دیگری روحانی، لذت روحانی راحتی است که نفوس بیابند در موقع زوال آلام و آلام روحانی احساس رنجی است که در اثر خروج مزاج از حال طبیعی درك میکنند

(رسائل فلسفیه زکریای رازی ص ٣٦، ١٤٨ ـ اخوان ج ٣ ص ٦٨ ـ اسفار ج ٢ ص ٣٨، ٤٣).

خواجه طوسی گوید: لذت بر دوقسم است یکی لذت فعلی و دیگری لذت انفعالی لذت فعلی بحسب نظر اول از روی مجاز مانند لذت ذکور در مباشرت و لذت انفعالی، مانند لذت اناث و سریع‌الزوال بود.

(اخلاق ناصری ص ٦١). رجوع بالم شود.

ترکیبات:

لَذَّتِ اِنْفِعالی

لَذَّتِ حِسی

لَذَّتِ خیالی

لَذَّتِ عَقْلی

لَذَّتِ فِعلی

لَذَّتِ وَهْمی

(اصطلاحات فلسفی) رجوع بلـذت شود.

شهاب‌الدین گوید: و لذت نبود مگر شعور بکمال حاصل از آن جهت که کمال است و برای او حاصل است و بنابراین آن کس که از حصول کمال غافل است لذت نبرد و هر لذتی برای لذت برنـده باندازهٔ کمال حاصل برای او و ادراك او است نسبت به کمال خود.

و کاملتر و زیباتر از نورالانوار نبود و ظاهرتر از وهم بذات خود وهم به غیر خود نبود و پس لذت‌آورتر از او هم برای خود و هم برای غیر خود نبود، او تنها عاشق ذات خود بود و معشوق خود و غیر خود بـود و در سنخ نـور ناقص عشقی بود بنور عالی و در سنخ نور عالی قهری بود نسبت بنور سافل و چون ظهور نورالانوار امری زائد بر ذاتش نبود لذت و عشق او نیز امری زائد بر ذاتش نبود و همانطور که نوریت او با نوریت انوار دیگر مقایسه نشود لذت و عشق او بذاتش

و برای ذاتش یا لذت و عشق غیرش مقایسه نشود.

(رجوع شود به شرح حکمةالاشراق ص ۳٤۰)

اَلَّذی - (اصطلاح ادبی) الذی و اللذان والذین از اسماء موصوله‌اند رجوع به موصولات و اسماء موصوله شود.

لُزوم - (اصطلاح فلسفی) عبارت از نحوه وجود دو امر است که تصور وجود هریك بدون تصور وجود دیگری امکان نداشته باشد و قضیه لزومیه قضیه‌ایست که میان مقدم و تالی و شرط و مشروط آن لزوم و التزام عقلی باشد در مقابل قضیه اتفاقیه

(از مصباح الانس ص ۲٦) .

لُزومِ مالایَلْزِم - (اصطلاح ادبی) یکی از محسنات لفظی بدیعی است که التزام هم نامند و تضمین هم گویند رجوع شود به

(مطول ص ۳۸۵) .

لُزومِ عَقْدِ رَهْن - (اصطلاح فقهی) در کلیات حقوقی آمده است:

عقد رهن از طرف راهن لازم است و از طرف مرتهن جائز.

بنابراین مرتهن میتواند عقد رهن را فسخ کند اگرچه راهن رضایت نداشته باشد ولکن راهن حق فسخ را بدون رضایت مرتهن ندارد.

و مقتضای فسخ این است که اگر عین مرهونه نزد مرتهن باشد آنرا براهن برگرداند و خودداری از رد آن یا مطالبه غیر جائز و موجب ضمان است

(کلیات حقوقی ص ۱٤۷)

لِسان - (اصطلاح ذوقی) لسان یعنی زبان و در اصطلاح بیان از علم حقایق است.

و لسان دل، حقایق را بدون واسطه میرساند و لسان علم بواسطه.

و لسان صدق عبارت از ثناء جمیل باشد بر زبان خلق.

لِسانُ الحَق - (اصطلاح عرفانی) لسان حق انسان کامل را گویند که‌متحقق بود بمظهر اسم متکلم

(لمع ص ۳٦۷، ۳۵، ۳۵۳) .

شاعر گوید:

هر که باشد لسان حق جویا
بکلام خدا بود گویا

لَسْعَةُ العَقْرَب - (اصطلاح نجومی) از ستارگان واقع در صورت عقرب بود.

لَطائِف سَبْعه - این اصطلاح عرفانی است که در فلسفه اسلامی نیز دیده میشود و آنها عبارتند از بدن، نفس، قلب، روح، سر خفی، و اخفی

(مبدأ و معاد صدرا ص ۱۷۱).

لَطافَت - (اصطلاح عرفانی) از کیفیات محسوسه ملموسه لطافت و کثافت و لزوجت و غیره است

(اسفار ج۲ ص ۲۵ مباحث مشرقیه ص ۲۸۲).

لَطْخَه - (نجومی) یکی از ستارگان صورت سرطان بود که شبیه به پارهٔ از ابر است که در اطراف آن چهار ستاره واقع است.

(از صورالکواکب ص ۱۷۱)
(لطخه بفتح لام و خاء)

لُطف - (اصطلاح کلامی و عرفانی)

و فعلی باشد که بندگان را با اطاعت وا دارد و از معاصی دور گرداند نه بسر حدالجاء و اضطرار مانند بعث انبیاء که لطف حق است رجوع به قاعده لطف‌شود.
(از کشاف ص ۱۲۹۹)
نزد عرفا آنچه بنده را بطاعت حق نزدیك کند و از معاصی دور کند لطف گویند
(کشاف ص ۱۳۵۸).
و پرورش دادن عاشق راگویندبطریق مشاهدت و مراقبت.
ار تو پنداری ترالطف خدائی نیست‌هست
بر سر خوبان عالم پادشاهی نیست هست
ور چنین دانی که‌جان نیك‌مردانرا به‌عشق
با جمال خاك پایت آشنائی نیست هست
شاه نعمت‌الله گوید:
لطف و قهرش ز روی ذات یکی
آن یکی ذات و آن صفت میدان
خواجه و بنده هر دو دل شادند
کافر از کفر و مؤمن از ایمان
و گفته‌اند مراد از لطف تأیید حق باشد ببقاء سرور و دوام مشاهدت وقرار حال اندر جهت استقامت «والله لطیف بعباده».
سنائی گوید:
لام لطفش چو روی بنماید
دال دولت دوال بر باید
قاف قهرش اگر برون تازد
قاف همچون سیم بگدازد
برخی از ترکیبات: نسیم لطف، لطف صورت، لطف نامتناهی، لطف الهی، لطف عمیم، لطف او، لطف حق، لطف باری، لطف درویش، لطف سابق، لطف له، لطف و قهر.

لَطیفَه ـ (اصطلاح فلسفی) لطیفه در اصطلاح صوفیان عبارت‌از اشارت دقیقی است که مرستم نبود در فهم از وی، و معنی و عبارت گنجایش آنرا نداشته باشد و لطیفهٔ انسان نزد حکما نفس ناطقه را گویند و درویشان دل را گویند و در حقیقت روح است
(کشاف ص۱۱، ۱٤).
شاه نعمت‌الله گوید: لطیفه بر دو معنی اطلاق میشود، یکی حقیقت انسان را که لطیفهٔ ربانی است میگویند.
شاعر گوید:
این لطیفه روح انسانی بود
فیضی از الطاف ربانی بود
و دیگر بمعنی امر لطیف و دقیق که در ذهن آید و در فهم واضح و لایح بود و عبارت‌از آن قاصر، زیرا که از علوم احوال و اذواق است
(اصطلاحات شاه نعمت‌الله ص ٦٥ ـ لمع ص ۳۷۵).
شاعر گوید:
ذوقی که مرا هست ز وصلش حاصل
دل داند و من من دانم و دل
و بالجمله هر معنی خاصی که بلفظ نیاید لطیفه گویند و لطیفهٔ انسان نفس ناطقه است که دل هم گویند و وجه اول آنرا صدر و وجه دوم را فؤاد هم گویند
(دستور العلماء ج۳ ص ۱۷۱).

لَعل ـ (اصطلاح عرفانی) عبارت‌از دل درویشانست
(ریاض‌العارفین ص ٤۱).
فروغی گوید:

گاه از لعل تو میگوید و گاه از لب جام
ساقی بیخبران طرفه خبرها دارد

لِعان ـ (اصطلاح فقهی)

و در لغت مباهله مطلقه است یا فعال است از لعن یا طرد و ابعاد از خیر است و یا اسم است آنرا ودرشرع‌مباهله ایست بین زن و شوی در ازاله حد یا نفی ولد باالفاظ مخصوص درنزد حاکم و آنرا دو سبب باشد یکی رمی یعنی نسبت بزنا بزنی عفیفهٔ مدخولهٔ بها قبلا یا دبراً و شاهدی هم نداشته باشد وباید نسبت او از روی مشاهده یا لمس باشد مانند میل در سورمه‌دان «والذین یرمون ازواجهم ولم یکن لهم شهداء الاانفسهم فشهادة احدهم اربع شهادات بالله انه لمن الصادقین و الخامسة ان لعنة الله علیه ان کان من الکاذبین» سبب‌دوم انکار ولد فراش است با شرائط سابقه و حال آنکه ممکن باشد که بچه آن شوی باشد که از موقع وطی تا حمل لااقل شش ماه باشد پس از اجراء لعان بچه نفی میشود لعان کننده را ملاعن گویند و باید عاقل و بالغ.. باشد و در ملاعنه، شرط سلامت از گنگی و لالی است و باید عقد نکاح آنها دائم باشد چگونگی لعان آنکه زن و شوی نزد حاکم حاضر شوند ابتدا مرد، چهار مرتبه خدا را بشهادت طلبد که راست گوید در این نسبت و چهار مرتبه لعن کند بر خود اگر دروغ گوید و بعد زن چهار مرتبه خدا را بشهادت طلبد که شوی او دروغ گوید و بعد بگوید غضب خدا بر من اگر این مرد راست بگوید این مراسم را باید ایستاده انجام‌دهند وعده‌ای در این مراسم حاضر باشند پس از انجام عمل ملاعنه، حرام مؤبد شوند بیکدیگر.

(از شرح لمعه ج۲ ص ۱۴۷ـ ۱۴۸ـ کشاف ۱۳۰۹)

«وله سببان احد هما وهی الزوجة المحصنة المدخول بها بالزنا قبلا او دبراً مع دعوی المشاهدة و قیل و یشترط عدم البینة و.. فلور می‌المشهورة بالزنا فلاحد و لالعان و لایجوز القذف الامع المعاینة للزنا کالمیل فی المکحلة لابالشیاع او غلبة الظن بالفعل.. انکار من ولد علی فراشه بالشرائط السابقة ان سکت حال الولاد مالم بسبق الاعتراف منه به صریحاً او فحوی مثل ان یقال له بارك الله لك فی هذا لولد فیؤمن.. ولو قذفها بالزنا و نفی الولد و اقام بینة سقط الحد و لم ینتف عنه الولد الاباللعن.. و یصح لعان الاخرس بالاشارة المعقولة ان امکن معرفة اللعان و یجب نفی الولد المولود علی فراشه اذا عرف اختلال شروط الالحاق و یحرم بدونه و ان‌ظن انتفائه عنه اوخالفت صفاته صفاته و یعتبر فی الملاعنةالکمال و السلامة من الصم و الخرس و الدوام الا ان یکون اللعان لنفی الحد و یجب نفی الحدو فی اشتراط الدخول قولان و یثبت اللعان بین الحر و زوجته المملوکه لنفی الولد اونفی التحریر ولایلحق‌ولدالمنکوحة بمالکها الا بالاقرار به‌ولو اعترف‌بوطیها ولو نفاه انتفی بغیر لعان..»

(از شرح لمعه ج۲ ص ۱۵۰ ـ۱۵۴)

در معتقد الاما میه آمده است:

لعان صحیح نباشد الا وقتی که زن و شوهر هر دو مکلف باشند، و نکاح دوام

باشد، و زن مدخول بها بود، و کر و گنگ نباشد، و ویرا گوید که من دیدم ترا که زنا میکردی. و اگر ویرا گوید: «یازانیه» میان ایشان لعان نباشد، یا حمل ویرا انکار کند، یا فرزند وی را گوید که از من نیست، و بر آنچه قذف کرده باشد ویرا و دشنام داده چهار گواه اقامت نتواند کرد، و زن منکر وی باشد.

و دلیل بر وجوب این شرائط درصحت لعان آنستکه هیچ خلافی نیست در صحت لعان با این. پس اگر کسی با وجودبعضی ازین، دعوی صحت لعان کند، دلیل برو بود.

و صفت لعان آنست که حاکم بنشیند پشت بر قبله کرده، و مرد و زن را در پیش خود بدارد، زن را از جانب دست راست. مرد روی بقبله آورده، آنگه مرد را گوید که بگوی: «اشهد بالله انی فیما ذکرت عن هذه المراة من الفجور لمن الصادقین»، یعنی سوگند میخورم بخدای که من در آنچه که از این زن یاد کردم از جملهٔ صادق‌ام.

چون بگوید، بفرماید تا چهار بار گوید تمام. بعد از آن ویرا گوید: «اتق الله»، از خدای بترس، و بدانکه لعنت خدای سخت است، و عذاب او دردناک. اگر ترا بدین که گفتی غیرت حمل میکند، بازگرد، و توبه کن! که عقاب‌دنیا آسان‌تر است از عقاب آخرت.

اگر از آنچه گفته است باز گردد، و توبه کند، ویرا حد مفتری بزنند، و آن هشتاد تازیانه است، چنانکه گفته آید انشاءالله.

و اگر هم بر آن باشد، ویرا گوید: بگوی: «ان لعنة الله علی ان کنت من الکاذبین»، یعنی: لعنت خدای بر من باد اگر من از دروغگویان باشم. چون بگوید، حاکم روی بزن آرد، و بگویدچه میگوئی؟ اگر اعتراف آرد، سنگسارش کنند. واگر انکار کند، گوید: ویرا بگو: «اشهد بالله انه فی [ما] رمانی لمن الکاذبین»، یعنی: سوگند میخورم که وی در آنچه مرا دشنام داده است از جملهٔ دروغ‌گویانست. چون بگوید: بفرماید تا تمامی چهار بار بگوید. آنگه بعد از چهار بار ویرا وعظ گوید، و پند دهد. اگر اصرار کند، ویرا گوید: بگوی: «ان غضب‌الله علی ان کان من‌الصادقین»، یعنی: خشم خدای بر من باد اگر وی از راست‌گویان است. چون بگوید: میان ایشان تفرقت کند، و این زن ویرا هرگز حلال نباشد.

و لفظ شهادت و ترتیب و عدد چنانکه گفته شد واجب است درو، برای آنکه موافق قرآنست، و آنچه غیر ازینست مخالف است قرآنرا، پس واجب باشد که با او فرقت حاصل کند.

معتقد الامامیه ۴۵۸، ۴۶۰

در کلیات حقوقی آمده است:

لعان لغة مصدر باب مفاعله است از لعن بمعنی طرد و دور کردن از خیر و جمع لعن نیز لعان است.

و شرعاً مباهله و نفرینی است که‌بین زوجین بمنظور رفع حد یا نفی ولد بعمل میاید

سبب لعان دو چیز است: ۱ـ آنکه زوج بزوجهٔ محصنهٔ خود که‌با او هم‌بستر

شده باشد نسبت زنا دهد.

و مراد از محصنه عفیفه است، پس نسبت زنا بزنی که باین عمل مشهور باشد موجب لعان نخواهد بود.

۲ـ انکار ولدی است که در فراش او متولد شده و شرائط لحوق در او جمع

سکوت در حال ولادت‌مانع از نفی‌ولد نیست بشرط اینکه قبلا بفرزندی او اعتراف نکرده باشد.

در قذف سماع یعنی شنیدن از دیگری کافی نبوده ولو از روی شیاع یا ظن باشد. بلکه جواز آن مشروط است بمعاینه باینکه شخص خود آنرا مشاهده کرده باشد.

از شرایط ملاعنه

دوام زوجیت. پس ملاعنه در متعه جاری نیست.

۲ـ دخول. پس در تحقق آن خلوت کافی نبوده اگرچه از انظار مستور بوده و پرده افتاده باشد.

۳ـ سلامتی از کری و لالی. پس قذف وقتی موجب لعان است که زنیکه شوهرش نسبت زنا باو داده کر و لال (**صَمّاء و خَرْساء**) نباشد والا آنزن بدون لعان بر مرد حرام خواهد بود.

کیفیت لعان این است که زوج چهار مرتبه بگوید **اشهدبالله انی لمن‌الصادقین فیما قذفته علی هذه‌المراة** یعنی شهادت میدهم بخدا که در آنچه باین زن نسبت داده‌ام بطور تحقیق از راستگویانم. سپس حاکم زنرا اندرز و نصیحت خواهد داد. پس اگر زن اعتراف بجرم خود نمود او را رجم خواهد کرد والا نوبت شهادت باو رسیده و چهار مرتبه میگوید **ان غضب‌الله علیها ان کان من الصادقین** غضب و خشم خدا بطور تحقیق بر اویعنی بر زن باداگر مرد از راستگویان باشد.

و تلفظ باین کلمات چه در مرد و چه در زن باید در حال قیام و درمحضر حاکم شرع باشد.

و درصورت عذر ازتلفظ بعربی حاکم بترجمه آن اکتفاء خواهد نمود.

بهر حال حضور شاهد لازم نیست اگر چه مستحب است که لعان در حضور چهار شاهد صورت گیرد.

(کلیات حقوقی ص ۳۱۴، ۳۱۶)

لَعَلَّ ـ بفتح لام اول و تشدید لام ثانی از حروف مشبهة بالفعل است و نصب باسم دهد و رفع به خبر مانند «لعل زیداً قائم» و گاه بهر دو نصب دهد مانند «لعل اباك منطلقاً» و آنرا چند معنی‌است ۱ توقع که ترجی محبوب و اشفاق از مکروه است ۲ تعلیل مانند «فقولاله‌قولاً لیناً لعله یتذکرا ویخی ۳ استفهامیه مانند «لاندری لعل‌الله یحدث بعد ذالك امراً»

(از مغنی ص ۱۴۹).

لَعْن ـ (اصطلاح فقهی) لعن دعاء علیه بود به بعد و دوری از رحمت حق

لُغَز ـ (اصطلاح ادبی) نزد بلغاء کلامی است موزون که دلالت بر ذات شئی کند بواسطهٔ ذکر خواص ولوازم آن.

و بالجمله لغز و معما آن بود که‌معنی از معانی در کسوت عبارتی مشکل مشابه بطریق سئوال بپرسند

(رجوع شود به المعجم ص ۳۱۶).

لغز آنست که از چیزی سئوال کنند

بدادن نشانیهای آن چیز و مثال آن در اشعار عربی و فارسی بسیار است:
چیست آن‌مار که برسینهٔ خصمش گذراست
که و با پیکر و آهن دم وفولاد سر است
(از بدیع ص ۱۱۲)
رجوع به الغاز شود.

لَغْو ـ (اصطلاح اخلاقی) آنچه انسان را از حق باز دارد و اعمال و کردار نیك او را سلب کند لغو گویند.
(کشاف ص ۱۳۱۰).
مأخوذ از قرآن است که فرمود: الذین هم عن اللغومعرضون.
و اذامر و اباللغو مروا کراماً

لَفْظ ـ (اصطلاح ادبی و منطقی) در بحث الفاظ منطق گویند:
لفظ عبارت از کلمه و صوتی است که دلالت بر معنی کند و آن بردوقسم است: مفرد و مرکب. مرکب آن بود که جزوی ازو بر جزوی از معنی او دلالت کند مانند هذا الانسان که دال است بر این مردم و لفظ مفرد آن بود که جزوی از او بر جزوی از معنی او دلالت‌نکندمانند انسان‌که‌برمردم دال‌است چه‌جزوی از این لفظ بر جزوی از معنی دال نیست که در قسم اول به این مردم که لفظ هذا هم‌دال بر جزء است که این باشد و در قسم دوم لفظ انسان بر تمام معنی دلالت کند که انسان باشد
(از اساس‌الاقتباس ص ١٤).

لَفْظی ـ (اصطلاح ادبی) در مقابل عقلی و معنوی است.

لَفّ و نَشْر ـ یکی از محسنات معنویه است و آن باشد که دو یا چند چیز آورده شود بطور تفصیل یا اجمال و بعد ذکر هر یك از اموری است که مربوط بآن امور متعدد باشد بدون معلوم کردن‌مرجع و آنکه کدام یك از این اوصاف وحالات و امور مربوط به کدام از آنها است و بر سامع است که خود هر امری بآنچه مربوط است رد کند مانند «و من رحمته جعل لکم اللیل و النهار لتسکنوا فیه لتبتغوا فضله» که در ابتداء شب و روز را به تفصیل ذکر کرد و سپس ذکر کرد آنچه مربوط به شب است که سکون در آن باشد و آنچه برای روز است از طلب روزی و اشیائیکه ابتدأ بطور تفصیل ذکر شده‌اند لف گویند و اشیاء دوم را نشر گویند ولف و نشر یا مرتب‌اند یا غیرمرتب، مرتب آنست که بهمان ترتیب له لف شده است نشر شودو در نامرتب بعکس، در مرتب لفظ اول بمعنی اول و دوم بمعنی دوم و در نا مرتب، معکوس، لفظ اول بمعنی دوم و دوم بمعنی اول باشد.
(از کشاف ص ۱۳۰۱ مطول ۲۵۷ نفائس ص ٤٢)

مثال فارسی:
بروز نبرد آن یل ارجمند
بشمشیر وخنجر بگرز و کمند
برید و درید و شکست وببست
یلان را سر وسینه و پا ودست
•
فروشد بماهی و بر شد بماه
بن نیزهٔ و قبه و بارگاه

لَفیف ـ (اصطلاح ادبی) کلمه که دو حرف علّه داشته باشد لفیف گویند

مانند «وقی» اگر هر دو حرف علـه پهلوی هم باشند لفیف مقرون استماتند «طوی» و اگر نه مفروق است رجوع به معتل و حرف عله شود.

لِقاء ـ (اصطلاح عـرفانـی) ـنزد صوفیه عبـارت از ظهـور معشوق است چنانکه عاشق را یقین شود که اوست بـه صورت آدم ظهور کرده

(از کشاف ص ۱۳۱۱).

اگر نقش رخت ظاهر نبودی‌در همه‌اشیاء مغان هرگز نکردندی پرستش‌لات وعزی‌را

«من احب لقاءالله احبه‌الله و مـن من کره لقاءالله کره لقائهٔ کره لقائهٔ

(از عده ج۸ ص ۵۵).

«من کان یر جو لقاالله فان اجل‌الله لات»

دوست بهاء جانست، گر بصد هزار جان یابی ارزانست، پیروزتر از آن‌بنده کیست؟ که دوست او را عیانست؟

طمع دیدار دوست، صفت مردانست. باش تا فردا بنده بر مائدهٔ نشیند،شراب وصل نوش کند، طوبی، و زلفی وحسنی بیند، بسماع و شراب و دیـدار رسد «وجوه یومئذ ناضره الی ربها ناظره».

رویهای مؤمنان و مخلصان، رویهای صدیقان و شهیدان چون ماه درخشان، چون آفتاب رخشان، چون بنفشهٔ بوستان، چون یاسمین ریحانی، چون‌شقایق‌نعمانی، چون برق‌لامع، چون خورشید طالع، چون خلد جامع، این رویها به که‌نگرند؟«الی ربها ناظره»

بخداوند خویش، بپروردگار خویش. صفت آن روز چیست؟ روزقرب‌و وصال، روز بر و افضال، روز عطا و نوال، روز نظر ذوالجلال، مشتاقان در آرزوی ایـن مقام تن وقف کردند، عاشقان از بهر این منزل، حلقه در گوش کردند عارفان را در دیدار مه دیده است.

(از عده ج۷ ص ۳۷۷ ـ کشاف ص ۱۱۳۱)

شاعر گوید:

اگر نقش رخت ظاهر نبودی درهمه اشیا مغان هرگز نکردندی پرستش لات و عزارا

لقب ـ (اصطلاح ادبی) لقب عبارت از اسمی است که مشعر بمدح یا ذم باشد بخلاف کنیه کـه الفاظ غالباً منقول از اسامی غیر انسانند

(از سیوطی ص ۲۹) رجوع به کنیه شود.

لُقَطَه ـ بضم لام و فتح طاء اصطلاح فقهی است و لقطه در لغت اخذ باشد و در شرع مال مطروح و بلاصاحب باشد که مالکش شناخته نشده باشد اعم از حیوان پول و متاع دیگر

و همین‌طور انسانی که رها شده‌باشد و کفیلی برای قوت و روزی خود نداشته باشد و خود نتواند برای روزی خـود کوشش کند و از موذیات دفاع کنـد لقطه محسوب میشود پس کودک را توان بعنوان لقطه برداشت بشرط آنکه پدر او شناخته نشود و همین طور وصی و ولی و یا کسی که قبلا او را بعنوان لقطـه برداشته و حفاظت کرده باشد اگر لقیط مملوك باشد حفاظت کـرده و بمالکش برمیگردانند و اگر لقیط انسان باشد واز

دارالحرب برداشته باشد برده میشود و اگر از کشورهای اسلامی باشد محکوم باسلام است و در حیوان ضاله گویند، که مثلا حیوانی در بیابان رهـــا شده ودور از آبادی بدید و یقین کرد که آنرا صاحبش رها کرده است بواسطه آنکه قبلا مریض بوده است و یا از جهات دیگر رهایش کرده است میتوان بقصد تملك آنرا گرفت یا در بیابان بـــی آب و علف حیـــوان را سرگردان دید و علم پیدا کرد که صاحبش آنرا رها کرده است.

و یا گوسفندی را در بیابان بدید و در معرض درنده بود باید بگیرد و تملك کند اگر مالکی ندارد. و چیزهای دیگر را نتوان تملك کرد و باید در مدت یك سال اعلام کند شاید صاحبش را بیابد و بعد از یکسال تصدق دهد البته اگر زیاده بر یك درهم باشد و تواند که به عنوان امانت حفظ کند و در موردی که اشیائی در بیابان خراب یا از مدفونات زیر زمینی بیابد بدون اعلام تملك میکند در این مساله بحث زیاد است

(از شرح لمعه ج ۲ ص ۱۹۷ ـ کشاف ص ۱۲۹۶).

در معتقدالامامیه آمده است:

هر که اشتری گمشده یابد، روا نبود ویرا گرفتن، زیرا که از رسول ص سئوال کردند، فرمود: مالك ولها، خفها حذاؤها، و کرشها سقاؤها، یعنی: ترا با وی چه کارست؟ مولي وی نعلین اوست، و درهٔ او مشك آب اوست.

و مکروه بود بر گرفتن هرچه غیر این است. و چون برگیرد، و قیمت او کم از درمی باشد؛ ضامن نباشد، و تعریف آن بر وی واجب نباشد. و همچنین هر چه از فساد وی ترسند، بسبب تعـــریف کردن چون طعام و غیر آن.

و هر چه غیر این بود، بر وی بود تعریف‌کردن مدت یکسال تمام دربازارها، و بردر مسجدها. و چون یکسال تعریف کرده‌باشد؛ مخیر باشد میان‌آنکه نگاهدارد، یا بصدقه بدهد آنرا؛ و ضامن باشد اگر خداوندش بآن راضي نشود؛ و میان آنکه مالك شود، و درو تصرف کند، و برو بود ضمان آن، مگر در حرم یافته باشد، که آنگه ویرا روا نباشد که آنرا بملك گیرد.

و لازم بود ویرا ضمان آن اگربصدقه دهد، زیرا که از رسول ص سئوال‌کردند از لقطه، فرمود: «اعرف عفاصها ووکائها ثم عرفها سنة! فان جاء صاحبها، فاته، و الا فاستمتع بهاه». یعني: بند او را و سر بند او را بشناس، آنگـــه یکسالش تعریف کن! اگر خداوندش آمد بوی ده، و اگر نیامد از آن تمتع گیر!

و حکم بلقطهٔ کسي که ویرا حجرکرده باشند، تعلق بولی وی دارد، و از آن‌بنده بخواجهٔ وی.

و اگر کودکی را یابد آزاد بود. وچون تبرعا بر آن برگرفته باشد، نفقه کند، با وی رجوع نتواند کردن چون بالغ شود و توانگر گردد.

و اگر بضرورت بر وی نفقه کرد، و کس را نیافت که ویرا یاری کند، روا بود که با وی رجوع کند.

(معتقدالامامیه ص ۴۰۱، ۴۰۲)

لَقّی ـ در اصطلاح حدیث گرفتن حدیث است از مشایخ
(از کشاف ۱۳۱۱).

لَقیط ـ (اصطلاح فقهی) طفل سر راهی، رجوع به لقطه شود

لَم و لَمّا ـ از حروف جازمهٔ فعل مضارع است و نفی ماضی میکند مانند لم یکن «لما» مقترن باداة شرط نشود و «ان لم» یفعل گفته میشود و منفی لما مستمر است تا حال بر خلاف لم و منفی لما متوقع است ثبوت آن بخلاف منفی لم مانند «بل لما یذوقوا العذاب» که وقوع آنها متوقع است «ولما یدخل الایمان فی قلوبهم»

معنای دیگر لما در ماضی آید و دو جمله را اقتضا کند که جمله دوم موجود شود در موقع وجود جمله اول مانند «لما جائنی اکرمته» بدین جهت گویند حرف وجود است برای وجود و گفته شده‌است که این نوع لما ظرف است و بمعنی حین است و مانند «فلما نجتکم الی‌البراعرضتم» و «فلما ذهب عن ابراهیم الروع وجائته یجادلنا» معنی دیگر لما حرف استثناء است و داخل بر جملهٔ اسمیه شود مانند «ان کل نفس لما علیها حافظ»
(از مغنی ص ۱٤٦)

لِمَ ـ (اصطلاح فلسفی) کلمهٔ «لم» از نظر لغوی یعنی برای چه و طلب سئوال از علت و سبب حکم بواسطهٔ «لم» یعنی حکم و واسطهٔ در آن خواسته میشود و آن بر دو قسم است یکی واسطهٔ در ثبوت و دیگری واسطهٔ در اثبات، قسم اول مانند «لم کان العالم حادثاً» و قسم دوم مانند: «لم کان المغناطیس یجذب الحدید» که در سئوال اول علت حدوث عالم خواسته میشود از نظر واسطهٔ در ثبوت حکم و از سئوال دوم علت ذاتیات و خواص وآثار آن خواسته میشود و بالجمله در سئوال اول اصل حکم و در سئوال دوم علت آثار حکم خواسته میشود.
(شرح منظومهٔ لآلی ص ۳۱ ـ اسفار ج ۲ ص ۷۰ ـ شفا ج ۱ ص ۳۳).

لَمس ـ (اصطلاح فلسفی) لمس قوه‌ایست پراکنده در پوست بدن، این قوت ساری در تمام اجزاء و پوست بدن حیوانست که بواسطهٔ آن قوت انواع حالات و کیفیات ملموسه مانند حرارت، برودت زبری، نرمی، خفت، ثقل و غیره ادراک میشود.

محققان فلاسفه گفته‌اند: قوت لامسه خود منحل بـه چهار قـوت میشود کـه عبارت‌اند از: ۱ـ قوت حاکم و ممیز در تضاد بین حرارت و برودت ۲ـ قوت حاکم در تضا بین رطب و یابس ۳ـ حاکم در تضاد بین سخت و نرم. ٤ـ حاکم درتضاد بین خشن و املس.

اهمیت این قوت در زندگی حیوانی از سایر قوی زیادتر است.
(از شفا ج ۱ ص ۲۹۹ ـ اسفار ج ۲ ص ۱۰۱ ـ ج ٤ ص ۱۲، ۳۹).

لَمّه ـ (اصطلاح عرفانی) و عبارت از القای ملك است و الهام و لمه ملك در طرف اعلای صورت است که جهت توجه بعلت است رجوع بفرهنگ مصطلحات عرفا شود.

لن ـ (اصطلاح ادبی) کلمهٔ لن در

زبان عرب حرف نفی و استقبال است و معنی آن نفی ابد است مانند «لن ترانی یا موسی» برخی گویند معنی آن نفی مطلق است نه تأبید بدلیل «فلن‌اکن‌الیوم انسیا» که مخصوص آن روز است و بدلیل آنکه لفظ ابد ذکر شده است در «فلن یتمنونه ابداً

(از مغنی ص ۱٤۸).

لَو ـ (اصطلاح ادبی) کلمه لو در زبان و قواعد عرب در اصل برای شرط است که عقد سببیت و مسببیت بین دو جمله باشد وشرطیت آن‌مقید بزمان ماضی است و معنی امتناع دارد مانند «و لَواِنَّما اسعی لأدنیٰ مَعْیَة کَفانی، ولم اطلب قلیل من‌المال» و مانند «ولو شِئنا لَآتَینا کُلَّ نَفْسٍ هَدیها ولکن حَقَّ القَولُ مِنّی لَامَلَانَّ جَهنَّم ولورُدُّ والعادوالمانُهوا عنه» و اگر در مضارع آید آنرا جزم ندهد مانند «لو یَقومُ زیدٌ فَعمرٌ و مُنطلِقٌ» گاه معنای مصدریت رساند بمنزلهٔ «اَن» و نصب ندهد و اکثر بعد از «ود ـ یود» واقع شود مانند «ما علمت من سوء تود لَواَن بَیْنَهما و بَینَه امداً بعیداً» و گاه بمعنی تمنی است مانند «لو یأتِینی‌فَتُحد لنی» و گاه برای عرض است مانند «لو تَنزِل عِندَنا فَتُصیبُ خَیراً منا» و بعد از لو «ان» زائده واقع شود مانند «لوانهم صبروا» جواب لویا مضارع منفی بلم است مانند «لولم یخففالله لم یعتمه» یا ماضی مثبت و یا منفی مانند «لو نشاء لجعلناه حطاما»

(مغنی ص ۱٤۰)

لَوایح ـ (اصطلاح عرفانی) و لوایح و طوالع و لوامع الفاظی است که کنایت از اختلاف أحوال ارباب سلوك ومقامات آنهاست و متقارب المعنی‌اند و میان‌آنها فرق زیادی نیست و از صفات اصحاب بدایات است که بطرف ترقی میروند و هنوز ضیاء آفتاب معارف برای آنان دائم نشده است ولکن خدای متعال روزی دل آنها را بانوار حقایق منور بنور دائم گرداند. ولوامع آشکارتر است از لوائح و زوال آن مانند زوال لوائح نیست.

و گفته شده است که لوائح اثبات مراد است با شتاب، در نفی آن و اسرار ظاهری است. که حالی بحالی ظاهر میشود

(رسالهٔ قشریه ص ٤۰ ـ لمع ص ۳۳۵).

لوازِمِ لَفْظی ـ (اصطلاح ادبی) لوازم لفظی نزد اهل ادب آن باشد که الفاظ خاص غیر مشترك را بمجرد قصد صنعت آورند مانند: سر مگردان که خاك پای توام که باید رو مگردان باشد اما چون خاك پای آمده است سرمگردان از لوازم است.

لَوازِمِ مَعْنوی ـ (اصطلاح ادبی) نزد اهل ادب آنست‌که ایراد الفاظ لوازم‌برای صحت معنی بود نه مجرد قصد صنعت مانند فرقدان گردست یابد سر نهد در زیر پا ـ این سخن‌داند کسی کش فرقدان آورده است. که سر و پا از لوازم‌اند.

لَواط ـ (اصطلاح فقهی) عبارت از وطی در دبر مذکر و اشتقاق آن از قوم لوط است و حد شرعی آن قتل با شمشیر و احراق با آتش و رجم با سنگ و

انداختن از دیوار است و این عمل در شرع بسیار مورد مذمت قرار گرفته است (از شرح لمعه ج ۲ ص ۲۹۵).

در معتقدالامامیه آمده است:

لواط آن بود که نرینه با نرینه بی سامانی کند. آن دوگونه باشد: ایقاب و تفخید،

ایقاب آن بود که سر ذکر در دبر پنهان شود.

و تفخید آن بود که در میان دو ران بود.

در اول چون ثابت شود ثبوتی شرعی، فاعل را و مفعول را بباید کشتن.

و در دوم هر یکی را از ایشان صد تازیانه بباید زدن، بشرط آنکه هر دو عاقل و بالغ باشند، و باختیار خود کنند.

و درین فرقی نیست میان آزاد و بندهٔ و مسلمان و ذمی، و محصن و غیر محصن.

و امام مخیر است اگر خواهد بشمشیر کشد، و اگر خواهد سنگسار کند، واگر خواهد از بالا بیندازد، و اگر خواهد بآتش بسوزاند، و اگر خواهد دیواری بر وی افکند.

دلیل این اجماع طائفه است، و آنکه عکرمه از عبدالله عباس روایت کرده از قول پیغمبر ص که وی فرمود: «من وجد تموه علی عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول به»، یعنی: هر که بر عمل قوم لوط یابید، فاعل را و مفعول را هر دو بکشید.

اما سحق آن فجور زنی بود با زنی. و چون این ثابت شود؛ هر یکی را صد تازیانه بباید زدن بشرط بلوغ، و کمال عقل، و اختیار.

و روایت است که با وجود احصان رجم لازم باشد. و چون سه بار حد زده باشند بار چهارم بباید کشتن.

(معتدالامامیه ص ۴۹۷، ۴۹۸)

لَوامِع ـ (اصطلاح عرفانی) لوامع در اصطلاح صوفیان عبارت از انوار ساطعه است که لامع میشود باهل بدایات از ارباب نفوس طاهره و منعکس میشود از خیال بحس مشترك و بواسطهٔ حواس ظاهره مشاهده میشود و آن مأخوذ از لوامع البرق است. و بالجمله اظهار نور است بر دل بابقای فوائد آن و انوار ساطعه است که برای اهل بدایات لمعان پیدا میکند (لمع ص ۱۳۶).

لَوح ـ (اصطلاح عرفانی) لـوح در لغت بمعنی صحیفه‌ایست که قابل ترسیم صور و کتابت در آن باشد و صحیفهٔ نفس را لوح گویند که محل ارتسام صور اشیاء است و نفوس سماوی را نیز لوح گویند که محل ارتسام تمام صورت کلیهٔ موجودات عالم سفلی است.

میر سید شریف گوید: الواح بر سه قسم‌اند یکی لوح قضاء سابق برمجردات و آن لوح عقل است و دیگر لوح قدریعنی لوح نفس ناطقهٔ کلیه که مرتبت تفصیل لوح اول یعنی لوح قضا است این لوح را لوح محفوظ گویند وسه دیگر لوح‌نفوس جزویهٔ‌سماویه‌که‌محل‌انتقاش‌کلیهٔ موجوداتی است‌که‌دراین‌عالم‌هست با اشکال‌وهیات و مقادیر آنها این لوح را سماء دنیا هم نامیده‌اند و آن مانند خیال عالم است

چنانکه لوح قضا بمثابهٔ روح عالم است و لوح قدر بمثابهٔ قلب عالم است
(از تعریفات ص ۱۳۰).
ناصر خسرو گوید: نفس را منزلت لوح است و عقل را منزلت قلم که قلم بر لوح مطلع باشد چنانکه عقل بر نفس.
(از جامع‌الحکمتین ص ۲۳۱).

لَوحِ اَعْظَم ـ (اصطلاح عرفانی) از عقل اول تعبیر بلوح اعظم شده است
(از اسفار ج ۳ ص ۱۰۰).

لَوحِ قضا وقَدَر ـ (اصطلاح عرفانی) لوح قضا و قدر عبارت از عالم عقول طولیه است و عقول عرضیه الواح قدریه‌اند
(از اسفار ج ۳ ص ۶۲، ۹۱).

لَوحِ مَحْفوظ ـ لوح محفوظ عبارت از نفس کلیهٔ فلکیه است زیرا آنچه در جهان ساری و جاری شود مکتوب و ثابت و مرتسم در نفس کیهٔ فلکیه است بالوازم و حرکات و حالات خود.

و همانطوریکه بواسطهٔ قلم در لوح حسی نقوش حسیه مرتسم میشود از عالم عقل صور معلومه و مطبوعه بر وجه کلی در نفوس کلیهٔ فلکیه که قلب عالم‌اند مرتسم میشود و از آن جهت لوح محفوظ گویند که صور فائضه بر آن همواره محفوظ و مصون از تغییر و تبدیل است و مستمر است بر نسق واحد. «فهو عبارة عن‌النفس الکلیة سیما الفلک‌الاقصی اذ کلما جری‌الله فی‌العالم او سیجری مکتوب ثابت فی‌النفوس الفلکی فانها عالمة بلوازمها»
(از اسفار ج ۳ ص ۶۲).

«نفس سما کلیة لوح حفظ ما ای نفس انطبعت فی جرم‌السما فقدر منها لحفظ»
(شرح منظومه ص ۱۷۳ و رجوع شود به اسفار ج ۳ ص ۶۲، ۹۱ ـ شرح منظومه ص ۸۸).

لَوحِ مَحو و إثبات ـ (اصطلاح‌فلسفی) نفوس منطبعه فلکی را لوح محو و اثبات نامند که محل ارتسام صور جزئیه موجودات عالم است با اشکال و هیآت خاص آنها. «ثم یتنقش فی‌النفوس‌المنطبعة الفلکیة صور جزئیه مشخصة باشکالها و هیآتها مقدرة مقارنة لا و قاتها المعینة»
(اسفار ج ۳ ص ۶۲).
«فهذه النفوس هی الواح قدریة فیها المحو والاثبات و عالمها عالم الخیال الکلی»
(اسفار ج ۳ ص ۶۲ رجوع شود به اسفار ج ۲ ص ۱۰۰ ـ ج ۳ ص ۹۰ ـ ۹۱).

لَوحُ‌القَدَرِ الإلهی ـ (اصطلاح‌فلسفی) مراد لوح محفوظ است
(اسفار ج ۳ ص ۹۱).
مولانا گوید:

یار چون با یار خوش بنشسته شد
صد هزاران لوح سر دانسته‌اند
لوح محفوظ است پیشانی یار
راز کونینش نماید آشکار

•

لوح محفوظ است او را پیشوا
ازچه محفوظ است محفوظ ازخطا
نی‌نجوم‌است‌ونه‌رمل استونه‌خواب
وحی حق والله اعلم بالصواب

•
لوح محفوظ از نظرشان دور شد
لوح ایشان ساحر و محسور شد.
سر همان وسر همان هیکل همان
موسئی برسرش فرعونی همان

لَوحِ مَحفوظِ عالَمِ صَغیر – (عرفانی) منظور نطفهٔ انسانی است از آنجهت که هر چیزی که در آدمی ظاهر شود در نطفهٔ وی نوشته بود
(از انسان ص ۲۰۶)

لَوح هَیولی – (اصطلاح فلسفی) مراد از لوح هیولی عالم اجسام است که قابل و محل صور منفصلهٔ مختلفهٔ متعاقبه است
(رجوع شود باسفار ج ۳ ص ۶۲، ۹۱ – رسائل ص ۱۹۵).

لَوزاه – (اصطلاح نجومی)
نام یکی از صور ستارگان بود که آنرا شلیاق و سلحفات نیز نامند وستارهٔ این صورت ده بود اغلب نام نخستین ستارهٔ این صورت را که از قدر اول بود بر اصطرلابات رسم کنند و او نسر واقع بود

(از صور کواکب).

لَولا – (اصطلاح ادبی) کلمهٔ لولا در زبان و قواعد عرب بر چند معنی آمده است ۱– آنکه داخل بر جملهٔ اسمیه و فعلیه شود برای ربط امتناع جمله دوم بوجود جمله اول مانند «لَولازیدٌلاَکرَمْتُه» یعنی اگر زید موجود نبود اکرام میکردم او را
۲– آنکه برای عرض و تحضیض است و مخصوص بمضارع یا آنچه ماول‌بمضارع است میباشد مانند «لَولاتَستَغفِرُوا اللهلولا اخرتنی الی اجل قریب» تحضیض طلب با حث و انزعاج است و عرض طلب با نرمی و ادب است
۳– آنکه‌برای توبیخ است‌که مخصوص بماضی است مانند «لولا جاؤا علیه باربعة شهداء فلولا نصرهم‌الذین اتخذوا من دون‌الله قرباناً الهة»
۴– استفهامیه مانند «لولا اخرتنی الی اجل قریب»
(از مغنی ص ۱۴۴)

لَوما – (اصطلاح ادبی) کلمه لوما بمنزلهٔ لولا است مانند «لو مازید لاکرمته – لوماتاتینا بالملائکة»
۲ (از مغنی ص ۱۴۴)

لَوم – (اصطلاح ذوقی) یعنی سرزنش و نزد اهل ذوق مقام لاابالی است. و آن مقامی است که بنده از رسوم بگذشته و بر قوم رسیده و از آنجا نیز بگذشته به مقام تسلیم و رضا رسیده باشد.
که فرمود ولایخافون لومة لائم ذلك فضل‌الله یؤتیه من یشاء الله واسع علیم.
رجوع به ملامت و ملامتی شود

لَون – (اصطلاح فلسفی و کلامی) لون یعنی رنگ حکماء قدیم در اینکه الوان را وجود حقیقی است یا نه اختلاف کرده‌اند.
دستهٔ گویند الوان را وجود حقیقی نباشد و تمام آنها از باب خیالاتند چنانکه در قوس و قزح و هاله گویند الوان در اثر مخالطت هوا با اجسام شفافه ریز و کثرت سطوح متعاکسه از آنها تخیل میشود و بالجمله سفیدی بازگشت بنور و سیاهی بازگشت بظلمت میکند.

دسته دیگر سفیدی را اصل الوان قرار داده و گویند باقی الوان از ترکیب آن بوجود آید و الوان را بر دو قسم کرده‌اند یکی الوان طبیعی و دیگری الوان صناعی

(اسفار ج ۲ ص ۲۸ ـ ۲۹).

لَهْو ـ (اصطلاح عرفانی) لهو چیزی که انسان را از خدا باز دارد و هر امر باطلی را لهو گویند.

(از طرائق ص ۲۴۰)

لَیْتَ ـ (اصطلاح ادبی) کلمهٔ لیت در زبان و قواعد عرب از حروف مشبهة بالفعل است و حرف تمنی است. که متعلق بمحال است مانند «فیالیت الشباب یعود لنا یوماً فاخبره بما فعل المشیب» و نصب باسم و رفع به خبر میدهد و گاه نصب بهر دو میدهد مانند «یالیت الصباء رابعاء» و گاه ماء کافه ملحق بدان شود مانند «الالیتما هذالحمام لنا الی حمامتنا او نصفه»

(از مغنی ص ۱۴۹)

لَیْسَ ـ (اصطلاح ادبی) کلمهٔ لیس در زبان و قواعد عرب یکی از افعال ناقصه است و دلالت بر نفی حال کند و از افعال غیر متصرف است که رفع باسم و نصب به خبر دهد رجوع شود بافعال ناقصه.

(از مغنی ص ۱۵۳).

لَیْلَةُ‌الْقَدْر ـ (اصطلاح ذوقی) لیلة‌القدر شبی است با عزت و شرف که هر که در آن طاعت کند عزیز گردد و شبی است که سالك را بتجلی خاص مشرف گردانند تا بآن تجلی بشناسد قدر و مرتبت خود را نسبت با محبوب و آن وقت ابتدای وصول سالك است بعین جمع و مقام اهل کمال در معرفت و آن اشرف لیالی است که مخصوص بامت مرحومه است و در آن شب سالك متجلی شود بتجلی خاص.

(دستورالعلماء ج ۳ ص ۸۲ ـ کشاف ۱۳۴ اصطلاحات شاه نعمت‌الله ص ۲۱).

حافظ گوید:

شب قدرست و طی شد نامهٔ هجر
سلام فیه حتی مطلع‌الفجر
دلا در عاشقی ثابت قدم باش
که در این ره نباشد کار بی‌اجر

•

غلام گیسوی او (محمد) لیلة‌القدر
هلال طلعت او لیلة البدر

در تعیین شب قدر یا شب برات بعضی پانزدهم شعبان دانستند و شب قدر و برات را یکی شمرند و بعضی ۲۷شعبان دانند و بعضی در ماه رمضان دانند و شب ۲۷ رمضان را شب قدر دانند و بعضی شب قدر را با شب برات یکی ندانند.

لِیْن و صِلابَت ـ (اصطلاح فلسفی) لین و صلابت از کیفیات محسوسهٔ ملموسه‌اند.

(از اسفار ج ۲ ص ۳۶).


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



ما – (اصطلاح ادبی و فلسفی) کلمهٔ ما در زبان و قواعد عرب بر چند وجه است «ما» نافیه، کافه، مصدریه، موصوله تامه، ناقصه، زائده و حجازیه و بطور کلی بر دو وجه است اسمیه و حرفیه و هر یك بر سه قسمند سه قسم «ما» اسمیه عبارتند از: ما معرفه و آن دو است ناقصه که موصوله است مانند «ما عند کم ینفدو ماعندالله باق» و دیگر تامه و آن خود بر دو نوع است عامه «یعنی ما» که مقدر بشی است یعنی بمعنی شئی است که موصوف واقع نمیشود مانند «اِنْ تُبدوا الصَّدَقات فَنِعِمّاهی» ای فَنِعِمَ الشَّئُ هِیَ. دیگر ما خاصه که موصوف ماقبل خود واقع شود مانند «دَقَقْتُهُ دقاً نِعِمّا» ۲ مانکره که مجرد از معنی حرف باشد و آن دو نوعست یکی ناقصه که موصوفه است و بمعنی شئی است مانند «مررت بما مُعْجَب لَکَ» ای بشئی معجب لك و «اِنَّ اللهَ نِعِمّا یَعِظُکُم به» ای نعم شیئاً یعظکم به که مانکرهٔ تامه است و جمله صفت و فاعل مستتر است و دیگر «ما» تامه که در باب تعجب است مانند «ما اُحسَنَ زَیداً» و نعم و بئس مانند «غَسَلْتُهُ غَسْلاً نعما» و باب مبالغه که در اخبار واقع میشود.

۳– مانکره که متضمن معنی حرف است و آن دو است یکی استفهامیه که بمعنی «ای شیئی» است مانند «ماهی» و «مالَونُها» و «ما تلك بِیَمینِك» و دیگر شرطیه که دو نوعست یکی زمانیه مانند «فَما اِسْتَقامُوالَکُم» و غیر زمانیه مانند «و ما تَفْعلوا من خَیرٍ یَعْلَمْهُ الله»

و اما حرفیه نیز بر سه وجه است

۱– نافیة که بر جملهٔ اسمیه عمل لیس

کند مانند «ماهذا بشراً» ۲ ما مصدریه که دو است یکی زمانیه مانند «کُلَّما أضاءَ لَهُم ما حَولَهُ مَشوافیه» و «ما دُمتُ حَیّاً» و غیر زمانیه مانند «عزیزٌ ما عَنِتُّم» و «دو َدّواماعَنِتُّم». و ضاقت علیهم الارض» ۳ ما زائده و آن دو است کافه و غیر کافه «ما» کافه بر سه نوعست یکی کافه از عمل رفع که متصل بافعال شود افعال (قَلَّ کَثُرَ، طال) مانند «قَلَّما» دوم کافه ازعمل نصب و رفع که متصل به «ان» و سایر حروف شبه به فعل شود مانند «انماالله اله واحد» سوم کافه از عمل جر که‌متصل بحروف جر شود مانند «رُبَّما یَوَدُّالَّذین کفروا» و متصل بکاف شود مانند «کما سَیفُ عَمْـرو لَم تَخُنْهُ مَضارِبُه»

(از مغنی ص ۱۵۴ ـ ۱۶۰ ـ تلخیص ص ۸۸)

در فلسفه مطلوب از پرسش بوسیلهٔ کلمهٔ «ما» گاه شرح اسم است که پرسش از معنای لغوی است و آنرا «ما» شارحه گویند و گاه پرسش از حقیقت شئ‌است و آنرا «ما» حقیقیه گویند مثال برای اول چنانکه گفته شود «ماالانسان» ومراد بیان معنای لغـوی انسان باشد و مثال برای دوم همـان «ماالانسان» است در صورتیکه مراد بیان حقیقت و ذات انسان باشد در هر حال در صورتیکه منظور از پرسش بوسیلهٔ کلمهٔ «ما» بیان معنای لغوی و شرح اسمی چیزی باشد آنرا «ما» شارحه گویند و این ابتدائی‌ترین سئوال و پرسشی است کـه در مقام بررسی و اطلاع از اشیاء خارجی میشود، بعد از آنکه معنای لغوی و نام شئ برای پرسش کننده روشن شد پـرسش از حقیقت و ماهیت آن چیز میشود و آنرا سئوال به «ما» حقیقیه گویند و آن دومین مرتبهٔ پرسش است. و بعد پرسش از وجود آن شود که سئوال بوسیله «هل» بسیطه است و بعد سئوال از آثار و خواص چیز شود که سئوال بوسیله «هل» مرکبه است و بعد سئوال ازعلت وجود ویا علت اوصاف و آثار ذاتی آن میشود که سئوال بواسطه «لم» ثبوتی و اثباتی است رجوع بهر یك از این اصطلاحات شود.

(از شرح منظومه ص ۸۸).

در فارسی مراد از کلمهٔ ما همان «مای فارسی» یا من اندیشنده است یعنی نفس ناطقه.

مولانا گوید:

باده از ما مست شد نی ما ازو
قالب از ما هست شد نی ما ازو

ماء ـ (اصطلاح فقهی) ماء یعنی آب و یکی از عناصر اربعه است مبدئیت این عنصر اولین دفعه بوسیلـه طالس ملطیه اظهار شده است یعنی وی اولین فیلسوفی است که مبدأ آفرینش جهان جسمانی و مادةالمـواد کـائنات را آب دانسته است

(از شفا ج ۱ ص ۵۲۶).

ماءِ جاری ـ (اصطلاح فقهی) و آن آبی است که بر روی زمین سیلان داشته باشد مانند قنوات و نهرها و رودها و بملاقات نجس نجس نمیشوند مگر آنکه رنگـ یا بوی یا طعم آن تغییر کند

(از عروه ص ۱۱)

مائِدَه ـ (عرفانی)
طعامی است که بر قوم بنی‌اسرائیل نازل گردید، طعام آسمانی، کنایت از فیوضات کامله وشامله حق است که : کبر و ترسا وظیفه خور دارند. مأخوذ از قرآن مجید است که فرماید: اللهم ربنا انزل علینا مائدةمن السماء.

مولانا گوید:

مائده از آسمان در می‌رسید
بی‌شراء و گفت و بی‌بیع‌وشنید
مائده از آسمان شد عایده
چون‌که‌گفت انزل علینا مائده

ماءِ راکِد ـ (اصطلاح فقهی) در مقابل ماءجاری است و آن آبی است که جریان نداشته باشد و در یکجا متوقف باشد و آن دو قسم است یا کر است یا کمتر از کر که ماء قلیل گویند. اگربحد نصاب کر باشد طاهر و مطهر است مگر آنکه رنگ یا بوی یا طعم آن تغییر کند که بمحض برخورد با متجنس نجس می‌شود این نوع آب را مضاف گویند پس آب مضاف در مقابل آب مطلق است و شامل آب هندوانه، و آب متغیر اللون و بوی و طعم میشود این نوع آب مطهر حدث و خبث نیست و اما آب قلیل که کمتر از حد کر باشد طاهر است ولکن بملاقات نجاست یا متجنسات نجس می‌شود.
رجوع بکر شود. (از الفقه علی... ص ۵)

ماءُالقُدُس ـ (اصطلاح عرفانی) ماء القدس عبارت از علم الهی است که‌نفوس را پاک گرداند از آلودگیها طبیعت و رذائل طبایع.

شاه نعمت‌الله گوید: ماءالقدس علمی است که نفس را از ادناس طبیعت طاهر گرداند و انجاس رذائل شهواترا بشوید و یا شهود حقیقی قدیم کـه دافـع حدث است
(اصطلاحات شاه نعمت‌الله ص ۲۱)

علمی که تو را پاك كند از من و ما
ماءالقدسش نام کند مرد خـــدا
خواهی که حدث از تو شود پاك تمام
برخیز و بشو جامهٔ هستی و بیـــا

ما حَقیقیّه

ما شارِحَه

(اصطلاحات فلسفی) رجوع به ما شود.

ماجَرا گُفتن ـ (اصطلاح عرفانی) هر گاه درویشی سخنی گوید و کاری کند که درویشی دیگر برنجد آن کس که رنجیده باشد باید که در دل ندارد و در حضور درویشان وآن درویشی‌که او رابرنجانیده است ماوقع را بطریق لطف بگوید تااگر رنجاننده را جوابی باشد بدهد وگرنه عذرخواهد و استغفار کند و البته این کار باید در حضور شیخ باشد بنابراین جلسهٔ آشتی کنان باشد که با شرایط و وضع خاص برگذار میشود.
(رجوع شود به انسان کامل نسفی ص ۱۲۵).

مادّه ـ (اصطلاح‌فلسفی) مادةجوهری است جسمانی‌که تحقق وفعلیت آن‌بصورت و محل توارد صور متعاقبه میباشد. فرق ماده با موضوع این است که موضوع بدون عروض عارض متحقق‌الحصول‌است و ماده بدون صورت متحصل نمیشود.

بامریکه قابل تبدیل به چیزی دیگر باشد ماده گویند مانند آب که ماده هوا است باعتبار آنکه قابل تبدیل به هوا است. «والمادة لاتتکون بما هی مادة بل اذا کانت مادة متکونة فمن جهة ماهی مرکبة من مادة و صورة»

(تهافت التهافت ص ۱۰۱)

بر اجزاء وجودی و ترکیب کننده و بوجود آورنده هر چیزی ماده گویند مانند چوب و آهن و غیره که ماده تخت‌اند.

گاه ماده گویند و هیولای اولای اجسام را میخواهند که در تمام اجسام هست و محل توارد و تعاقب صور است و آن غیر از ماده بمعنی عناصر اربعه است.

مادةالمواد بامری گویند که در تمام موجودات جهان یکسان است و موردصور متعاقبه است و با زوال صورت و حصول صورتی دیگر باقی است و آنرا هیولای عالم هم گویند در کلمهٔ برهان در بیان برهان فصل و وصل ثابت شد که هیولا که امر بالقوهٔ اجسام است در تمام‌اجسام و کائنات هست و یکسانست و ازلحاظ وجودی اضعف وجود است و از این جهت گویند «هیولی الاولی ماشمت‌رائحةالوجود»

(از شفا ج ۲ ص ۴۱۸ و ج ۱ ص ۱۱۸ ، ۱۵۷)

پارهٔ از ترکیبات در معانی فلسفی

مادهٔ آخِرَت ــ مراد از مادهٔ آخرت که از مصطلحات کلامی است و صدرالدین نیز بکار برده‌است امری است‌که در آخرت محشور میشود که گاه اجزاء اصلیه و در لسان اخبار «عجب الذنب» گویند صدر ــ الدین گوید: که آخرت و آنچه محشور میشود درآن‌از قوت‌خیال‌است‌که‌هیولای‌صور آخرت است و آنچه نفس انسانی در این عالم کسب میکند اثری در خیال خواهد گذاشت و خیال متلبس بصوری میشود که بعد از رفع حجاب با صور مکتسب و حال و حاصل در آن نمودار میشود.

رجوع به خیال و (اسفار ج ٤ ص ۱۵۸) شود.

مادهٔ اُولی ــ مراد هیولای اولی است که بعضی از حکماء آنرا قدیم میدانند (تهافت التهافت ص ۸).

مادهٔ بَسیط ــ مراد از ماده بسیط هیولای اولی است.

(از اسفار ج ۱ ص ۱۵۷).

مادهٔ جِسمانی ــ مراد مادهٔ خارجی عینی است، هریك از عناصر اربعه ماده جسمانی‌اند و ماده جسمانی بطور مطلق اطلاق بر هیولای اول هم میشود، و گاه مقابل ماده عقلی است.

(از شفا ج ۲ ص ۴۱۲).

مادهٔ خاصّ ــ مراد از مادهٔ خاص چیزی است که قابل تبدیل به صور خاص باشد با حفظ صور نوعیه خود مانند «منی» که قابل تبدیل بصورت انسانی است و در عین حفظ صورت نوعیه قابل تبدیل به جماد و نبات نیست و از همین جهت است که مادهٔ خاص گویند وبعبارت دیگر منی از آن جهت که منی انسان‌است و او را صورت منوی است قابل تبدیل به جماد و نبات نیست مگر بعد از طی مراحل کمال و زوال صورت نوعیه که از جهت وجود هیولای اولای بسیط که در تمام اشیاء موجود است قابل تبدیل به

چیزی دیگر شود.
(از اسفار ج ۱ ص ۱۵۷).

مادهٔ عامّ ـ ماده عام در مقابل ماده خاص است و آن هیولای اولای عالم است، که قابل تبدیل بصور و اشکال مختلف است، توضیح آنکه‌اگر درحرکات وتبدلات عالـم خارج و جهان جسمانی بنگـریم مشاهده خواهیم کرد که گاه تحولات حاصله در نوع واحد از موالید است چنانکه‌نهالی در اثر تبدلات خاص کیفی و کمی مراحلی را طی کرده و بمرحلهٔ کمال ممکن خود که باروری باشد میرسد و در تمام‌مراحل تحولات خود وحدت نوعیهٔ آن محفوظ است نهایت بعد از رسیدن به کمال ممکن خود یا متوقف میشود که این فرض محال‌است و یا دگرگون شود. و صورت نوعیهٔ خود را از دست بدهد. و مسلم است که این گونه تبدلات خللی بصورت نوعیهٔ اشیاء متبدل وارد نمیسازد و بلکه مراحل کمال ممکن خود را طی میکند و گاه تحولات حاصله موجب تبدیل نوعی بنوعی دیگر است. چنانکه آب تبدیل بهوا شود و هوا تبدیل به آب و خاک و آتش و بالاخره هر یک تبدیل به عنصری دیگر وگاه تحولات طاریه و با وسائل وید صناعی انجام‌میشود نه برحسب تبدلات طبیعی چنانکه نجار از چوب اشیاء مختلف باشکال متفاوت میسازد و اگر خوب بنگریم درمیابیم کـه ماده در تمام اشیاء عالم جسمانی یکی است و آنرا مادهٔ عام و مادةالمـواد و هیولای اولی نامند و در هر یک از انواع نیز با حفظ صورت نوعیه مادهٔ هست که مراتب کمال همان نوع را با حفظ‌صورت نوعیه طی میکند و مادام که آن ماده در اثر تبدلات خاص نوعی خود بمرحله‌ای نرسیده است که خلع صورت نوعی کند و تبدلاتش در مراتب همان نوع باشد ماده خاص همان نوع خواهد بود لکن‌این ماده غیر از مادهٔ بمعنای هیولای اولی است زیرا این ماده مادهٔ محض نیست‌بلکه متلبس بصورت نوعیهٔ خاصی میباشد و همین طور موجودی که خود نوعی از انواع موالید است و با دست صناعی متحول ومتبدل باشکال مختلف گردد وچون قابل تبدل و تحول باشکال مختلف است مادهٔ عام است.
(شفا ج ۲ ص ٤۱۲ ـ و ج ۱ ص ۲۱).

مادهٔ عَقْلیّه ـ مراد از مادهٔ عقلیـه جنس است که مادهٔ عقلی است و فصل صورت عقلی است
(از اسفار ج ۱ ص ۱۱۷).

مادهٔ قَریبَه ـ هر امری در جریان حرکت و تحولات جسمانی و طبیعی ناچار مراحلی را طی میکند و تلبس آن بـه بعضی از صور متعاقبه مقدم و نزدیک‌تر از تلبس آن بصورت دیگر است مانـنـد نطفه که بصورت جنینی اقرب از انسانی است و بنا براین نطفـه نسبت بانسان کامل‌العیاروالاعضاء مادهٔ بعیداست ونسبت به جنین مادهٔ قریب است.

و بالجمله مادهٔ قریب ماده‌ایست که در قابلیت صورت احتیاج بانضمام چیزی دیگر نداشته باشد.
(از شفا ج ۱ ص ۲۸۵).

مـادهٔ قَضیّه ـ نسبت نفس‌الامری

میان‌موضوع‌ومحمول را ماده مینامند و دو طرف قضیه یعنی موضوع و محمول ۱۰ مادهٔ ترکیب‌کنندهٔ قضیه گویند وبالاخره مراد از مادهٔ قضیه درفن‌منطق‌همان نسبت نفس‌الامری است و صورت ذهنی که حاکی از نسبت نفس‌الامری است جهت معقولهٔ قضیه و لفظی که بواسطهٔ آن بیان مادهٔ قضیه شود جهت ملفوظه گویند.
(از اساس الاقتباس ص ۷۵، ۱۲۹).

مادهٔ مُرَکّب ـ اجزاء ترکیب کننده هر امری را مادهٔ مرکبه آن امر گویند چنانکه اجزاء ترکیب کنندهٔ داروئی هر یك ماده آنست. و هریك از آن موادخود نیز مرکب‌اند از عناصری وبالجمله ماده مرکب مقابل ماده بسیط است.
(از اسفار ج۱ ص ۱۵۷).

مادةُالمَواد ـ مراد از مادةالمواد هیولای اولای عالم است.
(از اسفار ج۱ ص ۱۱۸).

مادیّ
مادیّون

مادی یعنی موجود مادی در مقابل موجود روحی مجردات را موجودات عقلی و روحی گویند و اجسام و جسمانیات را موجودات مادی و گاه مراد از مادی کسی است که قائل به نیروی مافوق طبیعت و خدای عالم نبوده و جهان و حوادث آنرا منسوب بماده کند و مادیون جمع آنست و بالاخره پیروان مذهب‌مادی که مادیون گویند همواره امور عالم را بماده و جسمانیات وقوای جسمانی‌منتسب کرده و مبانی روحی و باطنی را کنار گذارده‌اند و همان نیروی ماده را بجای نفس و روح مؤثر در وجود و حوادث عالم میدانند این نظریه از همان یونان باستان بوسیلهٔ ذیمقراطیس بنحو خاص بیان شده‌است. رجوع به‌دهری وروحیون شود.

ماذا ـ (اصطلاح ادبی) کلمهٔ ماذا در زبان و قواعد عرب برای استفهام آمده است اعم‌از آنکه گفته شود مرکب از «ما» استفهامیه و «ذا» اشاره است یا (ذا) موصوله یا هر دو یك کلمهٔ ترکیبی‌است و اسم جنس است بمعنی شئی یا موصول است بمعنی الذی و یا ما زائده است و ذا اشاره است در هرحال مفید استفهام است مانند «ماذا تقول» و «ماذا تفعل»

مار ـ (اصطلاح عرفانی) عارفان مار را کنایت از غضب دانند یعنی غضب انسانی بمانند ماری بود که در بهشت آدم‌را بود.
(رجوع شود به انسان ص ۱۴۹)

مازِیاریّه ـ (اصطلاح ملل و نحل) پیروان مازیار را گویند. دربارهٔ اینان گویند که در سال شبی را گرد هم آیند و آواز و سرود خوانند و شراب نوشند و چون چراغها خاموش شود زنان و مردان در هم شوند این گروه خود را منسوب به شروین نامی دانند.
(از مختصرالفرق ص ۱۶۳)

ماسِوَی‌الحَقّ ـ (اصطلاح عرفانی) ماسوای حق عز و علا در معرض زوالست که حقیقتش معلومیست معدوم وصورتش موجودی‌است موهوم، دی‌روزنه بود داشت ونه نمود، و امروزنمودیست بی بود و پیداست که فردا از وی چه

خواهد گشود زمام انقیاد بدست آمال و امانی چه دهی و پشت اعتماد بدین مزخرفات فانی چه نهی، دل از همه بر کن و در خدای بند و از همه بگسل و با خدای پیوند...

هر صورت دلکش که ترا روی نمود
خواهد فلکش ز دور چشم تو ربود
رو دل بکسی ده که در اطوار وجود
بودست همیشه با تو و خواهد بود

(از لوایح جامی ص ۱۱)

ماشوش - (بضم شین از اصطلاحات گاه‌شماری)
شبی را گویند که ترسایان به طلب عیسی گردهم آیند

(از التفهیم ص ۲۵۱)

ماه مُتَغیّر - (اصطلاح فقهی) رجوع به ماه جاری و کر شود.

ماءِ قَراح - (اصطلاح فقهی) آب خالص است

(از شرح لمعه ج۱ ص ۳۰)

ماء قَلیل - (اصطلاح فقهی)
رجوع بماء شود.

ماضِی - (اصطلاح ادبی) فعل‌ماضی فعلی است که دلالت بر انجام کاری در زمان گذشته کند و آنرا چهارده صیغه است و علامت آن تاء ساکنه است برای مفرد مؤنث و تاء مفتوحه برای مفرد مخاطب و مکسوره برای مفرد مخاطبه و مضمومه برای متکلم وحده است.

ماضی در پارسی بر پنج قسم است ۱ ماضی مطلق ۲ ماضی بعید ۳ ماضی قریب ٤ ماضی‌استمراری ٥ ماضی‌تشکیك و شش صیغه دارد. مفرد غایب، جمع غایب، مفرد حاضر، جمع حاضر، واحد متکلم، جمع متکلم. ماضی مطلق زمان گذشته را بطور مطلق بیان میکند «دیشب خوب خوابیدم» ماضی استمراری برواقع شدن کاری در گذشته بطور همیشگی دلالت دارد «خورده بودم» ماضی التزامی در مورد شك و تردید بکار میرود «شاید گفته باشد» ماضی نقلی که از گذشته بطور نقل حکایت کند ماضی قریب هم گویند.

(از دستورنامه ص ۸۰ - گلزار ص ۱۱)

ماکُولات - (اصطلاح فقهی) در فقه اسلام اصولا همه اشیاء حلالند مگرآنچه حرمت آن ثابت شود.

مال - (اصطلاح فقهی) آنچه متوجه باشد و طبع بدان مایل باشد منقول‌باشد یا غیر منقول و آنچه را منفعت عقلائی باشد

(از کشاف ص ۱۳۵۰)

مالیّتِ تَقْدیری - (اصطلاح فقهی) و از قواعد فقه است

در کلیات حقوقی آمده است:
مالیت مال بالفعلی است ویا تقدیری
مالیت فعلی، نسبت باموالی است که تحت استیلاء شخص در آمده باشد و تقدیری نسبت باموالی است که‌تحت‌سلطهٔ کسی در نیامده و استیلائی نسبت بآنها حاصل نشده باشد مثل ماهی در دریا و پرندگان در هوا و معادن زیر زمین. وقتی ماهی یا پرندهٔ صید شد و یامعدنی استخراج گردید مالیت آن فعلی خواهد بود و مادامی که بدست نیامده و استیلاء

نسبت بآنها حاصل نشده، ملاك ماليت كه عبارت‌از حاجت و منفعت باشد در آنها موجود است و باين لحاظ از آن، بمـال تقديری تعبير ميشو.

(كليات ص ٦٧)

ماليَّتِ مَبيع ـ (اصطلاح قواعد فقه) در كليات حقوقی آمده است:

مبيع بايد شرعاً ماليت داشته باشد و ماليت عرفی كافی نيست و لذا بيع خمر و اصنام و اعيان نجسه و اعيـان محرمه مثل آلات لهو و قمار و امثال‌آنها جائز نيست.

ماليت نداشتن چيزی يااز‌جهت‌حرمت و نفيس بودن آن چيز است مثل انسان و مساجد و امثال آنها يا از جهت خست و پستی آن چيـز است مثل قـاذورات و حشرات و امثال آنها، در صورتی كـه منافع عقلائی منظور نباشد والا معامله آنها منعی نخواهد داشت.

(كليات ص ٨٠)

مأمُورٌبه ـ (اصطلاح اصولی) رجوع بامر شود.

مانِع ـ (اصطلاح اصـولـی) و مانع امری است كه از وجود آن عدم لازم آيد ولكن از عدمش وجودی لازم نيايد بذاته و يا از عدم آن وجود يا عدم لازم نيايد بذاته مانند مسافرت كه مانع روزه‌گرفتن و تماميت نماز است. مانع بر سه قسم است ۱ آنچه مانع است ابتداء و استدامة مانند رضاع كـه مانع است از نكـاح ابتدائی و مبطل است مر نكاح قبلی را ۲ آنچه مانع است در ابتداء نه استدامة مانند عده كه مانع نكاح است در ابتداء مگر برای صاحب عده و مانع استدامت نكاح نيست چنانكه اگر حليلـه شخص وطی به شبهه شود موجب قطع نكاح او نيست ۳ آنچه مردد است مانند احـــرام نسبت به ملكيت صيد كه ناشی از آن باشد كه سبب آن در حال احرام عـارض شود و از قسم دوم است احرام كه مانع ابتداء نكاح است نه استدامهٔ آن

(از قواعد ص ۲۱، ۸۸، ۱٤۱، ۱۵، ۲٤، ۱۰۳ ـ موافقات ج۱ ص ۲٦۵)

در كليات حقوقی آمده است:

مانع عبارت است از چيزيكه مقتضی را از تأثير باز دارد ـ بنابراين معارضه بين مقتضی و مانع وجود ندارد.

بلی ممكـن است دو چيـز مـزاحم يكديگر باشند در اينصورت هر كدام بر ديگری رجحان داشته باشد مانع‌آن خواهد بو.

(كليات حقوقی ص ۸)

مانِعِ شَرعی ـ (اصطلاح فقهی) در مقابل مانع عقلی است

مانی ـ (ملل و نحل) حكيم معروف است كه خود را پيامبر دانست. شخصيت او مقرون بداستانها و افسانه‌ها است و دربارهٔ او داستانها گفته‌اند كه هيچكدام محقق نشده است.

گويند مانی حكيم از شاگردان قارون نامی است، وی مدعی نبوت شد، باصول مذاهب مجوس، نصاری و ثنويت آشنائی داشت، كتابی بـرای شاپور بـن اردشير نوشت و آنرا شاپور قان ناميد، وی در آن كتاب گويد: حكمت و دانش را خداوند در عصـری از اعصـار بـوسيله يكـی از

پیامبران برای بندگان خود فرو فرستاد و همین طور در سرزمین هند نیز بوسیله یکی از پیامبرانش حکمت را فرستاد و همین طور میبود تا عصر حضرت زردشت که بدست وی رسید و در سرزمین ایران پراکنده شد و در عصری بدست حضرت عیسی رسید و به سرزمین مغرب رفت و می‌گوید: در این عصر بدست من رسید در سرزمین بابل.

وی کتاب دیگری دارد بنام انجیل که بترتیب حروف ابجد نوشته شده است در آنجا خود را فار قلیط نامیده است همان فار قلیطی که حضرت عیسی وعدهٔ آمدن آنرا داده بود، وی خود را خاتم‌الانبیا میداند.

ذبح حیوانات را حرام میداند، قوانین خاصی بنا نهاده است که صدیقون یعنی ابرار مانوی و زهاد آنها همه را مراعات کردندی، اصول اخلاقیات او قلع و قمع حرص و شهوت و آز است و اعراض از دنیا، روزه داشتن، و آنان را روا نبود که بیش از روزی یکروز نگه دارند و پوشش یکسال، تعاون وکمك ومساوات ازاصول اخلاقی آنها است.

گویند خود مانی در دهی از دهات بابل بدنیا آمد در سال ۵۲۷ تاریخ اسکندر.

کتابهای وی عبارتند از شاپورقان ، انجیل، کنزالاحیاء، سفرالجبابره، سفر–الاسفار و مقالات بسیاری دیگر

(از آثارالباقیه ص ۲۰۶، ۲۰۸)

ابوریحان دربارهٔ او سخن گفته است و گوید زکریای رازی در فلسفه تحت تأثیر مانی بوده است و او را منحرف میداند.

مانَوِیّه – از اصطلاحات ملل و نحل است. اصحاب مانی حکیم معروف را گویند که در زمان شاپور ظهور کرد و بهرام شاه او را بکشت، وی نبوت موسی را قبول نداشت.

این شخص نخست مجوس بود لکن در مأخذی آمده است که از شاگردان عیسی پیامبر بوده است برای مزید اطلاع رجوع شود بمانی و دین او.

(از ملل و نحل شهرستانی ص ۱۲۰)

ماول – (اصطلاح اصولی) لفظ را گوینه که بر معنی مرجوح خود حمل شود بقرائن عقلی یا نقلی رجوع به نص شود

(از درایه ص ۷، ۵۷ – قوانین ص ۸ ۳۴۵) مانند یدالله فوق ایدیهم که در قدرت بکار رود.

ماولا شبه‌بلیس – (اصطلاح ادبی) دو کلمهٔ ما و لاء شبه بلیس عمل لیس یعنی افعال ناقصه را دارند که رفع باسم و نصب به خبر باشد مانند (ماهن امهاتهم) و گفته شده است که «لات» هم عمل لیس کند مانند «ولات‌حین، حین مناص» و همین طور «ان» مکسوره مانند «ان هو مستولیاً علی احد»

(از سیوطی ص ۵۸ – از الهدایه ص ۱۸۸) رجوع بلات شود

ماه – (اصطلاح نجومی و هیوی) نیری که شبها روشنی آن آشکار شود و نور خود را از خور بگیرد

ابوریحان در تعریف آن گوید:

ماه دو گونه است. یکی طبیعی، و یکی اصطلاحی چنانك مردمان یك با دیگر نهاده‌اند. اما طبیعی آنستکه قمر بعدی

دارد از آفتاب سوی مشرق یا سوی مغرب. وز آنجا برود تا بهمان بعد بدان جهت بازآید تمام شده باشد. ولکن شکلهای نور اندر قمر مانندهٔ بعدهای او بود از آفتاب. پس ماه آنستکه قمر بدو کرانهٔ او بیکی شکل بود از نور و یکی جهت از آفتاب. و بدین مدت هم برین حال سوم بار نبود. و مردمان بعادت از این شکلها ماه نو گزیدند باستعمال. زیرا که همچون آغاز است دیگر اشکالها را. وزوی تا بهمچون اوی بشکل و بنهاد بیست و نه روز است و نیم روز و چیزکی اندک بر آن زیادت و چون نیمهٔ روز بکار بردن میان روزهای تمام دشخوار بود، جملهٔ دو ماه پنجاه و نه روز شمردند. یکی از این دو ماه سی روز و دیگر بیست و نه روز. و این تقدیر بحسب رفتن میانه است هم آن قمر و هم آن شمس. و اما برفتن مختلف چون ماه را بدیدار چشم داری، بود که دو ماه پیوسته یا سه ماه، تمام‌تمام آید یا کم. و اما ماه اصطلاحی آنستکه دوازده یك باشد از سال طبیعی یا از آنچ بدو نزدیك است.

ماههای اَقْوام ــ (اصطلاح نجومی و گاه‌شماری) ماههای جهودان با ماههای عرب راست‌اند ومیانشان خلاف نیوفتد مگر یك روز گاه گاه از بهر حالهای که اندر کیش جهود انـد و لکن همیشـه یك نام از آن ماهها با یکی نام از این ماهها موافق و بهم نباشند. زیرا کـه از آن ایشان کبیسه کرده آید و آن مسلمانان نه.

و اما ماههای هندوان بـا ماهـهـای مسلمانان وآن جهودان راست اوفتد وآغاز با جهودان نزدیکتر افتد. ازیراك حساب از وقت اجتماع گیرند.

و اما موافقت نام با نام ماه هندوی با ماه مسلمانان، دو سال و سه سال‌بیکجای آید، چون ادمامسه کنند مخالف شود و بار دیگر بیکجای آید دو سه سال تا یادماسهٔ دیگر مخالف شود و همچنین.

پس ماهـهـای هـنـدوان با ماهـهـای مسلمانان بریك حال نیایند. ولکن بـا ماههای جهودان باغلب موافق باشند نام با نام. و گاه گاه خلاف کنند، که کبیسهٔ هر دو گروه بیك سال نیفتد یا بماهـی بعینه. و آنگاه از پس از آن، از مخالفت بموافقت باز آیند.

و اما ماهـهاء سریانیان بـا ماهـهاء رومیان موافقند هم بعدد روزگار و هم نام با نام، ولکن خلاف بسر سال است، کـه رومیان او را از کانون الاخر همی گیرند.

و اما ماهـهاء قبطیان آغاز سر سال ایشان باول دیماه پارسیان یکی است و هر ماهی با ماهی از آن هر دوان تا بآخـر آبانماه، آنگه از پس مخالف شوند از قبل مخالفی جایگاه پنج روز افزونی، آنك از آبانماه نه‌اند چنانك عامه پندارند. ولکن از پس او نهاده است، زیرا کـه نوبت آخرین بهیزکها که پارسیان کردند آبانماه را بود. و این پنج روز دزدیده که آنرا نیز اندرگاه خوانند ا زپس آبانماه نهادند تا نشانی باشد آنماه را که دوباره کرده آمد. و این عادت ایشان بوده است بهر ماهی که او را نوبت بهیزك بودی،که این مسترقه ای دزدیده بآخر او نهادندی.

و اما ماههای سغدیان و اینان مغان ماوراءالنهراند، آغاز سالشان و آن ماه

اول ایشان از ششم روز فروردینماه است. و آنگه پیوسته بر نظام خویش روند تا بآخر سال.

سال ایشان دوگونه است، یکی بسیطا بعبری ای بسیطه. و دیگرعبورا ای‌کبیسه. و هر یکی ازین هر دو گونه سه قسم شود. نخستین حسارین ای ناقصه و کم، و این آنستکه اندرو هریکی از ماه مرحشون و کسلیو کم باشد بیست و نه روز. و دوم شلامیم ای تمام. وگر او را زاید تمام کردندی خوبتر بودی. و این آنست که اندرو هریکی از این دو ماه که گفتیم تمام باشد سی روز. و سوم کسدران ای معتدله بر حال خویش. و این آنستکه این دو ماه اندرو بر آن اندازه بود که در جدول نهادیم، مرحشون کم و کسلیو تمام. و این شرطها از آن لازم همیشود که روا ندارند سر سال را که بروز یکشنبه یا چهارشنبه یا آدینه آید و هیچ ماه دیگر تا از نهاد خویش نگردد.

هندوان روز را ببسیار اندازه‌های مختلف دارند. وزآن یکی سورمان ای اندازهٔ آفتابی. و معنی روز آفتاب یکپاره از سیصد و شصت و شش پاره از سال آفتاب. و دیگر چندرمان ای اندازهٔ قمری. و معنی روز قمری که او را تت خوانند یکپاره از سیصد و شصت پاره از سال قمری. وسیوم نکشترمان ای اندازهٔمنازلی. و معنی روز منازلی آنمدت است که قمر بدو یك منزل ببرد از منازلهاء خود بیست و هفت. وچهارم ساین‌مان ای‌اندازهٔ طلوعی ومعنی روزطلوعی آنك‌ازبرآمدن آفتاب‌تابرآمدن‌اودیگرباره.وابنروزمحسوس است و زینجهت او را نیز روز مردمان خوانند. وهر که شمسی و قمری دانست، او راپیداست‌که روز شمسی افزونتر است از روز طلوعی. و روز قمری کمتر از روز طلوعی. و آنچ پیشتر گفتیم از ماه قمری که بیست و نه روز است بروزهای طلوعی است. و آنچ اندر جدول نهادیم ماههای هندوان را، آن‌بروزهای‌قمری‌است زیرا که هر یکی پاره‌ایست از سی پاره میان دو اجتماع میانه.

هندوان هر روزی را نامی دارند و خداوندان فرشتگان که آنرا دیو خوانند. و همچنان نیز سغدیان و خوارزمیان و مانندهٔ ایشان نامها دارند هر روزیرا از ماه، ولکن سخت مشهور نه‌اند و زود تباه شود بنسخت کردن بی تیمار، و بدیهی مشهوری که روزگار هفته است میان جهانیان و برخاستن خلاف از میان ایشان اندرو. و پارسیان بکار نداشتند ولکن روزها را نامها داشتند اندر ماه و همی گفتند از بهر تسبیح که این نامهای ایزد و فرشتگان‌اند.

آنگه مردمان لغت تازی مانندگی را هر شبی از شبهای ماه تازی نامها بیرون آوردند. و عرب بادیه از آن یاد نکردند مگر اندکی. و تکلف و سردی اندر آن سخت پیداست.

(رجوع شود به التفهیم ص ۲۳۰، ۲۴۵)

ماه رُوی ـ (اصطلاح ذوقی) ماه روی مظهر تجلیات را گویند در ماده اعم از آنکه در حال بیخودی باشد و یا هشیاری و تجلیات صوریرا که سالك بر کیفیت آن

اطلاع پیدا کند.

(کشاف ص ۱۶۵۲)

و تجلیات انوار الهی است که دائم است و معشوق زیبا روی را گویند.

جامی گوید:

دو هفته شد که ندیدم مه دوهفتهٔ خودرا
کجا روم بکه گویم غم نهفتهٔ خود را
دراز خواب خوش‌ای بخت بدمگر که‌گشایم
بروی همچو مهش چشم خفته خود را
خدایرا مکن ای باغبان مضایقه چندان
که یك نظاره‌کنم باغ نوشکفتهٔ خود را
مریزاشك من ای‌چشم خون‌گرفته‌که خواهم
کنم نثار رهش این درنه سفته خود را

ماه صِیام ـ (اصطلاح عرفانی) مرحله ریاضت را گویند:

حافظ وید:

ساقی بیار باده که ماه صیام رفت
در ده قدح‌که موسم ناموس‌ونام رفت
وقت عزیز رفت، بیا تا قضا کنیم
عمری که بی‌حضور صراحی‌وجام‌رفت
مستم‌کن آن‌چنان که ندانم ز بیخودی
در عرصهٔ خیال که آمد کدام رفت

ماهُو ـ (اصطلاح منطقی) سئوال بواسطهٔ کلمهٔ ماهو از ذات و حقیقت و ماهیت شئی میشود چنانکه گویند «الانسان ما هو» و یا «الحیوان ما هو» که پاسخ آن ذاتیات است چنانکه در پاسخ سئوال اول باید گفته شود انسان حیوانی است ناطق و در پاسخ سئوال دوم گفته شود جسمی است نامی حساس متحرك بالاراده.

(از شفا ج ۲ ص ۵۸۲ ـ تفسیر ص ۸۳۰، ۱۸۵).

ماهِی ـ (اصطلاح ذوقی) عبارت از عارف کامل است کـه مستغرق در بحـر معرفتست.

مولوی گوید:

این جهان دریاست تن ماهی و روح
یونس محجـوب از نـور صبـــوح
گر مسبح باشد از ماهـــی رسید
ورنه در وی هضم گشت و ناپدید

ماهیّات ـ (اصطلاح‌فلسفی) ماهیات‌از نظر عـرفا عبـارت از وجـودات خاصهٔ علمیه‌اند زیرا که آنها در خارج ثابت نبوده بنحویکه منفك از وجود خارجی باشند تا لازم آید واسطهٔ میان موجود و معدوم باشد.

و ثبوت آنها منفك از وجود خارجی در موطن عقل است که عبارت از صور فائضهٔ از حق باشد و ثابت در علم حق‌اند و علم او وجود اوست زیرا علم او ذات اوست و اگر ماهیات غیر از وجودات متعینه در علم حق باشند ذات او محل امور متکثره خواهد بود و این امر محال است.

(از شرح قیصری ص ۲۰)

ماهیّاتِ جَعْلیّه ـ (اصطلاح فقهی) و اموری است که مجعول شارع است مانند صلواة، صوم و سایر عقـود کـه ماهیات جعلیه‌اند و اطلاق بر فاسد آنها نمیشود.

(از قوانین الاصول ص ۴۷ و قواعد ص ۷)

ماهِیّت ـ (اصطلاح‌فلسفی) کلمهٔ‌ماهیت در اصل ماهویت بوده است «یاء» آن «یاء» نسبت و «تاء» آن «تاء» مصدریه است و «واو» قلب بیاء و «یاء» در «یاء» ادغام شده است و هاء آن مکسور گردیده است.

و بعضی گوینـد مـاهیت مشتق از

«ماهو» است.

و گفته شده است که مرکب از «ما» استفهامیه و «یاء» نسبت و «تاء» مصدریه است و همزهٔ زائد بعد از الف تبدیل به هاء شده است و گاه بجای ماهیت مائیت گفته شده است.

(از دستور ج ۳ ص ۱۹۰).

و بالاخره «الماهیة ما به یجاب عن السئوال بماهو کما ان الکمیة ما به یجاب عن السئوال بکم هو».

در هر حال ماهیت نزد حکما عبارت از پرسش بماهو است وچیزی‌است که درپاسخ سئوال به «ما» حقیقة گفته میشود که پرسش از گوهر اشیاء است و بنابراین اطلاق بر حقیقت شئی میگردد و آنچه شیئیت شئی بدانست ماهیت میگویند.

ماهیت هم بر حقیقت کلی و هم بر حقیقت جزئی اطلاق شده است.

قطب‌الدین گوید: هرچیزی را حقیقتی هست که آن چیز بآن حقیقت آن چیز است و آن بحقیقت مغایر ماعدای او باشد خواه لازم باشد خواه مفارق و مثال آن انسانیت است مثلا چه انسانیت از آنروی انسانیت است‌که درمفهوم‌اوداخل‌نشود وجودوعدم و وحدت و کثرت و عموم و خصوص الی غیر ذلك من‌الاعتبارات چه اگر وجود خارجی مثلا در مفهوم او داخل بودی انسانیتی‌که‌تنها درذهن‌موجودبودی‌انسان نبودی و اگر عدم درو داخل بودی انسانیت موجود در خارج انسانیت نبودی بلکه انسانیت از آنروی که انسانیت است فحسب نیست مگر...

(از درة‌التاج جمله سوم از فن دوم ص ۱۰)

و در تحت عنوان کلمهٔ اصالت وجود بیان شد، که پیروان اصالت وجود گویند آنچه متحقق در خارج است وجود است و ماهیات اعتباری هستند و بالعکس رجوع شود به اصالت وجود

(از اسفار ج ۳ ص ۱۴۹ ـ شرح منظومه ص ۹۲ ـ ش ص ۱۲۷ ـ اسفار ج ۱ ص ۴۵).

شیخ شهاب‌الدین گوید:

هر ماهیتی و حقیقتی یا بسیط است و آن چیزی است که هرگاه در خرد و عقل حاصل شود و آید آنرا جزئی نباشد و یا بسیط نیست و آن چیزی است که و را در عقل اجزائی باشد مانند حیوان که پیوسته از دو جزء بود یکی جسم و دیگر آنچه زندگی او را موجب شده است. که نفس حیوانیه باشد.

جزء نخست جزء «عام» باشد یعنی هر گاه جسم با حیوان در ذهن نگریسته شود جسم عامتر از حیوان باشد و حیوان با سنجش بدان «منحط» باشد و دومین جزء همان جزء ویژه است که تنها آن حیوان میباشد و هر معنایی که ویژهٔ چیزی است روا باشد که با آن برابر باشد مانند استعداد «نطق» که انسان راست. و روا باشد که خاص‌تر از آن چیز باشد مانند «رجولیت» مرانسان را.

و حقیقت را گاه عوارض مفارقة باشد که جدائی را شاید مانند «ضحك» بالفعل برای انسان و گاه او را عوارض باشد لازم و جدا ناشدنی.

عوارض جدا ناشدنی عوارضی است

که نسبت بذات و حقیقت آن واجب باشد مانند نسبت زوایای سه‌گانه که مثلث راست. که جدا کردن و گرفتن سویهای سه‌گانه از شکل سه سوی «مثلث» درو هم محال باشد و چنین نیست که کسی به خواست و اراده خود مثلث را صاحب سه سوی کرده باشد زیرا اگر چنین می‌بود لازم میامد که زوایای سه‌گانه را هم بتوان بآن پیوند و اتصال داد و هم بتوان از آن جدا کرد و گرفت و لازم آید که مثلثی بدون زوایای سه‌گانه تحقق یابد و این امر محال خواهد بود

(رجوع شود به شرح قطب ص ٤٤)

پاره از ترکیبات در معنی فلسفی

ماهیّة بَسیطَه ـ آنچه از اشیاء متخالفه ترکیب نیافته باشد ماهیة بسیطه گویند.

قطب‌الدین گوید: ماهیت اگر ملتئم نباشد از اموریکه متخالف باشند بحقیقت آنرا ماهیة بسیطه گویند و الا مرکبه . «در اینجا منظور از ماهیت حقیقت شئی نیست».

(درةالتاج جمله سوم از فن دوم ص ۱۵) .

ماهیَّتِ مِن‌حَیثُ هِیَ ـ یعنی ماهیت باعتبار نفس و ذات خود بدون لحاظ وجود خارجی یا ذهنی و بدون لحاظ عوارض و حالات اومانندکثرت، وحدتو غیره، چنین امری «لیست الاهی» یعنی نه موجود است و نه معدوم و در حکم وجود لا بشرط و بلکه عین وجود لا بشرط است که «یجتمع مع ألف شرط» و آن بقید وجود ذهنی به شرط شئی است و با قید بوجود خارجی نیزبشرط شئی‌استوباقیدعدم وجودذهنی یا خارجی بشرط لا است و بالجمله هر شئی از اشیاء اگر خود لحاظ شود فی‌ذاته بدون توجه بعوارض و ضمائم و حالات و خصوصیات وجودی، مکانی زمانی، امور ذاتی، عرضی وغیره باین‌اعتبار «لابشرط» گویند واگر با یکی یا چند تا از عوارض و قیود و اضافاتش لحاظ و اعتبار و یا مورد حکمی قرار گیرد «ماهیت مخلوطه» و یا «بشرط شئی» گویند. و اگر با قید عدم یکی یا تمام قیود و ضمائم لحاظ شده و یا مورد حکمی قرار گیرد ماهیت «بشرط لا» گویند.

ماهیت لا بشرط را ماهیت مجرده و مطلقه هم گویند

(از اسفار ج ۳ ص ۱۵۰، ج ۱ ص ۱٤۱ ـ شرح منظومه ص ۸۸ و ۹۰).

ماهیَّتِ بِشَرطِ شَئی

ماهیَّتِ بِشرطِ لا

ماهیَّتِ لا بِشَرط

ماهیَّتِ مُجَرَّده

ماهیَّتِ مَخلوطَه

ماهیَّتِ مُطلَقه

ماهیت بشرط شئی در مقابل ماهیت بشرط لا است و ماهیت بشرط لا یعنی ماهیتی که با قید عدم چیزی با وی لحاظ شود. ماهیت بشرط شئی را ماهیت مخلوطه گویند و آن در صورتی است که با قید و شرطی لحاظ و یا مورد حکمی قرار گیرد و ماهیت لا بشرط ماهیتی است که هیچ قید و شرطی نه وجوداً و نه عدماً در آن لحاظ نشود که آنرا ماهیت مطلقه و مجرده هم گویند و ماهیت من حیث هی هم نامند.

رجوع بماهیت من حیث هی شود.

ماهیّتِ واجبْ إنیّتِ اواست ـ کسانیکه قائل باصالت ماهیت میباشند چون باتوجه باین قاعده که «کل ممکن زوج ترکیبی له ماهیة و وجود» باشکال برخورده‌اند که چگونه ممکن است ذات حق هم که موجود است مرکب‌باشد درحال‌که آن‌موجودبسیط الذات است از این جهت‌گفته‌اندکه ماهیت خدا عین وجود او است البته این مسئله از نظر اصالت وجودیان بطرز خاصی حل شده است.

(دانشنامه بخش الهیات ص ۷۶).

مایعات نَجِسَه ـ (اصطلاح فقهی) مانند شراب، . . در مقابل مایعات متنجسه که بواسطه ملاقی شدن با نجاسات نجس شود.

مایل ـ (اصطلاح هیوی) فلك مایل فلکی بود متوازی السطحین در جوف فلك ممثل قمر بطوریکه سطح محدب آن مماس با سطح مقعر ممثل ست و سطح مقعر آن مماس عالم کون و فساد است.

این فلك با ممثل متحدالمرکزند لکن منطقهٔ هریك مقاطع آن دیگر بود بر دو نقطه‌که‌عقدتین‌گویند و فلك ممثل را در قمر فلك جوزهر گویند.

(از بیست باب ملا مظفر)

مایلُ الاَوتاد ـ (اصطلاح‌نجومی)رجوع باوتاد شود

مایل ناظر ـ (اصطلاح هیوی ونجومی) برحسب اعتبار کردن هشت خانهٔ طالع که سوای اوتاد اربعه بود گفته‌اند که ازهشت خانهٔ طالع دو خانهٔ قوی است که مایل ناظر خوانند که بیت یازده و پنج بود و دو خانه ضعیف‌اند که زایل و ساقط خوانند که‌بیت‌دوازده‌وشش بودودوخانه‌از وجهی قوی بود و از وجهی ضعیف که زایل ناظر خوانند مانند بیت نهم و سوم وهمهٔاینها در باب خود معلوم گردد.

(از بیست باب ملامظفر)

مُباح ـ (اصطلاح فقهی) بی‌حکمی است و مقابل مندوب، مکروه، حلال، حرام و واجب است و امری است که فعل و ترك آن متساوی الطرفین باشد

(از موافقات ج ۱ ص ۱۰۹ ـ ج ۳ ص ۱۸۹).

مُباحاتِ عُمومی ـ (اصطلاح فقهی) آنچه برای همه استفادهٔ از آن رواست مانند آبهای رودها و اراضی جنگل‌ها و در کلیات حقوقی آمده است:

شکار از جمله مباحات است وکسیکه آنرا حیازت کند مالك آن خواهد شد شروط حلیت گوشت‌شکار بقرارذیل است:

۱ـ آنکه حلال گوشت باشد مثل آهو و بز کوهی. اما حیوانات حرام گوشتی که قابل تذکیه باشند مثل خرگوش و روباه و امثال آنها درصورتیکه تذکیه شده باشند استعمال پوستشان در غیر نماز خالی از اشکال است.

۲ـ تسمیه باینکه‌صیاد درموقع ارسال سگ شکاری بدنبال شکار یا رها کردن تیر نام خداوند را بزبان آورد. پس اگر عمداً در آن هنگام نام خدا را نبرده باشد شکار حرام خواهد بود اما اگر ترك آن از روی فراموشی بوده موجب حرمت نخواهد شد.

۳ـ شکار کننده متدین بدین اسلام باشد.

۴ـ وقتی شکار باصابت تیر هلاکتش هستند بحد و برندگی آن باشد نه ثقل و سنگینی آن. و بر فرض قصور دلالت لفظی بر کفایت یا عدم کفایت هلاکت مستند بساچمه و فشنگ مرجع اصل عملی است.

۵ـ شکار در حالیکه دارای حیات استقراری است از نظر غائب نشده باشد پس اگر بعد از غیبت آنرا بیابند و معلوم نشود که هلاکتش مستند بتیری است که باو اصابت کرده یا جهت دیگری داشته خوردن گوشت آن حلال نخواهد بود.

۶ـ هلاکتش مستند بسگ شکاری یا اصابت تیر باشد پس‌اگر تیر به‌آن اصابت کرده و از بلندی افتاده باشد یا پس از اصابت تیر در آب افتاده و غرق شده باشد خوردن گوشت آن حرام است.

۷ـ حیوان مملوک نباشد پس اگر آثار ملکیت در آن مشاهده شود مثل اینکه طوقی در گردنش باشد نه صید آن حلال است و نه خوردنش.

۸ـ وجود قصد است، پس اگر شخص بدون قصد شکار، تیری انداخت و به شکار اصابت نمود بدون تذکیه حلال نخواهد بود.

(کلیات حقوقی ص ۲۰۶، ۲۰۷)

دیگر اینکه:

آب و گیاهائیکه در اراضی بلاصاحب روئیده شده باشد از مباحات محسوب بوده و تا وقتیکه تحت حیازت قرار نگرفته‌اند هرکس حق دارد از آنها منتفع گردد.

(کلیات حقوقی ص ۲۰۴)

مُبادَلَة ـ (اصطلاح فقهی) انواع معاملات است.

مُبادَلَةُ الرَّأسَیْن ـ (اصطلاح ادبی) نزد بلغاء آنست که دو لفظ متجانس در کلام آرند که در اولین حروف مختلف باشند چون «سلام و کلام و سلامت و ملامت»

(از کشاف ص ۱۶۲).

مَبادی ـ (اصطلاح فلسفی) مبادی جمع مبدء است و مبادی اشیاء ابتداء و علل اولیه اشیاءاند. مبادی اجسام عناصر اربعه‌اند و... و مبادی کون و فساد ماده و صورت است

(تهافت التهافت ص ۱۴۵ ـ تفسیر مابعد ص ۷۳).

و از نظر عرفا عبارت از اموری است که سالك در مبدء سیر خود باید رعایت کند مانند صوم و صلوة و غیره و بالاخره آداب شرعی است که مبتدیان سلوك ناگزیر از رعایت آن میباشند.

فارابی گوید: مبادی وجود چهار بود. ماذا، بماذا، کیف وجودالشیی وعماذا. رجوع به تحصیل السعادة ص ۵

مَبادی أربَعَه ـ (اصطلاح فلسفی) مبادی اربعه هم اطلاق بر عناصر اربعه میشود و هم بر علل اربعه (ماده، صورت، فاعل و غایت) میشود

(از شفا ج ۲ ص ۵۳۵).

مَبادیِ أفعال ـ (اصطلاح فلسفی) کلیهٔ افعال اختیاری که از انسان صادر میشود مسبوق بمقدمات و مبادی چند است که آنها را مبادی عامهٔ افعال مینامند وعبارتند از تصور فعل، اعتقاد بنفع و ضرر آن، شوق، اجماع یعنی ارادهٔ جازم و قوت محرکهٔ عضلات.

(از اسفار ج ۱ ص ۱۵۵ ـ ج ۲ ص ۳۸).

مَبادیِ إِنْسان ـ (اصطلاح فلسفی) مراد از مبادی انسان اخلاط اربعه است که با حیوان مشترك است و دیگر روح، قلب، نفس و حیات است و دیگر کبد، دماغ، و ... است

(از رسائل صدرا ص ۳۰۶).

مَبادیِ تَصْدیقیَّه ـ (اصطلاح فلسفی) مراد از مبادی تصدیقیه تصدیقات بدیهی است که موجب توصل و کشف تصدیقات مجهول است مبادی تصوریه هر علمی عبارت از حدود موضوعات و اجزاء و جزئیات و اعراض ذاتیه آن علم است مبادی تصدیقی یا بینة الثبوت‌اند علوم متعارفه مینامند و یا بینة الثبوت نمیباشند و در این صورت یا از روی حسن گمان بمعلم مورد تصدیق متعلم واقع میشوند اصول موضوعه نامند و اگر با انکار و شك تلقی شود مصادرات نامند.

شیخ گوید: مبادی تصوریه عبارت از اموری هستند که تصور مسائل هر علمی بسته بآنها است و مبادی تصدیقیه عبارت از مسائلی است که تصدیق بآنها بدیهی بوده و در اثبات مسائل علم بکار برده میشوند، مانند تعاریف و اصول موضوعه و علوم متعارفه و مصادرات و قضایای اولیه بدیهی مانند اصل امتناع اجتماع نقیضین و ارتفاع آن دو و غیره

حاجی گوید: آن قسمت از مبادی که بدیهی میباشند قابل انکار نیست و علوم متعارفه گویند و اگر متعلم با آنکه خود قبول ندارد معذلك با عناد تلقی کند مصادرات گویند. و هرگاه اموری باشدکه بطور اصل مسلم قبول شود تا مسائل دیگر که مترتب بر آنها است درست آید اصول موضوعه گویند، و در مورد مبادی تصوریه و تصدیقیه گوید:

«فالمبادی التصوریه هی الحدود والرسوم والتصدیقیه هی القضایا المؤلفة منها الاقسیة و غیرها والمبادی الخاصه فی التصورات مثل الفصول والخواص و العامة المأخوذة فی التعریفات والمبادی التصدیقیة الخاصة مثل قضایا مخصوصة لها».

(از شرح منظومة اللآلی ص ۹ و رجوع شود به شفا ج ۱ ص ۶ ـ ج ۲ ص ۲۹۱ ـ اسفار ج ۱ ص ۱۵۵، ۳۰۶).

پارهٔ دیگر از ترکیبات دیگر

مَبادیِ تَصَوریَّه ـ (اصطلاح فلسفی و منطقی) رجوع شود به مبادی تصدیقیه.

مبادی خارجی ـ (اصطلاح فلسفی) مراد از مبادی خارجی علت فاعلی و غائی است که خارج از ذات اشیاء و معلول خودند

(از شفا ج ۱ ص ۸).

مَبادیِ داخِلی ـ (اصطلاح فلسفی) مراد از مبادی داخلی علت صوری و مادی میباشد که مقوم اشیاء و معلولات‌اند

(از شفا ج ۱ ص ۶).

مَبادیِ طَبیعی ـ (اصطلاح فلسفی) مراد از مبادی طبیعی علل اربعه و گاه عناصر اربعه‌اند

(از اسفار ج ۲ ص ۱۳۲، ۱۹۹).

مَبادیِ عالِیَه ـ (اصطلاح فلسفی) مراد از مبادی عالیه عقول مجردهٔ طولیه و نفوس

کلیه و عقول عرضیه‌اند بترتیب که مبادی مفارقه هم نامیده‌اند

(اسفار ج ۱ ص ٦١ - شفا ج ۲ ص ٦١٢).

مَبادیِ عامّه - (اصطلاح فلسفی) مراد همان مبادی افعال است.

رجوع شود به مبادی افعال.

مَبادیِ عَقلیّه - (اصطلاح فلسفی) مراد عقول مجرده‌اند

(از رسائل صدرا ص ١٥٦).

مَبادیِ عُلوم - (اصطلاح فلسفی و منطقی) مبادی علم قضایائی بود که براهین آن‌علم مؤلف‌ازآن قضایا باشد و در آن‌علم بآن قضایا برهان نگویند یا ازجهت‌وضوح و یا از جهت آنکه قضایا مسائل علمی دیگر بود عالیتر یا نازلتر از آن درمرتبت

(از اساس‌الاقتباس ص ۳۹۳).

مبادی علم را مقدمات موضوعه خوانند و آن یا بنفس خود بین بود یا نبود و اول از اولیات و مجربات و امثال آن‌باشد که اصول متعارفه و قضایائی که قبول آنها واجب است نامند و مبادی علم مطلق ازین صنف بود و دوم آنچه بنفسه بین نبود یا چنان بود که نفس متعلم در بدایت بآسانی آنرا اعتقاد کند اعتقاد ظنی یا تقلیدی یاچنان نبود اول را اصول‌موضوعه خوانند و دوم را مصادرات

(از اساس‌الاقتباس ص ۳۹۵).

مَبادیِ قَریبَه - (اصطلاح فلسفی، منطقی) مراد هیولی و صورت است که‌جزء مقوم شئ‌اند

(شفا ج ۱ ص ۲۲).

مَبادیِ قِیاسِ بُرهانی - (اصطلاح فلسفی، منطقی) مبادی قیاس برهانی عبارت‌اندازمحسوسات، مجربات متواترات، اولیات، حدسیات و فطریات

(از اساس‌الاقتباس ص ۳٤٥).

مَبادیِ قِیاسِ جَدَلی - (اصطلاح فلسفی منطقی) مبادی جدل عبارتند از مشهورات، مسلمات که وضعیات خوانند مصادرات و اصول موضوعه و مقبولات خصم.

(از اساس‌الاقتباس ص ۳٦۷).

مَبادیِ‌قیاسِ خِطابی - (اصطلاح فلسفی منطقی) مبادی خطابه عبارتنداز‌مشهورات، مظنونات و مقبولات عامه

(از اساس‌الاقتباس ص ۳٤۸).

مَبادیِ قِیاس شِعری - (اصطلاح فلسفی منطقی) مبادی شعر عبارت است ازمخیلات

(از اساس‌الاقتباس ص ۳٤۸).

مَبادیِ قیاسِ‌مُغالِطی - (اصطلاح‌فلسفی منطقی) مبادی مغالطه عبارتند ازوهمیات، مشبهات و مشهوریات

(از اساس‌الاقتباس ص ۳٤٦).

مَبادیِ مُفارَقَه - (اصطلاح فلسفی، منطقی) رجوع بمبادی عقلیه (و تهافت التهافت ص ۱۸) شود.

مُبارات - (اصطلاح فقهی) و اصل آن مفارقت بود که مانند خلع است در شرایط و احکام و امتیاز آن با خلع اولا، در مبارات کراهت از دو طرف است بنابراین در خلع زن باید بذل کند و در مبارات زن تنها باید مهر خود را بذل‌کند چون اختلاف دوطرفی است و ثانیا در مبارات بعد از صیغه مبارات بلافاصله طلاق هم جاری میشود و صیغه مبارات «بارأتك علی کذا فانت طالق» است

(از کشاف ص ۱۲۱ ـ شرح لمعه ج ۲ ص ۱۳۸) رجوع به شرح لمعه شود.

واصلها المفارقة و هی کالخلع فی الشرائط والاحکام الاانها تترتب علی کراهیة کل من‌الزوجین و حیث کانت الکراهیة منهما فلایجوز له‌الزیادة فی الفدیة علی ما اعطاها من‌المهر بخلاف الخلع حیث کانت الکراهة منها فجازت الزیادة ولا یدفیها من‌الاتباع بالطلاق و لو قلنا فی‌الخلع لایجب اتباعه

(از شرح لمعه ج ۲ ص ۱۳۸)

مُبارَکیّه ـ (اصطلاح ملل و نحل)

پیروان این مذهب گویند محمدبن اسماعیل بلاعقب بود

(از مختصرالفرق ص ۵۹)

مُباشَرَت ـ (اصطلاح فقهی) جماع با زنان را گویند و شامل مساحقه نیز میشود، درعلم کلام فعل صادر بلاواسطه است

(ازکشاف ص ۱۳۵)

و نیز مباشرت در معاملات و اعمال و حرکات اختیاری مکلفان است.

اختلاف است که آیا در معاملات مباشرت شرط است یا بواسطه توکیل و جز آن درست است.

در کلیات آمده است:

در عقد یا ایقاع شرط نیست بلکه می‌توان وکیل تعیین کرد.

پس هر کس خود بتواند معامله را واقع سازد می‌تواند برای واقع ساختن آن وکیل تعیین کند.

این قاعده در بعض موضوعات جاری نیست مثل یمین و نذر و ایلاء و ظهار.

فرض عکس قضیه نیز ممکن الوقوع است مثل وکالت محرم یعنی کسیکه درحال احرام است از محل برای عقد تزویج

(کلیات ٤٤)

مُباشِر وَ آمر ـ (اصطلاح فقهی)

اساس بحث این است که آیا مباشر مأمور مأخوذ باعمال خود است یا آمر یا هردو

در کلیات حقوقی آمده است:

بحکم‌عقل وشرع تبعات‌فعل‌ازقصاص و ضمان و عقوبت بر فاعل است و بر آمر چیزی نیست اگرچه احکام دیگری از جهت آمر بودنش بر او مترتب خواهد شد.

بلی گاه اتفاق می‌افتد تمام تبعات فعل بر آمر تحمیل شود، بطوریکه بر فاعل چیزی تعلق نگیرد و آن وقتی است که‌فاعل جاهل بوده و آمر او را گول زده باشد در اینصورت بحکم المغروریرجع علی من غره بر فا عل حرجی نیست.

و همچنین است وقتی فاعل دیوانه یا غیر بالغ باشد و دیگری او را واداریاتلاف مال غیر یا ارتکاب قتل کرده باشد که در اینصورت اگرچه بولی مراجعه میشود و لکن ولی هم حق دارد غرامت خود را از آمر مطالبه نماید.

در مورد اجتماع مباشر و مسبب فعل بمباشر نسبت داده میشود مگر در جائی که سبب اقوی از مباشر باشد مثل دومورد ذیل:

۱ـ وقتی برحسب شهادت دونفر شاهد و حکم حاکم ولی دم یکی را بکشد، سپس آندو نفر از شهادت خود عدول کنند. ولی میتواند با رد نصفدیه، هر دو شاهد را بقتل رساند ولکن حق قتل فاعل را ندارد

زیرادر چنین صورتی سبب اقوی است از مباشر.

۲– درجائیکه شخص دیگریرا وادار بسرقت کرده و او را در صورت مخالفت تهدید بقتل کرده باشد در اینصورت نیز ضمان بر آمر است برای اینکه آمر اقوی است از مباشر.

(کلیات حقوقی ۲۲، ۲۳)

مُبالَغَه – (اصطلاح اهل بدیع) و از محسنات بدیعیه است و آن ادعای وصفی بود در نهایت بلوغ و رسائی و شدت از باب اغراق و زیاده روی در توصیف اگر مدعی عادة و عقلا ممکن باشد مبالغه است و اگر تنها عقلا ممکن باشد اغراق است و اگر ممکن نباشد غلو است

(از کشاف ۱۵۵).

مُبایَنَة – (اصطلاح منطقی) و تباین دو مفهوم است رجوع به فرهنگ علوم عقلی تألیف نگارنده شود.

مَبْدَء – اسم است از بدء و اطلاق بر سبب شود .

رجوع به فرهنگ علوم عقلی شود.

مُبْتَداء – (اصطلاح نحوی) و اسمی است مجرد از عوامل لفظیه که مسند الیه واقع شود و اصل در مبتداء آنست که مقدم باشد مانند «زید قائم» و معرفه باشد. چنانکه درمثال‌فوق وبالجمله‌مبتدا اسمی است که کلام بدان شروع میشود و خبر آن باشد که معنی بدان تمام شود مبتدا و خبر هردو مرفوعند مبتدا گاه وصف است مانند اسم فاعل و مفعول و بالجمله هروصفی‌که متکی باشد براستفهام یا نفی، درمبتداء وصفی اسم مرفوع که جانشین خبر است مانند «کیف جالس الزیدان و امضروب الزیدان» ولکن اگر ضمیر مستتر را رفع دهد مبتدا نخواهد بود مانند «قاعد» در «ما زید قائم و لا قاعد» و در مواردی که خبر مفرد باشد آن وصف خبر مقدم خواهد بود و مرفوع آن مبتداء موخر مانند «اقائم الزیدان – اقائم‌الزیدون» و خبر گاه مفرد است، گاه اسم است گاه فعل وجمله یا جملهٔ اسمیه است یا فعلیه یاظرف وجار ومجرور مانند «زیدقام ابوه» و «زید قائم ابوه» و «ولباس التقوی ذلك خیر» در صورتیکه خبر جمله است باید مشتمل بر ضمیری باشد که عاید به مبتدا شود یا مشتمل بر امری دیگر باشد که خبر را بمبتداء مربوط کند.

(از سیوطی ص ۴۳، ۴۹ الهدایه ص ۱۷۸)

مُبْتَدِئَة – (اصطلاح فقهی) و کسی است که برای اولین‌بار حیض شود و یا عادت معینی نداشته باشد اعم از آنکه اختلاف در وقت باشد یا عدد

مُبْتَدی – (اصطلاح عرفانی) و مبتدی کسی است که بقوت عزم واراده‌ٔخود وارد در سلوك و طریق اهل‌الله و سائرین الی‌الله شده و کمر خدمت در میان بسته و آداب شریعت و احکام طریقت رامتحمل شده باشد.

مَبْدأ – (اصطلاح فلسفی) بر هر چه سبب گفته میشود مبدأ هم گویند وبرآنچه مبدأ حرکت است نیز مبدأ گفته‌اند و مبدأ اعلی بر چیزی گفته‌میشود که اولین مبدأ موجودات است و «المبدء ان‌لایکون

محتاجاً فی وجوده الی ماهوله مبدأه

(از تفسیر ص ۱۰۰۲ ـ رسائل زکریای رازی ص ۳۳).

آنچه شئی از آن ابتدا شود مانندطرف راه مبدأ گویند.

آن که فصل زمان است مبدأ گویند، علت اولی را مبدأ گویند و صورت شئی رامبدأ او گویند.

(از تهافت التهافت ص ۲۲ ـ ۲۳ تفسیر مابعد ص ۳۳).

به غایت نیز مبدأ گویند.

(المعتبر ابوالبرکات ج۲ ص ۸).

مَبْدَءِ اَزَلی ـ (اصطلاح عقلی) مراد ذات حق است و بقول کسانی که قائل به قدماء خمس‌اند آنها را مبادی ازلی می‌دانند.

(رجوع به تهافت‌التهافت ص ۲۰ شود).

مَبْدَءِ اَعلی ـ (اصطلاح عقلی) مراد ذات حق است.

(رجوع به مبدأ و مبدأ اول شود).

مَبْدَءِ اَوَّل ـ (اصطلاح علوم عقلی) مراد از مبدأ اول بطور مطلق ذات حق تعالی است که‌مبدأ اعلی‌هم گویند «المبدأ الاول هومبدء لجمیع هذه المبادی فانه فاعل و صورة و غایة»

(تهافت التهافت ص ۲۳۲ و رجوع‌به ۳۶۳ ـ شفا ج۱ ص ۲۷۷ شود).

مَبْدَأ قَریب ـ (اصطلاح علوم عقلی) هر مبدائی که با ذی‌المبدأ خود فاصلهٔ کمتری داشته باشد و وسائط کمتر باشد قریب است مثلا قوت عامله کـه محرک عضلات است برای صدور فعل مبدأقریب است و اجماع که ارادهٔ جازم باشدنسبت به شوق که مَیل مؤکد است قریب است و نسبت به قوهٔ عامله بعید است.

(از اسفار ج۱ ص ۱۷۳).

مَبْدَأ کُلّ ـ (اصطلاح فلسفی) مراد ذات حق تعالی است که گاه از آن تعبیر به مبدأالمبادی و گاه خیر مطلق و گاه احد و گاه فکر مجرد شده است.

(از شرح حکمت اشراق ص ٤۰٤ و دستور ج۳ ص ۲۰۱ ـ سیر حکمت جلد اول ص ۷۸).

مَبْدَأُالمَبادی ـ (اصطلاح فلسفی) رجوع به مبدأ شود.

مَبْدَأ وُجود ـ (اصطلاح فلسفی) گاه مراد از مبدأ وجود ذات حق است و گاه عقول مجرده‌اند.

(مصنفات ج۱ رسالهٔ۳ ص۹).

مَبْدَأیَّت ـ (اصطلاح‌فلسفی) ابتدائیت ومبدأیت از امور اعتباری است مانند فوقیت

(مباحث مشرقیه ص ٥٦۲ ـ اسفارج ۳ ص۲٤).

و بالجملـه مبدائیت یعنی مبدأ بودن و آن اضافه محض است باعتبار تقدم ذات احدیت بر حضرت و احدیت که منشأ اسماء و صفات و مبدأ المبادی است.

(اصطلاحات شاه‌نعمت‌الله ص ۲۱).

مُبْدَع ـ (اصطلاح فلسفی) مبدع بفتح دال عبارت از موجودی است کـه مسبوق بماده و مده نباشد و مبدع بکسر یعنی ابداع کننده که ذات حق است که مبدع کل است و احق واولی باسم مبدع

موجودی است که بلافاصله از ذات حق صادر شده باشد
(شفا ج۲ ص ۵۷۸ و ۵۲۷ و ج۱ ص ۱۶۸).
ناصر خسرو گوید: آنچه مرکب ازغیر نباشد مبدع گویند و بنابراین عناصر اربعه مبدعند در حال محوضت و خلوص
(جامع‌الحکمتین ص ۸۷).
رجوع بابداع شود.

مُبْدَعات ـ (اصطلاح فلسفی) عقول مجرده و نفوس مبدعات حق‌اند
(شرح منظومه ص۸٤ مشاعر صدرا ص ۵۸).

مُبْدَعِ اَوَّل ـ مراد از مبدع اول عقل اول است
(راحة‌العقل ص۶۳).

مُبَشِّرات ـ (اصطلاح عرفانی)
رؤیاهای مسلم و صادق را گویند و جزئی از اجزاء نبوت است.

مُبْطِلاتِ حَجّ ـ (اصطلاح فقهی)
رجوع به حج شود.

مُبْطِلاتِ صَلواة ـ اموریکه‌موجب بطلان نمازند عبارتنداز ۱ـ فقدان بعضی از شرائط مانند غصبی بودن لباس مصلی یا مکان او ۲ـ حدث اکبر واصغر ۳ـ تکفیر بنابر قول‌شیعه ٤ـ توجه بچپ‌وراست عمداً با تمام بدن ۵ـ سخن گفتن عمدی ۶ـ خنده با صدا تعمداً ۷ـ گریه عمدی با صوت برای امور دنیا ۸ـ هر فعلی که صورت نماز را محو کند ۹ـ خوردن و نوشیدن ۱۰ـ آمین‌گفتن‌بعداز «ولاالضالین» بقول شیعه.

مَبْطُون ـ (اصطلاح فقهی) کسی را گویندکه‌همواره ازاو بادو غائط‌خارج‌شود و باندازه یك نماز فرصت ومهلت‌نداشته باشد، چنین شخص باید برای هرنماز یك وضو بگیرد.
(از شرح لمعه ج۱ ص۹۳).

مَبْنی ـ (اصطلاح ادبی) مقابل معرب است و کلمۀایستکه بر یك حالت باقی بماند و در ترکیبات و جملات حرکت آن تغییر نیابد و بهمان حالت که وضع و بنای او است باشد مانند «امس ـ حیث کم، این» و معرب کلمه‌ایست که آخر آن باختلاف عوامل تغییر کند مانند «جساء زید ـ رایت زیداً و مررت بزید»
حروف کلا مبنی هستند و افعال ماضی و امر مبنی‌اند. حروف تهجی، کلمات بطور مفرد و در حالیکه ترکیب نشده باشند بطور مطلق، مانند عمرو، زید.. به تنها و اسمائیکه بوجهی از وجوه شبیه به‌مبنی الاصل یعنی حرف میباشند، شباهت‌لفظی یا معنوی و وضعی مضمرات، اسماء اشارات موصولات، اسماء افعال، اصوات، مرکبات، کنایات و بعضی از ظروف مبنی میباشند و سوای آنچه مذکور افتاد معرب است.
(از الهدایه ص ۱۹۵ـ ۱۸۳ ـکشاف ص ۱۷۷ سیوطی ص۲۳).

مَبْنَی‌التَّصَوُّف ـ (اصطلاح عرفانی) مبنای تصوف خصائل ثلث است. تمسك بفقر و اقتصاد و تحقق به بذل و ایثار و ترك تعرض و اختیار.

مُبْهَم ـ (اصطلاح ادبی) لفظ مبهم لفظی است که صریح در مدلول خاصی نباشد و رفع ابهام آن بوسیله تمیزممکن

است.

(از کشاف ص ۱۶۶).

مُبْهَمات ـ (اصطلاح ادبی) کلماتی‌را گویند که کسی یا چیزی را بطرز مبهم نشان دهد مانند «هرکس، آن دیگر، دیگری، هیچ، چند، این، آن، فلان»

(دستور عبدالعظیم ص۲).

مَبیع ـ (اصطلاح فقهی) یعنی مورد بیع وآنچه بیع بر آن واقع میشوددرمقابل ثمن که قیمت و بها و ارزش مبیع است.

(از قواعد ص ۲۹۴).

در کلیات حقوقی آمده است:

مورد قاعده تلف مبیع شخصی است زیرا تلف کلی معنیٰ ندارد. اما مصداق اگرچه قبض کلی بآن تحقق پیدا کرده و قابل تلف است و لیکن عین مبیع نبوده و درآن خیاری نیست.

بالجمله آنچه خیار بآن تعلق گرفته تلف بآن ملحق نمیشود و آنچه تلف بآن ملحق میشود خیاری در آن نیست مگر اینکه گفته شود که مصداق در نظر عرف عین کلی مبیع است. پس بنظرعرف متعلق خیار و تلف یک‌چیز است اگر چه بدقت دو چیزند.

(کلیات حقوقی ص ۱۰۷)

مُبَیَّن ـ (اصطلاح اصولی) به ضم و فتح یاء نزد اصولیان نقیض مجمل‌است و آن لفظی است متضح‌الدلالة و همانطور که مجمل منقسم میشود به مفرد ومرکب مبین هم گاه در مفرد است و گاه درمرکب و بالجمله «المجمل مالایتوقف علی‌المراد منه الا ببیان المتکلم و نقیضه المبین فالمبین هوالذی یتوقف علی‌المراد منه بدون بیان المتکلم» و گاه مبین بین‌بنفسه است مانند «و الله بکل شئی علیم» و ما به المراد را مبین (بکسر یاء) نامند و گویند تأخیر بیان از وقت حاجت عقلا قبیح است زیرا مستلزم تکلیف مالایطلق است و لکن تأخیر بیان از وقت خطاب و قبل از رسیدن وقت عمل قبحی ندارد مبین گاه فعل است و گاه قول.

(از معالم ص ۱۵۷ ـ کفایه ج۱ ص ۳۹۷ ـ قوانین ص ۳۴۰ ـ کشاف ص ۱۷۲).

و بالجمله مبین درمقابل مجمل‌ونقیض آنست و آنست که دلالتش بر مراد آشکار باشد چه‌آنکه بنفسه بین باشد مانند «و الله بکل شئی علیم» که افادهٔ این جمله مرشمول علم حق را نسبت به تمام اشیاء از لغت و بنفسه است و نه بامری‌خارج از لغت و گاه بامری دیگر مبین و آشکار شده است مانند «اقیموا الصلواة» که بعد از بیان نحوهٔ آن به فعل یا قول مبین شده است و همین‌طور است عام مخصص و بنابراین اطلاق مبین در نوع اول از باب مجاز و مسامحه است والا آنچه خود ظاهر باشد مبین نباشد و مبین آن باشد که خود مجمل بوده است و بواسطهٔ امری دیگر مبین شده است و مبین بکسر یا امری است که بوسیله آن مجملی بیان شود و چنانکه مخصص بکسر صاد امری است که بدان عامی خاص شودمبین‌بفتح گاه قول است که مجمل آید و بعدآبوسیله کلمه یاجملهٔ دیگر بیان شود مانند«صفراء فاقع‌لونه» که بیان حالت بقره را کند در «ان‌الله یامرکم ان تذبحوا بقرة» و مانند

گفتار نبی «فیما سقت السماء العشر» که بیان تفصیل زکوة است و فعل باشد مانند کتابت، عقود و اشارات و انجام آن بتفصیل از طرف معصوم چنانکه حضرت رسول با فعل و عمل خود تفصیل نماز و حج را برای مؤمنان بیان کردند و در هر حال قطعی است که تأخیر بیان مجمل از وقت حاجت ناپسند و زشت است زیرا نتیجهٔ آن تکلیف مالایطاق است لکن تأخیر بیان از وقت خطاب جائز است برای مصالح خاص از جمله آزمایش مکلف و تحریض آن بر فعل دراین مورد نیزبعضی از اصولیان روا ندانند وبعضی گویند در مثل عام و مطلق روا نباشد حتی از وقت خطاب اما در مواردی که اصولا ظهوری ندارد و مجمل محض است تأخیر بیان آن از وقت خطاب روا باشد.

در اصول ارشاد آمده است:

مبین گاهی بفتح عین (بصیغهٔ اسم مفعول) و زمانی بکسر عین (بصیغهٔ اسم فاعل) استعمال میشود.

۱ــ مبین (بفتح مین) آن کلامی است که دلالتش بر معنی مراد واضح و هویدا باشد وآن بر دو قسم است **مبین‌بالذات ــ مبین‌بالغیر**

مبین بالذات آن است که وضوحش ناشی ازکلام باشد مانند **ضرب‌زیدعمروا** که دلالتش برمعنی مراد واضح ووضوحش نیز ناشی از خود کلام است

مبین‌بالغیر آن است که وضوحش بوسیلهٔ انضمام بکلام دیگری باشد مانند **اکرم‌العلماء الابعضهم ــ لاتکرم زیداً العالم** ــ کلام اول گرچه بخودی خودمجمل است ولی پس از انضمام بکلام دوم (که بیان کنندهٔ معنی بعض میباشد) مبین و متضح‌الدلالة گردیده است ــ پس وضوح آن ناشی از انضمام بغیر میباشد.

مبین خواه بالذات باشد خواه بالغیر بدو قسمت تقسیم میشود:

۱ــ نص

۲ــ ظاهر

هرگاه دلالت کلام رابرمعنی‌مرادطوری واضح و آشکار باشد که احتمال معنی دیگری در آن نرود آن را **نص** گویند مانند **ضرب زید**

هرگاه دلالت آن بر معنی مراد بآن درجه از وضوح و قطعیت نپیوسته باشد یعنی دو معنی از آن محتمل گردد یکی راجح ودیگری مرجوح دراین صورت‌طرف راجح را **ظاهر** و طرف مرجوح را مؤل گویند.

مثلا از کلمهٔ **فاقطعوا** در آیهٔ **السارق و السارقه فاقطعوا ایدیهما** دو معنی محتمل میگردد یکی جدا ساختن دست‌هااز بدن ــ و دیگری مجروح ساختن آنها

معنی اول که راجح است معنی‌ظاهری و معنی دوم که مرجوح است معنی مؤلی میباشد.

۲ــمبین (بکسر عین) توضیح دهندهٔ کلام سابق‌الذکر را مبین گویند و آن بر دو قسم است:

۱ــ مُبیِّنِ فِعلی

۲ــ مُبیِّنِ قَولی

مبین فعلی: مثلا اگر معصوم بمجرد نزول آیهٔ **واقیموا الصلواة** باعمالی که متضمن قیام و قعود و رکوع و سجود

است مبادرت فرماید این افعال در نظر حاضرین در مجلس وحي که بمراسم اقامهٔ صلواة وقوف و آشنائی ندارند مبین معنی آیهٔ مزبور خواهد بود.

مبین قولی: مبین قولي ممکن است کلام تام باشد مثل اَکرِم العُلماء ـ اَکرم الزُّهاد منهم و یا کلام غیرتام باشد مثل اکرم‌العلماء الزهاد منهم

(اصول ارشاد ص ۱۷۹ ـ ۱۷۸)

مُتَألّه ـ (اصطلاح فلسفی) حکیم متأله کسي است که حقایق‌عالم را ازراه‌کشف‌و شهود دریابد نه از راه بحث و کسب «فالمتأله له قوة الاخذ عن‌الباری‌والمعقول دون فکر و نظربل باتصال وحي»

(منتخب شرح حکمت‌اشراق ص۳۰۷).

ناصرخسرو گوید: و متألهان فلاسفه گفتند مایعلم و حکمت مطالب خویش را مانند خدا کنیم از بهر این خویشتن را متاله گفتند یعني خداشونده.

(از جامع‌الحکمتین ص۹۹).

مُتَتالی
مُتَتالیان

(اصطلاحات فلسفی) متتالیان دوامری میباشند که میان اولی و ثانی ایشان‌چیزی از ایشان نباشد خواه متفق باشند درتمام نوع چون خانه و خانه و خواه مختلف چون صفي از حجر و شجر.

(درةالتاج جلد سوم از فن دوم ص ۶۹ ـ شفا ج۱ ص۸۲).

مُتَحَرِّك ـ (اصطلاح فلسفی) متحرك یعني موجودیکه در جنبش و حرکت است.

(تفسیر ص ۳۳۲).

مُتابَعَت ـ (اصطلاح اهل حدیث) و عبارت است از آنکه راوی معینی با غیر خود موافق باشد در تمام سند (اسناد) یعني دو راوی در همان روایت در اسناد مانند هم باشند در تمام مراتب که متابعهٔ تامه است یا در بعضی که‌ناقصه است

(از کشاف ص ۱۸۵).

مَتاجِر ـ (اصطلاح فقهی) جمع متجر از تجارت است و یا مصدر میمي است در اینجا نفس تکسب باشد یا اسم مکان است برای محل تجارت که اعیان مکتسبه بآن باشد وجه اول اولي والیق است زیرا در فقه بحث از فعل مکلف شود در هرحال تجارت‌حرام، مکروه ومباح‌وغیره‌است‌ومورد تجارت هم منقسم شود به محرم، واجب، مکروه،، مستحب و مباح، اصل تجارت برای نظام جامعه واجب‌کفائی است وبرای توسعهٔ در زندگی مستحب است وباعمال محرمه حرام است و به مکروهات مکروه و بجز آن مباح است در مورد تجارت، حرام، تجارت باعیان نجسه و آلات لهوو مسکرات و جز آن‌حرام و کفن‌فروشي‌و.. مکروه و بقیه مباح است.

(رجوع به بیع و شرح لمعه ج۱ ص ۲۲۳ شود)

مَتاع ـ (اصطلاح فقهی) آنچه مورد بهره‌برداری باشد از عروض دنیاء قلیل یا کثیر

(از کشاف ص ۱۳۳٤).

مُتَجاهِریّه ـ (اصطلاح فقهی)

و متجاهریهٔ فرقهٔ از متصوفهٔ مبطله است که افعال فساق کنند و گویند مراد ما رفع ریا است.

(از کشاف ص ۲۸۱).

مُتَجَرّی ـ (اصطلاح فقهی) کسی که تجری‌کند وجری‌شودونسبت به‌اوامر خدا تجری کند و جری شود نسبت به اوامر الهی، و این امر حرام و از معاصی‌کبیره است.

مُتَجَزّی ـ (اصطلاح اصولی) و کسی را گویند که قائل به تجزیه در اجتهاد است یا مجتهد متجزی باشد یعنی در برخی از مسائل شرعی مجتهد باشد و تواند آنها را باستناد دلائل لازم استخراج و استنباط کند رجوع به تجزی و (قوانین ص ۱۵۲) شود.

مُتَحَیِّره ـ (اصطلاح فقهی و نجومی) در فقه: آنکه را عادت حیض معین نباشد.

در نجوم: ستاره‌های‌متحیره ستاره‌هائی هستند که حرکت آنها یکنواخت نبود، گاه بازگردند از آن سوئی که رفته‌اند و آنها زحل، مشتری، عطارد مریخ و زهره‌اند

مُتَحَیِّز ـ (اصطلاح فلسفی) متحیز یعنی‌طالب‌یاحاصل درحیز، تمام‌اشیائیکه‌قابل اشارهٔ حسیه‌اند بالذات یا بالعرض متحیزند.

(کشاف ص ۳۰۰).

مُتَحَقِّق بِحَق ـ (اصطلاح عرفانی) متحقق بحق کسی است که مشاهده کند حق را در هر امر معینی بدون تعین بدان.

مُتَحَقِّق‌بِحَق وخَلق ـ (اصطلاح‌عرفانی) کسی که به‌بیند هر مطلقی را در وجود واحد احدیت، که حق را در خلق بیند و خلق را در حق

(از کشاف ص ۳۳۷).

مُتَخادِم ـ متخادم کسی است که‌همیشه بخدمت بندگان قیام کند وخدمت‌او خالی از هواها و شوائب نفسانی باشد و لکن هنوز بحقیقت زهد نرسیده باشد گاه بسبب غلبهٔ ایمان بعضی از خدمات او در محل قبول افتد و گاه بواسطهٔ غلبهٔ هوی خدمت او قبول نشود

(مصباح‌الهدایه ص ۱۲۳).

مُتَخالِفان ـ (اصطلاح فلسفی) دوامر متغایر در تمام ماهیت را متخالفان یا متغایران مینامند و تخالف مقسم تقابل است و بعضی متخالفان را یکی از اقسام تقابل میدانند. رجوع به تقابل شود.

مُتَخَیِّله ـ (اصطلاح فلسفی، منطقی) قوت متخیله را باعتبار استعمال‌ناطقه مفکره هم گویند، رجوع به خیال وحواس ظاهری شود

(اسفار ج۴ ص ۵۲).

مُتَداخِل ـ (اصطلاح فلسفی) هر گاه اجزاء ماهیتی بنحوی باشد که بعضی از آنها اعم‌از بعضی دیگر باشد آنرامتداخله گویند و اگر چنین نباشد متباینه خوانند

(از شرح حکمت عین ص ۴۳).

مُتَدارِک ـ (اصطلاح ادبی) هر بیتی ست که به هشت فاعلاتن تمام شود

مُتَرادِف ـ (اصطلاح اصولی و منطقی) دو کلمهٔ را گویند که از لحاظ لفظ‌مختلف و در معنی متحد باشند مانند انسان، بشر و در پارسی دو کلمهٔ که در نوشتن مختلف و درمعنی یکسان باشند مانند «مرز وبوم»

خوب و نیك.»

پس حال اگر الفاظ بسیار بر یك معنی دلالت کند آن را اسماء مترادفه خوانند مانند دلالت انسان و بشر بر مردم.

(اساس‌الاقتباس ص ۷).

الفاظ باعتبار معانی خود بقسمت‌های ذیل تقسیم میشوند:

جزئی ـ کلی ـ متباین ـ مترادف ـ مشترك ـ منقول.

الف) جزئی : لفظی که فقط بریکفرد دلالت کند بطوریکه وقوع اشتراك غیر در آن متصور نباشد جزئی نامیده میشود مثل کلمه «زید» که فقط بیك فرد دلالت میکند.

ب) کلی: لفظی کـه معنی آن دارای افراد کثیره بوده و یا قابلیت شمول بافراد کثیره داشته باشد کلی نامیده میشود مثل کلمه انسان که دارای افراد کثیره میباشد یعنی بتمام انسان‌های روی زمین شامل است و یا کلمه (عنقاء) که هرچند واقعاً دارای افـراد متعـددهٔ نیست و یـا اصلا مصداقی درخارج نداردولی آنچنان‌مفهومی است که قابل شمول بافراد فرضی خود میباشد.

کلی اگر بتمام افراد خود بالسویـه دلالت کند متواطی نامیده میشود مثل‌کلمهٔ انسان که بکلیهٔ افراد خود بیکسان صادق میباشد و اگر ببعضی از افراد بیش از بعض دیگر دلالت کنـد مشکك خوانـده میشود مثل کلمهٔ ابناء که باولاد بلافصل بیش از نواده‌ها و احفاد صدق میکند.

ج) متباین: چنانچه الفاظ متعدده هر یك دارای معنی جداگانه باشد بطوریکه هیچ نوع وجه اشتراك و مناسبتی در میان معانی آنها نباشد آن الفاظ متباین یکدیگر شمرده میشوند مانند کلمهٔ جدار و کلمهٔ زید که هر یك دارای معنی جـداگانـه میباشد و هیچگونه تناسب و وجه اشتراکی نیز بین معانی آنها موجود نیست.

معانی متباینه ممکن است بیکدیگـر متصل باشند مانند ذات و صفت (زید و شجاعت او) و یا از همدیگر منفصل باشند مانند ضدین (نور و ظلمت) و یا اینکه یکی جزئی از اجزاء دیگری باشند مانند ابوت و بنوت و بالاخره چون در همه‌حالات قدر جامع و وجه مشترکی بین آنها نیست لذا تمام آنها را متباین خوانند.

د) مترادف: چنانچه معنی یکی باشد و الفاظ متعدد یعنی در مقابل یك معنی چندین لفظ وضع شده باشد دراین صورت آن الفاظ را مترادف یکدیگر گویند مثل لفظ انسان و بشر یا لفظ اسد ـ سبع ـ ضرغام.

علامهٔ بزرگـ شیخ هادی طهرانـی منکر ترادف گردیده وگفته است‌که هرچند در بعضی از موارد دیده میشود که چندین لفظ در برابر یك معنی استعمال شده و همه آنها ظاهراً دارای یك مفهوم میباشند ولی اگر درست دقت شود معلوم میگردد که در هر یك از آن الفاظ خصوصیاتی‌ملحوظ گردیده که آن خصوصیات در دیگری وجود ندارد و بهمین جهت نمیتوان آنها را بجای یکدیگر استعمال نمود و فـی‌المثل لفظ انسان و لفظ بشرکه ظاهراً مترادف‌یکدیگر هستند معناً تفاوتهائی باهم دارند یعنی در اولی جنبه ملکوتی و در دومی جنبـه

حیوانی اشرف مخلوقات ملحوظ گردیده، است و بهمین مناسبت لفظ انسان غالباً در مقام مدح و تجلیل و لفظ بشر در مقام ذم و تحقیر استعمال میشود مثلا اگر بجای خلق‌الانسان علمه البیان که در مقام تجلیل مقام انسانی است خلق‌البشر و یا بجای انما انا ء بشر مثلکم که در مقام تحقیر است انما انا ء انسان مثلکم گفته شود از فصاحت کلام کاسته میشود و بهمین دلیل نمیتوان آنها را مرادف یکدیگر فرض نمود و لفظ اسد و سبع و ضرغام که مرادف یکدیگر فرض شده‌اند نیز همینطورند چه آنکه در اولی جنبه تهور و در دومی جنبه درندگی و در سومی جنبه سطوت حیوان مفترس ملحوظ گردیده

(اصول رشاد، ص ۸ تا ۱۰)

مُتَراکِب ـ (اصطلاح ادبی) بر هم نشستن است و در عروض قافیة را گویند که از اولین ساکن تا آخرین ساکن‌که قافیه است متحرك باشد مانند «شکند ـ فکند»

مَتْروك ـ (اصطلاح اهل حدیث) و روایتی است که روات آن متهم بکذب باشند.

و مخالف با قواعد معلومه باشد و از یك جهت نقل شده باشد

(از درایه ص ۵۷).

مُتَزَهِّد ـ (اصطلاح عرفانی) متزهدان کسانی‌اند که متشبه بزهادند و هنوزرغبت آنها از دنیا مصروف نگشته و خواهند که بیکبارگی رغبت از دنیا بگردانند.

(از مصباح‌الهدایة ص ۱۲۲).

مُتَسَبِّبان ـ (اصطلاح‌عرفانی) متسببان کسانی‌اند که بجهت ضعف حال یا صلاح وقت در طلب رزق توسل باسباب کنند و بعضی‌بکسب تسبب نمایند وبعضی بسئوال و بعضی بحکم صلاح وقت گاه بکسب و گاه بسئوال

(از مصباح‌الهدایة ص ۲٤۸).

مُتَشابِه ـ (اصطلاح ادبی، عرفانی) یعنی امری که از جهتی و یا جهاتی شبیه امری دیگر باشد

(تفسیر ص ۳۰۰) .

حدیث یا آیة متشابه عبارت از آن‌است که مراد از متن آن دانسته نشود مگر با اقتران به قرائن واضحه و موضحه و در حدیث تشابه گاه در متن است و گاه در سند، در متن بآنست که الفاظ آن دارای معنی راجح باشد لکن مراد از آن با قرائن دانسته شود و در سند بآنست که در اسماء روات یا آباء و اجداد آنها اشتراکات و اشتباهات اسمی باشد و تشابه در قواعد کلیه حاصل نمیشود بلکه در فروع است و در حدیث است که «انما هلك‌الناس فی المتشابه لانهم لم یقفوا علی معناه» و عمل به متشابهات قرآن روا نباشد مگر بعد از بیان از طرف شارع.

(از موافقات ج ۳ ص ٥٤ ـ کفایه ج ۲ ص ٦۲ ـ درایه ص ۵۷، ۵۱).

و بالجمله متشابه اسم فاعل است از تشابه و بودن یکی از دو مثل است مشابه دیگر بنحویکه ذهن از تمیز آن ناتوان باشد و نزد بلغاء اطلاق بر نوعی از تجنیس شود و در زبان پارسی آنست که در تلفظ یکی باشد و در معنی و نوشتن مختلف مانند (خوار، خار خاستن،خواستن خورد، خرد)

(از دستورنامه ص ۲۱).
و در اصول ضد محکم است و محکم چیزی است که مقصود از آن دانسته‌میشود و راهی برای تاویل در آن نباشد برخلاف متشابه که وجوه تاویلات متضاد در آن راه دارد.
(از کشاف ص ۷۸۲). رجوع به محکم شود.

مُتَشافِعان ـ (اصطلاح‌فلسفی) متشافعان دوامری میباشند که منقسم نشوند میان اول و ثانی ایشان چیزی از نوع ایشان نباشد مانند نقطه و نقطه
(از درة‌التاج جملهٔ سوم از فن دوم ص ۹۶).

مُتَشَبِّه مُبْطِل ـ (اصطلاح عرفانی) کسانی‌اند که خود را در زمرهٔ صوفیان اظهار کنند و از حلیت عقاید و اعمال و احوال ایشان عاطل و خالی باشند و ربقهٔ اطاعت از گردن برداشته‌اند و گویند تعبد باحکام شریعت وظیفهٔ عوام است که نظر آنها بر ظاهر است و اما حال خواص و اهل حقیقت از آن عالی‌تر است که برسوم ظاهره مقید شوند.
متشبهان مبطل بر چند قسم‌اند:
۱ـ کسانیکه خدمت خلق را دام منافع دنیوی خود کرده باشند تا بدان سبب استجلاب اقوات از اوقاف و اسباب میکنند و اگر آنرا در تحصیل غرض و تیسیرمراد خود موثر نه‌بینند ترک کنند و این چنین کس متخدم و متشبه مبطل است
وبالجمله متشبهان برچنددسته‌اند:
کسانیکه خدمت خلق را دام‌منافع دنیوی خود کرده باشند تا بدان سبب استجلاب اقوات از اوقاف و اسباب میکنند و اگر آنرا در تحصیل غرض و تیسیرمراد خود مؤثر نه‌بینند ترک کنند و این چنین کس متخادم و متشبه مبطل بخادم است.
۲ کسانیکه از برای قبول خلق ترک زینت دنیانمایند و خاطر از جمع اسباب دنیوی بازگیرند و بدان طلب تحصیل جاه کنند در میان مردم و مردم پندارند که آنها از دنیا اعراض کرده‌اند و ممکن است برایشان حال خودشان مشتبه گردد که این طائفه را مرائیه و متشبه مبطل بزهاد خوانند.
۳ کسانیکه دعوی استغراق در بحر فنا و استهلاک در عین توحید کنند و حرکات و سکنات خود را بهیچ وجه بخود اضافت نکنند و گویند حرکات ما همچون حرکات ابوابیست‌که بی‌محرک ممکن نبود این طائفه را متشبه مبطل بمجذوبان نامند
(مقدمه نفحات ص ۱۵).
٤ کسانیکه ظاهر آنها برسوم فقر متوسم بود و باطن بحقیقت آن غیر مطلع و مرادشان بجز دعوی نبود این طائفه متشبه مبطل بفقرا و مرائیه‌اند
۵ کسانیکه دعوی اخلاق کنند و بر اظهار فسق و فجور مبالغت نمایند وگویند مراد از این کار ملامت خلق و اسقاط نظر مردم است این‌دسته را متشبه مبطل‌بملامیه گویند
(از مقدمه نفحات ص ۱۵).
٦ کسانی‌اند که نظر آنها در عبادت کردن قبول و اقبال خلق بود و در دل ایمان بثواب آخرت نداشته باشند که آنها را متشبه مبطل بعابد خوانند.

مُتَشَبِّه مُحِقّ بِزُهّاد ـ (اصطلاح عرفانی) کسانی‌اند که هنوز رغبت ایشان بکلی از دنیا مصروف نشده باشد و خواهند که یکبارگی از دنیا رغبت بگردانند وایشانرا متزهد خوانند . و کسانی هستند که بنهایت احوال صوفیان مطلع و مشتاق باشند و به بقای تعلقات صفات از بلوغ مقصد و مقصود معوق و ممنوعند آنها را متشبه محق بصوفیان نامند.

و کسانی هستند که همواره بخدمت بندگان حق سبحانه قیام نمایند و بباطن میخواهندکه خدمت ایشانرا بشائبه غرضی دنیوی مالی و جانی مشوب نگردانند و نیت از شوائب میل و هوی و ریا تخلیص نمایند ولیکن هنوز بحقیقت زهد نرسیده باشند این دسته را متخادم و متشبه محق بخادم نامند.

و کسانی‌اند که از اهل سلوک‌اند و سیر ایشان هنوز در قطع منازل نفوس بود و از تابش حرارت طلب وجود ایشان در قلق و اضطراب است و پیش از ظهور تباشیر صبح کشف ذات و استقرار و تمکن در مقام فناء گاه برقی از بوارق کشف بر نظر شهود ایشان لایح و لامع گردد و نفحهٔ از نفحات وصل از فنا بمشام دل ایشان پیوندد چنانکه ظلمات نفوس ایشان در لمعات نور آن برق منطوی و متواری گردد ولکن هنوز او را کمال حال حاصل نشده و بکلی ازملابس صفات وجودمنسلخ و منخلـع نگشتـه او را متشبه محق بـه مجذوبان خوانند.

(مقدمهٔ نفحات ص ۱۳ ـ ۱٤، ۱۵).

و کسانی هستند که ذات خـود را مستغرق‌عبادات خواهند ولیکن‌بسبب‌بقایای دواعی طبیعت و عدم کمال تزکیه نفس هروقت در اعمال و اوراد و طاعات فترات و تعویقات افتد ویا کسی که هنوز لذت عبادت نیافته باشد و به تکلف بدان قیام مینمایند متعبد خوانند و متشبه محـق بعابد.

و کسانی هستند که ظاهرشان برسم فقر مترسم بود و باطنشان خواهان حقیقت فقر ولیکن هنوز مایل بغنا دارند و بتکلف در فقر صبر میکنند این دسته را متشبه محق بفقراء گویند.

و کسانی هستند که به تعمیر وتخریب نظر خلق مبالات ننمایند و اکثر سعی‌ایشان در تخریب رسوم و عادات و اطلاق ازقیود و آداب مخالطات بود و سرمایهٔ حال جز فراغ خاطر و طیب قلب نباشد و ترسم بمراسم زهـاد و عبـاد از ایشان صورت نه‌بندد و اکثار نوافل و طاعات از ایشان نیاید و تمسک بعزائم اعمال ننمایند و جز بر ادای فرائض مواظبت نکنند و جمع استکثـار اسباب دنیـوی بایشان منسوب نباشد و بطیب قلب قانع باشند و طلب مزید احوال نکنند و آنها را قلندریه و متشبه محق بملامیه خوانند

(از مقدمهٔ نفحات ص ۱٦).

مُتَصالِحَیْن ـ (اصطلاح فقهی) رجوع به صلح شود.

مُتَصَرِّف ـ (اصطلاح ادبی) یعنی قابل تصریف در زبان عرب فعلی متصرف است که به ماضی، مضارع،... صرف شود.

و اسم را تصریف کمتر است چون به تثنیه و جمع و مصغر و منسوب صرف‌شود

و حروف غیر منصرف‌اند، بعضی از افعال غیر متصرف‌اند مانند افعال مدح و ذم...
رجوع بهر یك از این اصطلاحات شود.

مُتَصَرِّفه ــ (اصطلاح فلسفی) قسوت متصرفه قوتی است مترتب در مقدم تجویف اوسط دماغ و عمل آن ترکیب و تحلیل صور موجودهٔ در خیال و معانی موجوده در حافظه است این قوت را اگر عاقله بکار بندد مفکره و اگر وهم را در محسوسات بکار بندد متخیله مینامند و «اماالمتخیلیه فتسمی مفکرة ایضا باعتبار استعمال الناطقة ایاهافی ترتیب‌الفکر و مقدماته»
(اسفار ج ٤ ص ٥٢ کشاف ص۸۳۸).

مُتَّصِل ــ (اصطلاح اهل‌حدیث وفلسفه) و خبر متصل یا موصول آن باشد که سندش پی در پی به بالا رود یعنی هریك ازرواة نقل از راوی فوق خود کند چه آنکه تا معصوم رسد یا نه.
(از درایه ص ۳٦).

مُتَّصِلان
متصلان‌دو چیز باشند که دو طرف ایشان متلازم باشد چون دو خط که محیط باشند بزاویه گاه باشد که اتصال رااطلاق کنند بر معانی دیگر، رجوع بانفصال‌شود
(درةالتاج جمله سوم از فن دوم ص ۹۷ تفسیر ص ۱٦۰۳ و ۱۲۵٦).
در اصطلاح هیئت و نجوم:
چون کوکبی قریب به حد تناظر باشد و بعد میان آن و منظور الیه در نصف مجموع جرم هردو باشد آنرا متصل‌گویند
(از بیست باب ملامظفر)

مُتَّصِلَه ــ (اصطلاح منطقی) قضیه متصله قضیهٔ شرطیه‌ایست که حکم در آن صدقاً و کذباً بر اساس صدق مقدم بر مبنای علاقهٔ لزومیه باشد
و بعبارت دیگر اگر میان مقدم وتالی رابطهٔ لزومیه باشد، متصلهٔ لزومیه نامند والا اتفاقیه
(رجوع بقضیهٔ شرطیه شود.)

مُتَصَوِّفَه ــ (اصطلاح عرفانی) طالبان حق دو طائفه‌اند یکی متصوفه و دیگری ملامیه.
متصوفه جماعتی‌اندکه ازبعضی صفات نفوس خلاصی یافته‌اند و به بعضی از احوال و اوصاف صوفیان متصف گشته‌اند و متطلع نهایات احوال ایشان شده‌اند و لیکن هنوز باذیال بقایا صفات نفوس متشبث مانده باشند و بدان سبب از اصول غایات و نهایات اهل قرب و صوفیه متخلف گشته‌اند.
بعضی گویند: متصوفان متملقان و پیروان و طالبان تصوفند و کسانی که مجاهدت کرده و درجهٔ صوفی را طالبند و اندر طلب خود رابر معاملت ایشان درست همی‌کنند.
(کشف‌المحجوب ص ١٤)

مُتَضاد ــ (اصطلاح فلسفی و ادبی) در دستور و قواعد زبان دو کلمه را گویند که در صورت مختلف و در معنی هم مخالف یکدیگرند «آشتی و جنگ، شب و روز» و در اصطلاح معقول رجوع بفرهنگ علوم عقلی تالیف نگارنده شود.

مُتَضادات

(اصطلاح فلسفی) اموری که میان آنها نهایت خلاف و بعد است متضاداناند مانند سیاهی و سفیدی، شب و روز، علم و جهل و غیره «والمتضادان مایتعاقبان علی موضوع واحدو بینهما غایةالخلاف»
(اسفار ج ۲ ص ۸۹ تفسیر ص ۲، ۱۶ و ۸۹).

مُتَضایِفان ـ رجوع به تقابل تضایف و (رجوع به اسفار ج ۳ ص ۱۵۶)

مُتَعاقِبان ـ (اصطلاح فلسفی) متعاقبان دو امری هستند که هریك بدنبال دیگر وارد بر محلی شوند مانند صور متواردهٔ بر هیولای اجسام که متعاقباند، رجوع به تعاقب و توارد شود.

مُتَعَبِّد ـ (اصطلاح فلسفی) متعبدکسی است که اوقات خود را مستغرق عبادت خواهد ولکن بسبب بقایای دواعی طبیعت و عدمکمال تزکیهٔ نفس بهر وقت دراعمال و اوراد و طاعات او فترات و تعویقات افتد یا کسی که هنوز لذت عبادت نیافته باشد و به تکلف بعبادات قیام مینماید
(مصباحالهدایه ص ۱۲٤).

مُتعه ـ (اصطلاح فقهی) بضم میم از تمتع یا متاع است معمولا نکاح منقطع را متعه گویند و مهر المتعه در موردی است که مهر المسمی نباشد و آن کمتر از پنج درهم نخواهد بود ـ رجوع به نکاح شود. و رجوع به (کشاف ص ۱۳۳٤).

مُتفق (اصطلاح اهلحدیثودرایت) نام سندی است که اسماء روات آن و اسماء آباء آنها وبالاترمتحدباشند ولکن اشخاص آن متفرق باشند که اینگونه احادیث را باعتبار سند متفق و مفترق گویند، باعتبار اسم متحد و باعتبار شخص مفترقاند.
(از درایه ص ۵۱)

مُتَفَلسِف ـ (اصطلاح علوم عقلی) متفلسف کسی است که خود را فیلسوف میداند و مینماید و هنوز فیلسوف نشده است و یا بدنبال آموختن فلسفه رفته است و هنوز کامل نشده است.
(رسائل اخوان ج ۳ ص ٤٤)

مُتَقابِلان ـ (اصطلاح علوم عقلی) متقابلان دوامری هستند که از یك جهت در یك زمانودرمحل واحدجمع نشوندو یا دو امری میباشند که صادق نباشند بر شئی واحد درحالت واحد درجهت واحده ـ اقسام تقابل بنابر مشهور چهار است:
۱ـ تقابل تضایف مانند ابوت و بنوت ۲ـ تقابل تضاد مانند سفیدی و سیاهی ۳ـ تقابل سلب و ایجاب مانند انسان ولاانسان ٤ـ تقابل عدم و ملکه مانند بصر و عمی، رجوع به تقابل شود.
(تهافت التهافت ص ٥٤٢ ـ تفسیر ص ۱۳۱۲ درةالتاج جملهٔ سوم از فن دوم ص ۲۱ دستور ج ۳ ص ۲٦).

مُتَقارِب ـ (اصطلاح عروض) هربیتی است که به هشت فعولن تمام شود.

مُتَقَدِّم ـ (اصطلاح فلسفی) رجوع به تقدم و تأخر شود و رجوع به (شفا ج ۲ ص ٤٦٤) شود.

مُتَکاسِلیَّه ـ (اصطلاح عرفانی) فرقهٔ از متصوفه مبطلهاند که از مردم طعام خواهند و خورند و از زندگانی بهیمی قناعت کنند و این را توکل نامند و کسب نکنند و از صدقات خورند و نیاز گیرند

و از هیچ محرمی اجتناب نکنند.
(از کشاف ص ۱۲۵۷)

مُتکافِئَیْن ـ (اصطلاح اصولی) و دو حدیث یا دلیل متعارض را گویند در صورتیکه هیچ یك را بر دیگری بوجوه ممکنه نتوان ترجیح داد در این صورت متکافی بوده و متساقط شوند و اصل در متکافئین تساقط است و در مرتبهٔ دوم احتیاط یا تخییر یا توقف و رجوع باصل است، اصلی مطابق با یکی از آن دو است
(از رسائل ص ۴۵۰ ـ ۴۵۱)

مُتَکاوِس ـ (اصطلاح ادبی) در لغت انبوهی بودو قافیه‌ایست که یك حرف آخر آن ساکن و چهار حرف دیگر متحرك باشد مانند شکنمش بزنمش.
رجوع به المعجم ص ۲۰۶) شود.

مُتَکَوِّن ـ (اصطلاح فلسفی) متکون یعنی موجودشده. موجودات‌طبیعی جسمانی را کائنات و متکونات گویند. «ماهومتکون فهو دائماً بین ماهو موجود و بین ما هو معدوم»
(از تفسیر ص ۱۱۸۶، ۱۴۴۷، ۱۱۸۱ ـ شفا ج ۱ ص ۱۷۱).

مُتَلاقی
مُتَلاقیان
(اصطلاحات فلسفی) دو امری که مماس بـا یکدیگر باشند متلاقی گویند و گاه مراد از متلاقیان متداخلان است.
(شفا ج ۱ ص ۸۳).

مُتَلاصِقان ـ (اصطلاح فلسفی) دو امری باشند که یکی از ایشان مماس بر دیگری باشد بر وجهی که منتقل شود بانتقال او.
(از درةالتاج جمله سوم از فن دوم ص ۹۷) .

مُتَلَوِّن ـ (اصطلاح ادبی) رنگارنگ و در بدیع عبارت از شعری باشد که بدو وزن یا زیاده توان خواند باندك تغییری در ترکیب الفاظ مانند خوش خوش قد تو غیرت سرو چمن شد شاه من
بخ بخ خط تو حیرت مشك ختن شد ماه من
(از کشاف ص ۱۳۱۰).

مُتَمَّم ـ (اصطلاح عروض) و آن بود که د رمصراع اول سببی زیادتر بود.
(از کشاف ص ۱۸۸)

مَتْن ـ (اصطلاح ادبی) عبارت از لفظ باشد و متن حدیث الفاظ حدیث باشد که مقوم معانی آن هستند
(از کشاف ص ۳۵۲)

مُتَماسّان ـ (اصطلاح فلسفی) دوامری میباشند که ذواتشان در وضع مختلف باشند و اطرافشان در وضع متحد و چون ذواتشان با این حال در وضع متحد باشند متداخلان‌اند.
(از درةالتاج جمله سوم از فن دوم ص ۹۶ ـ شفا ج ۱ ص ۸۳).

مُتَناسِب ـ (اصطلاح فلسفی) دو امری که با یکدیگر در جهتی از جهات مشابه باشند و یا با یکدیگر تصادق داشته باشند و یا رابطه علی و معلولی داشته باشند متناسب‌اند. «الموجودات‌تنقسم الی‌متقابلات و الی متناسبات»
(تهافت التهافت ص ۵۴۲).

مُتَناهی ـ (اصطلاح فلسفی) رجوع

به لاتناهی و غیر متناهی و (شفا ج ۱ ص ۹۳ و تفسیر ۱۶۹۵). شود.

مَتْنِ واقِع ـ (اصطلاح فلسفی) مراد از اصطلاح متن‌الواقع نفس‌الامر است. میرداماد از کلمهٔ متن الواقع اغلب جهان مافوق زمان و زمانیات را خواهد.

(از اسفار ج ۳ ص ۷۴).

مُتَنَجِّس ـ (اصطلاح فقهی) چیزی که بواسطه ملاقات با نجاست نجس شده باشد.

مُتَواتِر ـ (اصطلاح حدیث و علوم عقلی) پیاپی باشد و در عروض آن باشد که میان حرف ساکن آخر و حرف ساکن پیش از آن یك حرف متحرك باشد مانند «مارا. یارا» و در منطق نوعی از مقدمات یقینی است و در نزد اهل حدیث خبری است که ناقل آن عدهٔ باشند که عقلا تبانی آنها بر کذب محال باشد رجوع به خبر متواتره شود.

(ورجوع به درایه ص ۱۵ و کشاف)

مُتَواتِرات ـ (منطقی) شهاب‌الدین سهروردی در باب مواد صناعات خمس و ارزش و حدود هریك گوید:

در دانش‌های حقیقی بجز برهان چیز دیگری بکار نیاید و آن یعنی برهان عبارت از قیاسی بود از مقدمات یقینی تشکیل و ترکیب شده باشد وآنچه ازعلوم ودانش‌ها بطور یقین از راه مقدمات حاصل میشود سه نوع است پس مقدمات یقینی بر سه دسته و یا سه نوع‌اند. زیرا معلومات و آنچه از مقدمات بدست میاید یا از نوع اولیات‌اند و آنها آن نوع معلوماتی میباشند که حصول آنها و تصدیق بآنها متوقف بر غیر از تصور حدود و دو طرف قضیه نباشد و اینگونه دانش‌ها اگرچه از راه‌کسب هم باشد باز جزواولیات محسوب میشوند زیرا پس از تصور حدود واطراف و موضوع و محمول آن کسی نتواند منکر آن شود و تصور حدود و اطراف آن در حصول یقین کافی بود.

مانند حکم باینکه «کل بزرگتر از جزء خود است» و یا «چیزهائی که مساوی با امری میباشند همه با یکدیگر مساویند» و یا اینکه «سیاهی و سپیدی در یك محل جمع نمیشوند»

و یا معلوماتی میباشد که از راه مشاهدات حاصل شده‌است یعنی آنچه‌بقوای ظاهره یاباطنهٔ تودرآید «مانند محسوسات» مانند علم تو باینکه «آفتاب نور دهنده و روشن‌کننده است» و یا اینکه تو راشهوتی و غضبی است

و باید بدانی که مشاهدات تو برای غیر تو حجت نبود مادام که شعور و مشاعر او نیز بمانند مشاعر و شعود تو نباشد و یا معلومات حاصل از مقدمات حدسی و از نوع حدسیات میباشد و حدسیات را بر اساس قاعدهٔ اشراق اقسامی است:

مجربات و آن عبارت از مشاهدات متکرره است که بسبب تکرار یقین آورد بدان سان که نفس انسان از اتفاقی بودن آن در امان باشد و او را یقین شود که این امر برحسب اتفاق بود. بمانند آنکه حکم کنی که «زدن با تازیانه رنج‌آور بود» و باید دانست که اینگونه احکام از راه استقراء حاصل نمیشود زیرا استقراء در تمام موارد افاده یقین نکند.

استقراء و آن عبارت از حکمی است

که از راه جزئیات و بررسی مواردبسیار بدست آید پس هرگاه حکم حاصل از استقراء شامل تمام جزئیات شود استقراء تام خواهد بود مانند اینکه گوئی «حیوان، نبات و جماد متحیزاند» پس «هر جسمی متحیز بود» اینگونه احکام استقرائی مفید یقین بوند و هرگاه حکم حاصل از راه استقراء شامل تمام جزئیات نشود استقراء ناقص خواهد بود و چون استقراء بدین معنی باشد و عبارت از این امر بود درـ میابیم که حکم ما بر اینکه «کل انسان اذا قطع رأسه لایعیش» تنها حکمی است که از راه بررسی اوضاع و احوال جزئیات بسیار حاصل شده است نه بررسی همهٔ جزئیات زیرا تمام جزئیات موجود درجهان را نتوان دید و بررسی کرد و بیان شد که هرگاه افراد و جزئیاتی که موردبررسی قرار میگیرند و باستناد آنها حکمی کلی حاصل میشود از یك نوع باشند افادهٔ یقین میکند و استقراء تام خواهد بود و هرگاه افراد بررسی شده متحدالنوع نبوند گاه باشد که مفید یقین نبوند مانند حکم تو باینکه «هر جانوری در هنگام خوردن فك زیرین را بجنباند» بدیهی است که این حکم از راه استقراء و بررسی افرادی حاصل شده است که مورد دید و مشاهدهٔ تو بوده است. و حال آنکه روا باشد که حکم جانورانی که ندیدهٔ باژگونه آنچه دیدهٔ بود مثلا بمانند تمساح

متواترات ــ متواترات نیز از جملهٔ حدسات میباشد و آن عبارت ازقضایائی است که انسان از جهت بسیاری گواهی گواهان و کثرت آنان بمرحلهٔ از اذعان و اعتقاد رسد که بطور یقین حکم کند و انسان را آرامش خاطر بخشد بطوریکه نفس وی را از تبانی گواهان بر کـذب امان حاصل شود و بدیهی است که مورد گواهی باید از امور ممکنه باشد، مدار و ملاك کثرت و قلت گواهان همان حصول یقین و عدم آن خواهد بود و بنابراین ما را نرسد که شمار گواهان را در تعداد معین منحصر کنیم.

زیرا بسا باشد که از راه گواهـــی تعدادی بسیار کم از گواهان یقین حاصل شود و البته قرائن و نشانه‌های صحت و سقم مورد گواهی را در همهٔ این امور مدخلیت تامی است زیرا از همین قرائن و نشانه‌ها است که هرگاه مقرون بگواهی گواهان شود انسان را یقین خاصی حاصل آید و در نتیجه حکم یقینی کند.

و باید دانست که حدسیات تو برای غیر تو حجت نخواهد بود مادام که همان حدسیات با خصوصیات آن که برای تو حاصل شده است برای آن دگر حاصل نگردد.

و اما مقدمات و مواد قضایائی که کلا و یا بعضاً مفید یقین نبود عبارت‌اند از:

وهمیات، وهمیات عبارت از قضایائی بودکه وهم انسانی در بسیاری از موارد احکامی که در محسوسات کرده است در معقولات کند و بدیهی است که این امر نادرست و ناصحیح بود مانند اینکه نفس وجود خود یا خرد خود را منکر شود و همین طورمنکر وجود موجودی شود که در جهت و مکان نباشد

وگـاه باشد کـه عقل را در ترتیب

مقدماتی که نتیجهٔ قطعی و درست میدهد کمک و همراهی میکند یعنی همان نتیجهٔ که نقیض حکم وهم است و هنگامیکه به نتیجهٔ مطلوب رسید از آنچه خود تسلیم شده است و پذیرفته است بازمیگردد و سرباز میزند.

و بطور کلی هر امری و حکمی که مخالف با موجب و مقتضای خرد باشد باطل است و هیچگاه عقل حکمی که مخالف با مقتضای حکمی عقلی دیگر باشد نمی‌کند برخلاف وهم که احکامی مناقض ومخالف با احکام عقل صادر میکند.

مَشهورات، مشهورات عبارت از قضایائی است که عقل باتوجه باعتراف مردم بدان ازنظر مصلحت عامه یا رقت و حمیت و یا حالات انفعالی و یا عادات و شرایع و آداب و جز آنها حکم بآنها میکند مشهورات نیز مانند وهمیات گاهی فطری باشند و گاهی غیرفطری.

از جمله مشهورات غیرفطری آنهائی میباشند که بوسیله حجت و برهان روشن میشوند مانند حکم ما باینکه «نادانی زشت است»

و بعضی از مشهورات متداوله اصولا باطل و نادرست بود چنانکه مردم گویند «برادرت را یاری ده گرچه ستمگر بود»

و گاه که پارهٔ از اولیات بدان جهت که همهٔ مردمان اعتراف کنند جزء مشهورات باشد

مَقبولات ــ مقبولات قضایائی است که از شخصی گرفته‌شودکه دربارهٔ وی‌اعتقادی کامل بود خواه این اعتقاد از جهت مزیت و فزونی خرد وی بود و یا از جهت امر آسمانی باشد و بالاخره اینگونه قضایا از کسی پذیرفته میشود که حسن گمانی خاص باو باشد.

مُخَیَّلات ــ مخیلات قضایائی است که آن هنگام که وارد بر نفس شود تاثیری عجیب در آن گذارد و نوع تاثیر آن بسبب حصول تصدیق نبود و بلکه بسبب حصول قبض، بسط بود اعم از آنکه فی نفس‌الامر درست باشد و یا نادرست مانند حکم تو باینکه مثلا «عسل تلخ وتهوع‌آور است»

مُشَبَّهات ــ مشبهات عبارت ازقضایائی است که عقل از جهت مشابهتی که با اموری دیگر دارند بآنها حکم میکند و این قضایا تزویر کنند و بسبب تزویری که آنها راست انسان را بامری رایج و واجب القبول باشتباه اندازد و خود را مشابه و شبیه آن نمایند و ما در باب مغالطه آنچه لازم است در این باب بیاوریم و بطور کلی باید گفت که در برهانهای علمی بجز قضایای یقینی بکار برده نشود خواه فطری باشد و خواه در قیاس درست و صحیحی باشد که آن مبتنی بر امور فطریه بود، در هرحال باید مفید یقین باشد.

مُتَوازِن ــ (اصطلاح‌ادبی) سجعی‌است که درو موازنه باشد.

(از کشاف ص ۱۰۹)

مُتَواطی ــ (اصطلاح منطقی) متواطی مقابل مشکك است رجوع به تشکیك و تواطؤ شود.

(مقولات ارسطو ص ۹ ــ ۱۰)

مُتَوَسِّط
مُتَوَسِّطات

(اصطلاحات فلسفی) موجودات متوسطه عقول و نفوس و بالاخره وسائط در سریان فیض بعالم ناسوت را گویند.

رجوع شود به عقول و قاعدهٔ امکان اشرف.

مُتَوَکِّلان ـ (اصطلاح عرفانی) متوکلان کسانی اندکه به هیچ سبب توسل و توصل برزق مقسوم نجویند و برخدا توکل کنند و از هیچ مخلوق استعانت نجویند تا مسبب الاسباب بهرطریق که خواهد رزق بدیشان برساند

(از مصباح الهدایه ص ۲۴۹).

مُتَّهِب ـ آنکه قبول هبه کند یا طلب آن کند.

مَتی ـ (اصطلاح ادبی و فلسفی) کلمهٔ متی از اسماء استفهام و شرط است در زبان عرب، رجوع باسماء شرط و استفهام شود.

در فلسفه متی یکی از مقولات نه‌گانهٔ عرضی است و عبارت از بودن چیزی است در زمان یا در حد زمان و یا نسبت چیزی است بزمان

(اسفار ج ۲ ص ۷۳).

مِثال ـ (اصطلاح عرفانی و ادبی) مثال و مثل هریك دارای معنی خاص بوده و از نظر حکماء هریك مورد استعمال خاص و سوابق تاریخی مخصوصی دارند و صور مثالیه صوری هستند که در عالم مثال بوده و حد فاصل میان جسمانیات و روحانیات محضه‌اند و صور محسوسه ظلال صور مثالیه‌اند و ازین جهت است که عارف بفراست کشفیه خود ازصورت عبد احوال اوّ را دریابد.

(از شرح قیصری ص ۳۹).

مِثالاتِ مُقَیَّده ـ (اصطلاح فلسفی، عرفانی) مثالات مقیده عبارت ازخیالاتند و نمونه و شبح مثالات مطلقه‌اند و عالم روحانی‌اندکه خدای متعال آنهارا آفریده است که دلیل بر وجود عالم روحانی باشند و ارباب کشف مثالات مقیده را متصل باین عالم میدانند و مستنیر از عالم روحانی وبرای هریك از موجوداتیکه در عالم ملك‌اند مثال مقیدی است مانند خیال در عالم انسانی و مثال مقیدنسبت بعالم مانند خیال است نسبت بانسان، و سالك هرگاه در سیر خود متصل شود بعالم مثال مطلق بواسطهٔ عبور کردن از خیال مقید و اصل شود بهمه آنچه را که مشاهده کند و حقایق را آنطور که هست دریابد و ازاین راه او را اطلاعی بر عین ثابت خود حاصل شود. و هرگاه در خیال مقید چیزیرا مشاهده کند گاه حقیقت را دریافته باشد، و گاه خطاکرده باشد.

(از شرح قیصری ص ۳۰).

مَثانی ـ (اصطلاح مفسران) متشرعان قرآن را گویند بدان جهت که مشتمل بر احکام دو بدو است متقابل مانند.

وعدو وعید جنت و نار. مبدا و معاد امر و نهی و جهات‌دیگر رجوع به سبع‌مثانی‌شود در فرهنگ عرفا

مِثْل ـ (اصطلاح ادبی، فلسفی) مثل امری است که با امری دیگر در اوصاف مشترك باشد و مثال هرچیزی شبح و

نمونهٔ آن چیز است «مثله» یعنی تصویر آنرا کشید و مثال هرچیزی عبارت از امری است که لااقل در یکی از اوصاف با ممثل خود مشترك باشد «تماثیل» یعنی صور اشیاء و شبیه آنها «مماثلت» یعنی مشابهت «تماثل الامران» یعنی دو امر مثل همدگر شدند. «مثل» شبیه و نظیر را گویند «مثل» بضم میم و ثاء نیز شبیه و نظیر است و اماثل جمع امثل یعنی افضل است.

در فلسفه کلمهٔ مثل و مثال در دو مورد بکار برده شده است. یکی در مورد فرضیه افلاطون که برای موجودات مادی مثلی قرار داده است و دیگر در مورد عالم مثال و مثل معلقه که برزخ بین مجردات و مادیات است در هر حال ریشه قول بمثل مربوط بافلاطون است.

خلاصهٔ کلام افلاطون آنکه چـون موجودات مادی در معرض تبدل و تحول و فناپذیرند و افراد جزئیه در عالم‌ناسوت آیند و روند در حال که علم مـا بآنها ثابت است در حال که افراد فانی شوند بنابراین هر نوعی از موجودات را امری است ثابت و دائم و غیر متحول که‌متعلق علم ما است و حافظ نوع افراد است و افراد میآیند و میروند و آن فرد نوعی همواره باقی است و آنرا مثل نامیده است.

و بالجمله گوید: برای موجـودات دائرهٔ فانیهٔ عالم جسمانی برای هرنوعی صورتی است عقلانی که در معرض فنا و زوال نیست و آن صور مثل اشیاءاند و برای عدهٔ از آن مثل هم مثلی است عالی‌تر تا برسد بمثل الامثال کـــه مبـــدء کل است و بدین طریق مثل حقیقت‌اند و اشیاء دیگر ظل‌اند که فانی میشوند.

این‌بود خلاصهٔ نظر سقراط وافلاطون لکن فلاسفهٔ بعدی هریك در مورد مثل افلاطونی عقیدهٔ دارند و بر مبنای کار او فرضیه‌های دیگری درست کرده‌اند.

میرداماد گوید: مرتبت قرار وحضور مادیات متغیرهٔ فاسده را در علم حق بر نحو مثول و ابدیت غیر متقدره مثل‌الهیه گویند و صور روحانیهٔ معلقهٔ در متن که نه در زمان و نه در مکان‌اند مثل معلقه میباشند.

در شرح حکمت اشراق است که مثل معلقه غیر از مثل افلاطونی است زیرا مثل افلاطونی نور محض‌اند که محل آنها عالم انوار است و مثل معلقه در عالم اشباح است او مثل افلاطونی را عبارت از عقول متکافئه میداندوانما سمیت تلك العقول المتکافئة مثلا لکونه امثالا لما دونها و مثالات و آیات لما فوقها لانه صور اسمائه تعالی»

(شرح‌منظومه ص ۱۹۴).

«و قیل‌المثال عالم المثال یعنی‌المثل المعلقة التـی بازاء الاشخاص مـع ان افلاطونیین قائلون بالمثل النوریه والمثل المعلقه»

(شرح منظومه ص ۱۹۸ و ۱۹۶)

«وبعضهم و هوالمعلم الثانی فی‌کتاب الجمع بین‌الرأیین یحرفون الکلم فاولو المثل بالصور المرتسمه فی ذات باریها»

(از شرح منظومه ص ۱۹۸).

و بالاخره شیخ اشراق گوید: صور

معلقه،که فلاسفه‌گویند غیر مثل افلاطونی است زیرا مثل افلاطونی نورانی بوده و در عالم انوار عقلیه‌اند و مثل معلقه در عالم اشباح‌اند «الصور المعلقة لیست بمثل افلاطون فان مثل افلاطون نوریة ثابتة فی عالم الانوار العقلیة و هذه مثل معلقة فی عالم الاشباح المجردة».

(ش ص ۵۱۱ و رجوع شود باسفار ج ۱ ص ۷۳).

لاهیجانی گوید: و میان جبروت و ملکوت برزخی است که آن عالم ارواح و مثل نوریه است و میان ملك و ملکوت برزخی است که آن عالم مثال اشیاء مادیه است (رجوع شود به ش ص ۲۵۴ – شرح منظومه ص ۱۹۸، اسفار ج ۱ ص ۱۲۱ و ۱۲۲ و ۱۲۷ و ۱۳۹).

مِثْلان – دو امریکه مشارك باشند در حقیقتی واحده ازآن روی‌که ایشان چنین باشند چون انسان و فرس که مختلفانند و جسمیت ایشان هر دو متماثلانند و بالاخره مثلان دو چیزی هستند که هریك از آنها جانشین دیگری شود مانند دو سیاهی، در مقابل متخالفان که هیچ یك جانشیـن دیگری نمیشوند مانند سیاهی و سفیدی و حرکت.

(درةالتاج جمله سوم از فن دوم ص ۲۱ از شرح حکمت عین ص ٦٤).

مَثَلُ‌الاَصْنامُ الحَیَوانیّه – (اصطلاح اشراقی) و مراد رب‌النوع حیوان است.

(از اسفار ج ۳ ص ۱٤۱).

مُثُلِ خِیالیّه – مراد از مثل خیالیه همان مثل معلقه است که از آنها تعبیر به مثل حسیه هم شده است.

(از اسفار ج ۳ ص ۹۵).

مُثُلِ عَقْلیّه – (اصطلاح فلسفی) مثل نوریه را صدرالدین مثل عقلیه نامیده است.

(از اسفار ج ٤ ص ۱٤۳).

مُثُلِ مُعَلَّقَه – (اصطلاح فلسفی) در فلسفه صدرالدین گاهی از مثل معلقه تعبیر بخیال منفصل شده است بمناسبت آنکه مانند صور مرتسمه در خیال است که وجود آنها وجود شبحی است و از آن جهت تعبیر باشباح معلقه هم شده است و در هر حال مراد از مثل معلقه عالم اشباح است و از آن جهت موصوف باشباح‌اند که نمونهٔ اجسامند و ظل مثل نوریه‌اند.

(اسفار ج ۱ ص ۱۲۲ ج ۳ ص ۳۸ – ش ص ۵۰۹ – ۵۱۱).

مُثُلِ نوریّه – (اصطلاح فلسفی) مراد از مثل نوریه همان مثل عقلانی و بقول شیخ اشراق همان مثل نوریه افلاطونی و صور علمیهٔ حق تعالی است

(ش ص ۲۵٤ – شرح منظومه ص ۸۰).

مُثَلَّث – (اصطلاح فقهی و هیئت) سه گوشه است و از سه یکی و در فقه عصیر عنبی است که پس از جوش آمدن و طبخ یك سوم آن مانده باشد که طاهر و حلال است.

در نجوم و هیئت:

بروج متحدالطبع را از لحاظ قرار گرفتن در فلك بروج مثلثه گویند مانند: حمل و اسد و قوس کـه مثلثهٔ اولند و آتشی است

(رجوع به التفهیم ص ۳۵۲).

مِثلی - (اصطلاح فقهی) منسوب بمثل است و نزد فقهاء عبارت از چیزی و متاعی است که در بازار مانند او یافت شود چون «گندم، جو، و برنج» و غیر مثلی مانند «حیوان، عقار» و جز آنها که قیمی گویند

(از کشاف ص ۱۳٤۳ - شرح لمعه ج ۱ ص ۲۸٦ - مکاسب).

در کلیات حقوقی آمده است:

کلمات فقهاء در تعریف مثلی و قیمی مختلف است و مقصودشان از تعریف، حد حقیقی نیست بلکه قصدشان بیان ضابطه‌ایست برای تمیز بین مثلی و قیمی تا در موارد ضمان بدین وسیله رفع شك و تردید بشود زیرا از آنجائی که ضمان مثلی بمثل است و ضمان قیمی بقیمت است ناگزیر شده‌اند از بیان ضابطه‌ئی که مثلی از قیمی تمیز داده شود.

برحسب تعریف مشهور، مثلی چیزی است که قیمت اجزاء آن نسبت بکل‌متساوی باشد باین معنی کل آن هر قیمتی داشته باشد قیمت ربع آن: مثلا ربع آن قیمت‌باشد مثل گندم، بخلاف قیمی زیرا حیوانی که قیمت مجموع آن فرضاً هزار تومان باشد بساهست قیمت نصف آن بدویست تومان نرسد و همچنین جواهریکه وزن آن یك مثقال باشد قیمت نصف آن کمتر از ربع قیمت مجموع باشد.

و بالجمله هر چیزی که برای هیئت اجتماعیه آن مدخلیتی در ثمن باشد مثلی است و الا قیمی.

بر این تعریف ایراداتی گرفته‌اند و نقض و ابرامشان بطول انجامیده و برای اینکه بحقیقت نزدیکتر شوند بتعریفات دیگری پرداخته‌اند.

مثل اینکه بعضی مثلی را تعریف کرده‌اند بچیزیکه اجزاء آن در حقیقت نوعیه مساوی باشد یعنی همانطوریکه حقیقت نوعیه بر مقدار مجموع صدق میکند بهر یك از ابعاض آن نیز صادق باشد.

و این تعریف منتقض میشود به‌بسیاری از اشیاء قیمی مثل جواهریکه اسم صادق برمجموع برابعاض نیز صادق است وحال آنکه بالاتفاق جواهر را قیمی میدانند چنانکه متفقند بر اینکه مسکوکات بلکه مطلق طلا و نقره مثلی است.

ممکن است گفته شود چون در کتاب و سنت اثری از وجود مثلی و قیمی نیست بیان معنی آنها و اینکه امتیاز بین آنها چیست بی‌فائده است زیرا ادله ضمان از قبیل قاعده ید و غیره تعرضی به بیان مابه‌الضمان ندارد و مفاد ادله این است که مال در عهده کسی است که تجاوز بمال غیر کرده و یاآنرااتلاف‌ویاصاحب‌مال‌را مغرور کرده باشد. پس معنی ضمان عهده است و مقتضای آن بابقاء عین وجوب رد عین است و با تلف عین ردچیزی است که نزدیکتر به عین باشد. و چون اقرب بعین در صورتیکه تلف شده باشد مثل آنست و در نظر عرف امر دائر مدار صدق مثل است پس اگر متمکن از رد مثل باشد بدون عسر و حرج از تحصیل مثل آن باید مثل آنرا بمضمون‌له بدهد خواه تحصیل آن‌بثمن المثل یا کمتر یا زیادتر باشد اما تا جائی

که باجحاف نرسد والا ملحق بمتعذر المثل یا متعسر خواهـد شد و بقیمت راجـع میشود بقیمت یوم‌القبض یا یوم التلف یا یوم‌الرد.

فرق این طریقه و طریقه مشهور این است که بعد از آنکه اشیاء را بمثلی و قیمی تقسیم کرده‌اند ضامن حق ندارد در قیمی با تمکن از رد مثل، مثل آنرا بدهد اما بنابر این طریقه ضامن مکلف بتحصیل مثل است خواه مثلی باشد یا قیمی.

بنابراین اگر مثلی تعریف شود بآنچه تحصیل مثل آن بی تکلف دست دهد وقیمی بآنچه تحصیل مثل آن غیر ممکن و یا بی مشقت فراهم نشود اقرب بصواب خواهد بود.

و مؤید این مطلب آیه شریفه فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل مااعتدی و همچنین آیهٔ و جزاء سیئة سیئة بمثلها است.

اما قیمی بدل قهری و بحکم ضرورت است.

(کلیات ص ۶۹، ۷۰)

مثلیات ـ رجوع به مثلی شود.

مُثَمَّن ـ بضم میم اول و فتـح میم دوم با تشدید در عروض بحری را گویند که مشتمل بر ۸ جزء باشد و نزد شعراء اطلاق بر نوعی از مسمط هم شود و بسکون ثاء و تخفیف، بها و قیمت و مال عوض متاع را در بیع گویند.

مَثْنوی ـ (اصطلاح اهل ادب) وابیات متفق الوزن و مختلف التوافی را گویند و هر بیتی را کـه قافیه علیحـده است و (از کشاف ص ۱۹۷).

مزدوج هم نامند.

(از کشاف ص ۱۹۹ ـ دره ص ۹۹).

مَثْنَوِیّات ـ (اصطلاح فلسفی)

این اصطلاح را اخوان الصفا بکـار برده‌اند آنان احوال و امور زوج مربوط بانسان را مثنویات یا مثنویـة الانسان نامند مانند نفس وجسد، فقروغنی،جوانی و پیری و بهر حال امور متقابلهٔ مربوط بحالات جامعه‌ها و انسانها را گویند

(رجـوع شود بـه رسالـه پنجم از نفسانیات ص ۱۹۶).

مُثَنّٰی ـ (اصطلاح ادبی) یعنی اسمی که تثنیه است و مفید دو معنی و دو واحد از یك جنس است.

رجوع به تثنیه و جمع شود و رجوع به (الهدایه ص ۱۹۸ شود).

مُثُول ـ (اصطلاح فلسفی) چنانکه در وجود ذهنی بیاید بعضی علم انسان را به اشیاء خارج به مثول یعنی تمثل اشیاء نزد عالم و عاقل میدانند و این نظریه به عقیده محققان فلاسفه مردود است.

(اسفار ج ۱ ص ۲۹۷).

مُجادَلَه ـ (اصطلاح منطقی) مناظره است برای الزام خصم یا اظهار صواب و برای الزام خصم حرام است و اما برای اظهار حق و ابطال باطل مامور به است البته با شرائط خاص و در قرآن است «وجادلهم بالتی هی احسن»

(از کشاف ص ۲۶۶).

مَجاز ـ (اصطلاح ادبـی و اصولی) و بفتح میم نوعی از استعارت باشد ودر مقابل حقیقت است و آن استعمـال لفظ است در غیر ماوضع‌له و در اصول یکی‌از

مباحث آن بحث در حقیقت و مجاز است بر این مبنی که آیا در الفاظ مبین احکام شرعی مجازاتی شرعی هست یا نه یعنی الفاظ باید حمل‌بر معانی حقیقی شوند یا در مواردی هم مجازات شرعی هست. علائمی برای تشخیص معانی حقیقی و مجازی ذکر کرده‌اند ازجمله علامت‌حقیقت تبادر، عدم صحت سلب و اطراد است که مقابل هریك از این علامات نشانهٔ مجاز است، مجازات مانند لفظ صلوة وزکوة‌اند که از معانی لغوی خود خلع و در معنی مخصوص استعمال شده‌اند که حقایق شرعیه شده‌اند مجاز یاشرعی است یاعرفی یا لغوی و همین‌طور حقیقت. و بالجمله برای مجاز انواع و اقسامی برشمرده‌اند.

۱ــ مجازمرسل و آن عبارت‌از استعمال لفظ است در غیر ماوضع‌له در صورتیکه علاقهٔ مصحح استعمال، غیرمشابهت باشد مانند استعمال «ید» در نعمت زیرا علت فاعلی نعمت است و در قدرت، واستعمال کل در جزء مانند «رقبه» در انسان و «اصابع» در انامل و «یجعلون اصابعهم‌فی اذانهم»

۲ــ مجاز عقلی که اسناد مجازی هم گویند و مجاز در اسناد هم گویند وعبارت از اسناد فعل است بملابس فعل مانند «اخرجت الارض اثقالها» که نسبت اخراج بمکان داده شده است در حال که فعل خداست ومجاز عقلی باعتبار طرفین چهار قسم است زیرا دو طرف آن یا هر دو حقیقت لغوی میباشند مانند «انبت الربیع البقل» یا هر دو مجازی‌اند مانند «احیی الارض شباب‌الزمان» ویا یکی از دوطرف حقیقی و طرف دیگر مجاز است مانند «انبت البقل شباب الزمان» و «احیی‌الارض الربیع» امثله مجاز عقلی در قرآن بسیار است‌مانند «واذاتلیت علیهم‌آیاته‌زادتهم ایمانا» که زیادکردن ایمان فعل خدا است و در مجاز عقلی قرینهٔ صارفه لازم است اعم‌از آنکه لفظی باشد یا معنوی عقلی یا عادی

۳ــ مجاز لغوی

٤ــ مجاز عرفی (عرف خاص یا عام) مجازلغوی استعمال‌لفظ استدرغیرماوضع‌له با قرینهٔ صارفه و آنرا مجاز در مفرد هم گویند، علاقهٔ که در مجاز مرسل معتبر است بجز مشابهت است و آنها عبارتند از: ۱ــنامگذاری کل‌باسم‌جزءمثل‌نامگذاری انسان برقبه ۲ــ نامگذاری جزء باسم کل مانند نامگذاری‌انامل باصابع ۳ــنامگذاری مسبب باسم سبب ٤ــ بعکس سوم ۵ــ نامگذاری حال باسم محل ٦ــ عکس پنجم ۷ــ نامگذاری شئی باعتبار متحول‌الیه (عنب به خمر) ۸ــ نامگذاری شئی باسم الت ۹ــ تسمیهٔ شئی باسم مجاور آن ۱۰ــ تسمیهٔ مشتق بعد از زوال مشتق منه مثل ضارب بعد از فراغت از ضرب که باز هم ضارب گویند و جز آن از علاقات دیگر

دیگر از انواع مجازات مجاز مشهور است که در اشتهار بسرحد حقیقت‌رسیده باشد و مجاز راجح است که دون مجاز مشهور است

(از قوانین ص ٤ــ ۱۷ کشاف ص ۲۳۹ تلویح ص ۱۳۷ ــ ۱٦۵ ــ مختصر المعانی ص ۲٤ــ مطول ص ۵۷ــ ۵۸ ــ ٤۰۳ ــ ٤۰۵ ــ تلخیص ص ۲۳ــ ۱۵۹ــ

۱۷۰ و موافقات ج۱ ص ۳۶).
مثال فارسی از نظم:
باد سوی چمن آورد گل و سنبل و بید : در دکـان بچه رونـق بگشایـد عطار

•

زلف دلدار چو زنار همی فرمایـد
بروای شیخ که شد برتن ماخرقه‌حرام

•

هان ایدل عبرت بین از دیده نظر کن هان

مَجازُالشمال - (اصطلاح نجومی)
رجوع براس و جوزهر شود.

مجاسده - (اصطلاح نجومی)
مقارنه یکی از کواکب سیارات را با یکی از عقدتین مجاسدهٔ آن کوکب گویند یعنی ملاصقه و خسوف و کسوف درین دو عقده انجام شود.
(از بیست‌باب ملامظفر)

مَجالیِ‌الکُلِّیَّهْ - (اصطلاح عرفانی)
مجالی کلیه و مطالع مظاهر، مفاتیح غیوبند که ابواب مسدوده میان ظاهر و وجود باطن بایـن مفاتیح گشوده میشود و آن مفاتیح پنج است اول مجلـی ذات احدیت و عین جمع و مقام اوادنی وطامة الکبری ومجلی حقیقة الحقایق و آن‌غایة الغایات و نهایة النهایات است.
بغایتی برسیدم که غایت آنجا نیست
نهایتی است که نام نهایت آنجـا نیست

•

دوم مجلی بر زخیهٔ اولی و مجمع - البحرین و مقام قاب قـوسین و حضرت جمعیهٔ اسماء الهیه:

•

در این برزخ اگر تو باریابی
پیاپی صد هزاران یار یـابـی

سیم انکشاف ارواح قدسیه که مجلی عالم جبروت است.
چهارم مجلی عـالم ملکـوت است و مدبرات سماویه که تدبیر میکنند بامـر الهی در عالم ربوبیت.
پنجم عالم ملك است. بکشف صوری و عجایب عالم مثال وکشف مدبرات کونیه.
(از رسائل ج۲ ص۴۵)

مُجاهَدَت - (اصطلاح عرفانی)
مجاهدت عبارتاز وادار کردن نفس است به مشقات بدنی و مخالفت با هوی و هوس که بدان وسیله. بمقامات معنوی نائل شود و راه حق را بیابد «و من جاهد فینا لنهدینهم سبلنا».
(از تاریخ تصوف دکتـر غنـی ص ۶۵۴)
سنائی گوید:
چون تو از بود خویش گشتی نیست
کمـر جهـد بنـد و در ره ایست
چـون کمـر بسته ایستـادی تـو
تـاج بـر فـرق دل نهـادی تـو

•

و «فضل‌الله المجاهدیـن باموالهم و انفسهم علی‌القاعدین درجة»
اصل مجاهدت انفصال و محروم‌کردن نفس است از مـألوفـات و مجاهـدات بـا خواهشهای شهوانی و آنچـه انسان را از خدای متعال دور و بحظوظ نفسانی نزدیك گرداند.
(از شفـاءالسائـل ص ۱۱۲ رسالـه قشیریه ص۴۹)
سنائی گوید:

هر که خواهد ولایت تجرید
وانکه جوید بهدایت توحید
پر در شه گدای نان خواهد
باز عاشق فدای جان خواهد
عاشقان جان و دل فدا کردند
ذکر او روز و شب خدا کردند

•

و مجاهدت با نفس بسی دشوارتر است تا جهاد با دشمن در میدان نبرد، و ثمرة مجاهدت تقرب بحق و قذف انوار ربانی است دردل مجاهد و آن برچند قسم است که عبارت از «مجاهدة الکشف و الاطلاع ومجاهدة‌القلب ومجاهده الاستقامة و مجاهده التقوی».

مُجْتَثّ ـ (اصطلاح ادبی) اسم مفعول از اجتثاث یعنی استیصال ودر عروض اطلاق بر بحری شود و آن بحر مستفعلن فاعلاتن باشد چهار مرتبت.
(از کشاف ص ۲۱۱).

مُجْتَهِد ـ یعنی کوشش کننده وساعی در کار و در شرع کسی است که درائر آموختن مبادی دین و علوم فقه بمرتبهٔ رسیده باشد که بتواند احکام‌شرعی وفرعی را باستناد ادله و مأخذ استخراج واستنباط کند و مجتهد مطلق کسی است که قوه و ملکهٔ استنباط تمام مسائل شرعـی را داشته باشد در مقابل مجتهد متجزی رجوع شود به تجزی، اجتهاد، متجزی و رجوع شود به

(قوانین ج۲ ص ۱۳۶ ، ۲۴۴، موافقات ج٤ ص ۱۷۳ ـ کشاف ص۲۱۹).
و بالجمله:
اجتهاد در لغت تحمل مشقت باشد و مجتهد کسی است که او را ملکه استنباط احکام شرعیه باشد و یا کسی است که او را قدرت استنباط احکام شرعیه باشد باستناد ادلهٔاربعه وبالجمله‌اجتهاداستفراغ وسع فقیه است در تحصیل ظن بحکم شرعی و فقیه کسی است که در اثر ممارست و کسب معلومات مقدماتی و غور و خوض در احکام و مسائل دینی و اخبار متکفل بیان احکام باستناد ادلهٔ مربوطه، مسائل حلال و حرام دینی را دریابد و بدان عمل کند، مقدمات اجتهاد علم عربیت، معانی و بیان، منطق، علم درایةالحدیث، اصول و کتب فقهیه استدلالیه، اخبار و آیات مربوط باحکام است که سرانجام موجب حصول ملکهٔ شود که بتواند ردالفرع الی الاصول کرده و مسائل را دریابد پس‌مراد از فقیه کسی است که صاحب استعداد و قابلیت باشد برای فیضان علم باحکام شرعیه فرعیه بسبب آنکه عالم بمبادی و ادله بوده و علاوه دارای قوت قدسیه باشد چنین شخص از جهت آنکه رد فرع باصل میکند مجتهد نامند و عمل او را اجتهاد و از جهت حصول علم برای او فقیه باشد پس فقه عبارت از علم باحکامی است که ناشی ازادله خاص باشد واجتهاد استنباط احکام باشد از ادله و استنباط مقدم بر علم باشد، آنچه از راه اجتهاد بدست آید گاه ظنی است و گاه قطعی و در هرصورت بر مجتهد حجت باشد و همین‌طور بر کسانیکه از آن مجتهد تقلید مینمایند زیرا مفروض این است که باب علم مسند است و بدین جهت ظن جانشین علم‌میشود رجوع بانسداد باب علم و حجیت ظن و

ظن شود، در اینکه آیا اجتهاد قابل تجزیه هست یا نه میان اصولیان بحث است، باید دانست که اصولا مساله جواز اجتهاد و تقلیدووجوب رجوع‌به‌مجتهدازمسائل‌کلامی است که مربوط باصول دین است و از مسائل فقهی نیست و در حکم وجوب اطاعت امام معصوم است.

پس معرفت مجتهد و اجتهاد نیز از اصول دین است نه فروع آن که از راه عقل و نقل ثابت میشود و بحکم عقل در غیاب امام لازم است که اشخاص نادان باحکام فقهی رجوع به کسی کنند که در مسائل و احکام شرعیه وارد بوده وتبحری کامل داشته باشد و آنکه عالم بـه کل احکام است مجتهد مطلق گویند و آنکه عالم به بعضی از مسائل باشد مجتهد متجزی گویند و بدیهی است اگر فـرض شود که اجتهاد قابل تجزیه است آنکه مجتهد مطلق است مقدم است لکن جـای بحث است که آیا امکان دارد که شخصی در بعضی از مسائل مجتهـد باشد و در بعضی از مسائل نباشد مبنی بر این است که اجتهاد را چه معنی نمائیم. اگرگفته شود که مجتهد کسی است که عالم باحکام باشد بالفعل یعنی حضور ذهنی داشتـه باشد اجتهاد قابل تجزیه هست و حتـی بقولی با این فرض مجتهد مطلق نخواهد بود و اگر گفته شود که اجتهاد عبارت‌از ملکهٔ استنباط احکام است که هرکس تواند و قوت استنباط احکـام را داشتـه باشد نسبت به تمام احکـام یکسان است. و آنکس که تواند یك مسالهٔ فرعیه را در یابد بقیه را نیز میتواند استنباط کند.

و بالجمله مشهور است که مردم در زمان غیبت امام دو دسته‌اند یاباید مجتهـد باشند یا مقلد و شق سومی هم ندارد و اگر کسی مجتهد نباشد و تقلید هم نکند عباداتش باطل است گرچه موافق باواقع هم باشد و گویند جاهـل بحکم شرعـی معذور است. برخی گویند میان مجتهد و مقلد واسطهٔ هست که محتاط است و دیگر آنکه اگر عمل جاهل مطابق با واقع بود صحیح است و گویند. میدانیم کـه تکلیف در زمان غیبت هم باقی است وراه به علم هم منسد است و دلیلی هم برعمل به ظن برای ما نیست مگر ظن مجتهد که باستناد مبادی و مقدماتی که دارد کوشش و سعی خود را در حصول آن کرده است پس لازم است که دیگران هم از ظنون مجتهد پیروی نمایند و چون اگر واجب بود که همه خود بدنبال اجتهاد میرفتند نظام عالم بر هم میخورد بدین جهت برای عدهٔ واجب است که اجتهاد کنند ودیگران از او تقلید نمایند مراد از مقلد کسی است که بسرحد اجتهاد نرسیده باشد و گرچه خود در مسائل فقهی هم وارد باشد و یا در علمی دیگر بسیار متبحر و وارد باشد و منظور از مجتهد آن کسی است‌که مسائل حلال و حرام مذهبی را دریابـد و استنباط کند پس معلوم شد که واجب است برافرادیکه بمرتبهٔ‌اجتهاد نرسیده‌اند. از مجتهدی پیروی کنند و مسائل دینی را ازو سئوال نمایند.

مجلد – (اصطلاح ادبی) و در نـزد عروضیان قصیدهٔ‌ایست کـه درو تشبیب و غزل نباشد.

(از کشاف ۲۱۳)

مَجحود ـ (اصطلاح فقهی) و بنده‌ایست که از مولایش اطاعت نمیکند

(از شرح لمعه ج۲ ص ۲۴۵)

مَجذوب ـ (اصطلاح ذوقی) مجذوب کسی است که او را خدای متعال برای خود گزیده باشد و پاک گردانیده باشد او را بآب قدس و بدون رنج و جهدوکوشش بتمام مقامات و مراتب عالیه برسد.

(اصطلاحات کاشانی ص۱۱۲ ـ دستور العلماء ج۳ ص ۲۱۷)

مَجذوبِ مُطلَق ـ (اصطلاح ذوقی)

مجذوب مطلق کسی است که بعد از فناء بالکل مسلوب‌العقل شود و در آن سکر و بیخودی بماند و آن طائفه را مجذوب مطلق مینامند که قلم تکلیف از ایشان برداشته و مجانین حق‌اند و خدای متعال آنها را برای خود برگزیده است و تمام مقامات آنها را حاصل گردیده است.

(از شرح گلشن‌راز ص ۲۸۵)

●

بی رنج و طلب گنج و بقا یافته‌اند
بی علم و عمل ناز و عطا یافته‌اند
مجذوبانند بس لطیف و تمکین
لطفی بکمال از خدا یافته‌اند

مُجَرَّد ـ (اصطلاح فلسفی و عرفانی)

مجرد یعنی عاری از قید و شرط ولوا حق و ضمائم و پاک از عوارض و تجرید بمعنای جدا کردن ضمائم و خصوصیات شئی است بوسیلهٔ ذهن و بعبارت دیگر شئی را خالی وعاری ازضمائم وجودی مورد لحاظ قرارظ دادن.

کلمهٔ تجرید نزد عرفا بمعنای عریان کردن شخص خود را از علائق دنیوی میباشد و مجرد کسی است که خود را از تمام علائق مادی دور نگاهدارد.

حکما مجرد بامری میگویند که‌روحانی محض بوده و مخلوط با ماده نباشدچنانکه گویند نفوس و عقول مجرداند ویا عقول مجردات محض‌اند و نفوس ذاتاً ووجوداً مجردند و لکن در فعل متعلق بماده‌اند و مفاهیم کلیه و معانی عامه ذهنیه مجردند یعنی موطن آنها عقل است و لکن مرتبط با ماده‌اند زیرا منشأ انتزاع آنها ماده است و صور علمیه مجرد محض نمیباشند و مجردات محضه همان عقول و نفوس کلیه‌اند و نفوس مدبره نیز مجرد محض نمیباشند زیرا در فعل متعلق بماده‌اند و مثل نوریه مجرد محض‌اند و لکن مثل معلقه نیم مجردند زیرا دارای مقدارند و بالجمله مجردات بر دو قسم‌اند یکی‌آنکه فعلا و ذاتاً و وجوداً مجردند مانند عقول و دیگر مجرداتی که ذاتاً و وجوداً مجردند و لکن فعلا مادی هستند مانند نفوس‌مدبره فلکی و انسانی

(اسفار ج۲ ص ۱۹۲ ـ ج۱ ص۱۲۴ـ شفا ج۱ ص۳۴۷، ۶۲، ۱۵۴ ـ ش ص ۲۴۶).

و نزد عرفا مجرد کسی است که قطع علائق از متاع و بهره‌های دنیوی کرده باشد و خود را از ادناس و رذائل اخلاقی پاک و منزه کرده باشد و ترک مال ومنال نموده و خود را برای سیر الی‌الله آماده کرده باشد.

مُجَرَّدات ـ عقول و نفوس را گویند رجوع به مجرد شود.

مَجَرَّة ـ (اصطلاح نجومی)
مجره را پارسیان راه‌کاهکشان خوانند و هندوان راه بهشت. و او جمله شدن بسیار ستارگانست از جنس ستارگان ابری. و این جمله بتقریب بر دایره‌ای بزرك است که بر دو برج جوزا و قوس همی گذرد، هرچند که جایی تنك شود و جایی ستبر، و جایی باریك و جایی پهن. و گه‌گاه دو تو شود و افزون. و ارسطو طالس مجره را چیزی دارد که بهوا از بخار دخانی شده، برابر ستارگان بسیار گرد آمده آنجا، همچنانك خرمن گیسو و دنبال اندر هوا برابر ایشان پدید آید.

هرگه که از برجی گیری سوی آن برج که بپهلوی اوست از مشرق، مثلا ببروج از حمل بثور، آنگه جوزا، آنگه سرطان. و بمنازل از شرطَین ببطین، آنگه ثریا، آنگه دبران، آنرا توالی‌البروج گویند و گر ببروج از حمل‌گیری بحوت، آنگه دلو، آنگه جدی. و بمنازل ازشرطین ببطن الحوت آنگاه فرغ مؤخر، آنگاه فرغ مقدم، آنرا توالی‌البروج نخوانند، و لکن خلاف توالی و باشگونه. و این بحسب حرکت‌دوم مشرقی است. فاما پیش و پس که بستارگان گفته آید بحسب حرکت نخستین مغربی بود. وچون گویند ستاره پیش‌است، آن بود که سوی مغرب بود بخلاف توالی. و چون گویند ستاره پس است، آن باشد که سوی مشرق باشد بتوالی

مِجْمَرَة ـ (اصطلاح هیوی و نجومی) و یکی از صور کواکب نیم‌کرهٔ جنوبی بود شامل هفت ستاره داخل در صورت و به شکل منقل آتش.

(از صور کواکب ص ۲۴۲)

مَجْرُورات ـ (اصطلاح ادبی) درزبان و قواعد عرب کلماتی هستند که بواسطهٔ حروف جاره یا اضافه مجرور میشوند رجوع به حروف جاره و اضافه شود. و و رجوع به (الهدایه ص ۱۹۱) شود.

مَجْری ـ (اصطلاح ادبی) بفتح میم اسم ظرف از جریان است و در عروض حرکت روی است این حرکت در قوافی فارسی ظاهر نشود مگر باضافه ردیف مثال:

من ای زاهد از آن ورزم طریق می‌پرستی را که سوزد آتش مستی خس و خاشاك هستی را ـ بکس تاه پرستی و هستی

(از کشاف ص ۲۹۴).

مُجَسِّمَه ـ (اصطلاح کلامی) فرقهٔ از متکلمانند که گویند خدای جسم است چنانکه بندگان و برخی گویند بر شکل امردان خوش ترکیب است.

(از کشاف ص ۲۸۷)

مَجْعول ـ (اصطلاح فلسفی) در زیر عنوان جعل بیان شد میان حکما اختلاف است که آیا مجعول یا لذات و اثر فاعل وجود است یا ماهیت و یا اتصاف ماهیت بوجود و گفته شد که اصالت وجودیان گویند: آنچه مجعول با لذات است وجود است و ماهیات امور عرضی اعتباریند.

(رجوع به جعل ۵۲۹)

و (مشاعر ص ۶۲ـ اسفار ج۱ ص ۹۴ شود.)

مَجْلِسِ اُنْس ـ (اصطلاح ذوقی)
رجوع بانس شود.

در مجلس انس همدمی یافته‌ایم
در پردهٔ عشق محرمی یافته‌ایم
عالم چکنم که از دو عالم بهتر
در سینهٔ خود عالمی یافته‌ایم

مَجْمَعُ‌الاُصْلیَّه – (اصطلاح عرفانی)
محبت ذاتیه است.

مَجْمَعِ اَضْداد – (اصطلاح عرفانی)
و هویت مطلقه را گویند
(اصطلاحات شاه نعمت‌الله ص ۲۳).
یک هویت اول و آخر بود
آن حقیقت ظاهر و باطن بود

مَجْمَعُ‌الاَهواء – (اصطلاح عرفانی)
و عبارت‌از حضرت جمع مطلق است
و دربعضی کتب حضرت جمال مطلق است
(اصطلاحات شاه نعمت‌الله ص۲۳).

مَجْمَعُ‌البَحْرَین – (اصطلاح عرفا)
و عبارت از حضرت قاب و قوسین است بعضی گفته‌اند حضرت جمع وجود است.
بعضی گویند مجمع‌البحرین دل است.

مَجْمَعِ لاهوت – (اصطلاح عرفانی)
و حضرت جمال مطلق است که میل بغیر حق نکند مگر بالتفاتی
همه عالم جمال حضرت اوست
او جمیل و جمال دارد دوست.

مُجْمَل – (اصطلاح اصولی)
و هرگاه لفظی چنان باشد که خلاف آن معنی‌که ازلفظ فهمیده میشود احتمال ندهد نص است و اگر خلاف آن را احتمال دهد راجح است در صورتیکه در یک‌طرف ظهور داشته باشد و در طرف دیگرمرجوح است و اگر متساوی‌الطرفین باشد مجمل است و یا مشترک است و بالجمله آنچه را ظهوری نباشد دریک طرف مجمل‌گویند «المجمل ماکان دلالته غیر واضحة بان یتردد بین معنیین فصاعداً من معانیه» که گساه از جهت اشتراک لفظی است و از اقسام مجمل عام ومطلق است ودراصطلاح اهل حدیث هر روایتی که ظاهرالدلاله بر مقصود نباشد مجمل گویند
(از معالم ص۱۵۱ – درایه ص ۵۷– قوانین ص ۳۳۲ – خزائن ص ۲۵۷ – کفایه ج۱ ص۳۹۷)

رجوع به مبین و عام و مطلق شود.

و **بالجمله** مجمل عبارت از آن باشد که آنرا دلالت غیر واضحه باشد بآنکه مثلا مردد بین دو معنی یا زیادتر بود از معانی خود، مجمل گاه قولی است و گاه فعلی است چنانکه حضرت رسول نمازی بجای آورده باشند و وجه آنرا بیان نفرموده باشد که مجمل فعلی است، مجمل قولی یا مفرد است یا مرکب اجمال در مفرد باین است که متردد باشد بین چند معنی از جهت اشتراک لفظی مانند کلمهٔ «قرء» و «مختار» که اشتراک دارد هم شامل فاعل شود و هم مفعول. یا بسبب اشتراک معنوی است در صورتی که فرد معین اراده شده باشد و حال آنکه نزد مخاطب معین نباشد مانند «جاء رجل من اقصی المدینة» و مثل «ان تذبحوا بقرة» و مثل «اعتق رقبة» در صورتیکه مراد رقبهٔ مؤمنه باشد که از جمله اجمال‌بسبب اشتراک‌معنوی است «واتواحقه‌یوم‌حصاده» است باعتبار امکان صدق حق بر هر یک از ابعاض یا آنکه مراد عشر است و بالجمله مجمل به سبب اشتراک معنوی آن

باشد که نزد مخاطب مجهول باشد و اما مجمل در مرکب یا اجمال در تمام آن میباشد مانند «اویعفو الذی بیده عقدة النکاح» که مترددد بین زوج و ولی زن میباشد یا باعتبار تخصیص آنست به مخصص مجهول مانند «اقتلوا المشرکین الابعضهم» یا اراده معین یا «احل لکم ماوراء ذلکم ان تبتغوا باموالکم محصنین» از باب جهالت معنی احصان که معنی حفظ دارد یا زوج و تزویج و بحث است که آیا آیه سرقت «السارق و السارقة فاقتلوا ایدیهما» را اجمال است ازجهت ید یا نه یا اجمال دارد از جهت قطع یا نه.

و نیز بحث است که روایت «لاصلوة الابطهور» و «لاصلوة الابفاتحة لکتاب» و «لاصیام لمن لم یبت الصیام من اللیل» و «لانکاح الابولی» که ظاهر آنها نفی فعل است و حال آنکه مراد نفی صفت است آیا مجمل است بدین جهت یا نه... ونیز بحث است در تحریم و تحلیل که نسبت باعیان داده شده است مثل «حرمت علیکم امهاتکم والخمر والخنزیر والمیتة» و «احلت لکم بهیمة الانعام» و حال آنکه در مورد اول مراد نکاح است و در دوم اکل است از این جهت داخل در مجمل است یا نه رجوع به مجمل شود.

المجمل ما کان دلالته غیر واضحة بان یتردد بین معنیین فصاعداً من معانیه و هو قد یکون فعلا و قدیکون قولا اما الفعل فحیث لم یقترن بما یدل علی جهة وقوعه من‌الوجوب والندب و غیرهما کما اذا صلی النبی ولم یظهر وجهها و اما القول فهو اما مفرد او مرکب اما المفرد اما اجماله بسبب تردده بین‌المعانی بسبب‌الاشتراک اللفظی فی اول الامر کالقرء اوبسبب‌الا علال کالمختار او بسبب الاشتراک المعنوی و هو فیما لواراد منه فرداً معنیاً عنده غیر معین عندالمخاطب و مرکب اما فی‌الاخبار مثل جاء رجل من اقصی المدینة و اما فی الامر والاحکام مثل ان تذبحوا بقرة..

واعتق رقبة اذا ارید به‌المؤمنة

(از قوانین ج ۱ : ۲۳۲).

در اصول رشاد آمده است.

قبل از شروع به بیان مطالب این فصل این نکته را مقدمة یادآور میشویم:

همانطوریکه‌کلام معصوم حجت ودرخور استناد میباشد همینطور فعل و تقریرش نیز حجت است و اگرچه راجع به فعل و تقریر معصوم در فصول آینده این کتاب مفصلا بحث خواهد شد ـ ولی در این فصل نیز تعریف اجمالی آنها لازم است تا چنانچه طرداً للباب سخنی از آنها بمیان آید نقطهٔ ابهامی باقی نماند:

در عبادات و معاملات و سیاسات هرگاه معصوم (ع) بانجام عملی اقدام فرماید این اقدام دلیل مشروعیت آن عمل خواهد بود و هکذا اگر شخص دیگری در حضور معصوم بانجام آن عمل مبادرت ورزد و معصوم در مقابلش سکوت اختیار نموده و از آن جلوگیری نفرماید ـ این سکوت نیز دلیل مشروعیت آن عمل تلقی میگردد و در اصطلاح علمای اصول اولی را فعل معصوم و دویمی را تقریر معصوم گویند.

پس از تمهید این مقدمه اینک‌مطالب این فصل را در ضمن ابواب ذیل بیان

مینمائیم.

مجمل آن است که دلالت آن غیرواضح و تردیدآمیز باشد - یعنی معلوم نشود که مراد از آن کدامین معنی از معانی محتمله است و آن در سه مورد صادق آید.

۱- در فعل معصوم ۲- در تقریر معصوم ۳- در قول معصوم

۱- اجمال در فعل معصوم: هرگاه معصوم در مورد عبادات یا معاملات یا سیاسات عملی بجا آورد - و معلوم نشود که آنرا بچه وجهی از وجوه محتمله بجا آورده است - در این صورت آن عمل مجمل و مردد الوجه خواهد بود مثلا اگر بمجرد رؤیت هلال دو رکعت نماز بگذارد و معلوم نشود که آن نماز را بوجه وجوب اداء فرموده یا بوجه استحباب - و هکذا اگر در معاملهٔ حیوان - بیع را فسخ کند و معلوم نشود که آن را بموجب خیار حیوان فسخ فرموده یا بموجب خیار عیب یا خیار مجلس - و همچنین اگر در موقع جلد زانی بکمتر از صد جلده اکتفاء ورزد و معلوم نشود که این تخفیف در مجازات ناشی ازاشتباه درشمارش اسواط است یا اینکه معصوم متعمداً و بنابر علل خاصهٔ چنین تخفیف را روا داشته است؟ در تمام این موارد فعل معصوم مجمل و در انطباق بین چند امر مردد خواهد بود.

۲- اجمال در تقریر معصوم: اگر شخصی عملی را در حضور معصوم انجام دهد و معصوم (ع) از آن جلوگیری نفرماید و یا بدان اعتراضی نکند و معلوم نشود که این عدم ممانعت و باعدم اعتراض من‌باب تقیه است یا من‌باب تجویز - در این صورت تقریر - تقریر مجمل خواهد بود

۳- اجمال در قول معصوم: قول معصوم یا لفظ مفرد است یا الفاظ مرکبه

و اما لفظ مفرد: اجمال در لفظ مفرد بچندین سبب حاصل میگردد یکی بسبب اشتراك لفظی مثل کلمهٔ قرء که مشترك است لفظاً بین حالت طهر و حالت حیض - و دیگری بسبب اشتراك معنوی مثل کلمهٔ عین که مشترك است و معناً بین ذهب و فضه و جاریه و سومی بسبب اعلال صرفی مثل کلمهٔ مختار که از حیث هیئت مشترك است بین اسم فاعل و اسم مفعول.

پس هرگاه معصوم (ع) در ضمن سخنان خود یکی از آن کلمات را اداء نماید و معلوم نشود که مرادش مثلا از کلمهٔ قرء طهر است یا حیض؟ و یا از کلمهٔ عین نقره است یا طلا؟ و یا از کلمهٔ مختار اسم فاعل است یا اسم‌مفعول؟ - در این صورت کلمات مزبوره مجمل و مرددالدلاله میشوند.

اما الفاظ مرکبه: اجمال در الفاظ مرکبه باعتبارات زیادی حاصل میشود که از جمله آنها اعتبارات ذیل است:

الف - باعتبار تردد در مرجع ضمیر: مثلا اگروضع جمله‌بندی کلام‌طوری‌باشد که مرجع ضمیر واقع در آن بین چند امر مردد شود - در اینصورت کلام مجمل خواهد شد مثل ضرب زید عمرواً فضربته که ضمیر واقع در آخر کلام محتمل است بر زید عاید گردد یا بر عمرو؟ وبهمین

جهت معلوم نیست که مراد قائل از آن جمله، این است که زید را زده؟ یااینکه عمرو را زده است؟

ب ـ باعتبارتخصیص بمخصص مجمل: مثل اکرم العلماء الا بعضهم ـ در این مورد چون مراد قائل از استثناء بعض ـ استثناء یك شخص و یا اشخاصی است که در نزد وی معین و در نزد مخاطب غیر معین است ـ لذاکلام قائل ازنظر مخاطب مجمل و در انطباق بمصادیق عدیده متردد است

ج ـ باعتبار نفس جمله من حیث هی: مثلا آیهٔ اویعفو الذی بیده عقدة النکاح در مقام بیان حکم طلاق قبل از زفاف ـ ابتداء زوج را بپرداخت نصف مهریه ملزم فرموده و بعد استدراکاً چنین افزوده است الا ان یعفون او یعفوالذی بیده عقدة النکاح اکنون معلوم نیست که مراد از دارندهٔ عقدة النکاح (اختیاردار) آیا زوج است یا ولی زوجه؟ـ زیرا این عنوان بهردو آنها قابل صدق است بنابر این اگر مقصود از آن زوج باشد در این صورت مضمون آیه چنین میشود: زوج اگر قبل از زفاف، زوجهٔ خود را طلاق بگوید فقط نصف مهریه را خواهد پرداخت مگر آنکه خودش برضا ورغبت نصف باقی را بزوجه عفو و بخشش کند ـ ولی اگر مقصود از آن ولی زوجه باشد مضمون آیه چنین میشود: زوج درصورتی فقط نصف مهریه را خواهد پرداخت که نصف باقی را ولی زوجه عفو کند

پس این آیهٔ من حیث هی، مجمل و متردد المضمون است.

(اصول رشاد ص ۱۷۷ ـ ۱۷۴)

مَجنیٌّ عَلَیه ـ (اصطلاح فقهی) آنکه بر او جنایت شده است.

مَجُوس ـ (اصطلاح کلامی) آنان که آفتاب را ستایش نمایند که بفارسی گبر گویند و زردشتیان باشند.و گویند مغانند و قائل بدو اصلند، نور و ظلمت، خیر و شر.

(رجوع شود به‌ملل ونحل شهرستانی ص ۱۱۱ ، ۱۱۳).

مجهول ـ (اصطلاح ادبی و حدیث) مقابل معلوم است و در قواعد زبان عرب فعل مجهول آن باشد که فاعلش معلوم نباشد در ماضی حرف اول را مضموم و ماقبل آخر را مفتوح‌گردانند چون «نصر» و در فعل امر حاضر مجهول آن بالام صرف شود بطریق امر غایب

مانند «لتنصر ـ لتنصرا»

و نزد ادباء حرفی است که در گفتن ساکن باشد و در وزن متحرك چون سین آراسته و خواسته و خاء ساخته وپرداخته و در اصطلاح محدثان خبری است که روات آن از لحاظ عقیده و امانت و جز آن نامعلوم باشند مقابل معروف است کلا یا بعضاً.

(از درایه ۶۹ ـ کشاف ص ۲۷۹)

مَجهولُ المالِك ـ (اصطلاح فقهی) مالی که اربابش ناشناس باشد و معلوم نباشد که احکامی دارد.

در کلیات حقوقی آمده است:

مالیکه معلوم نیست صاحبش چه‌کسی است در صورتیکه اطراف تردید عده معدودی باشند باید بقرعه یا قسمت

بطریق صلح قهری رفع تردید نمود. و با غیر محصور بودن اطراف شبهه یا آن مال، معامله مجهول‌المالك خواهد شد.

ممکن است روایت را اختصاص بخصوص این مورد نداده بلکه آنرا شمول داده بهر مالی که مردد بین دو شخص یا اشخاص بوده و طریقی برای تعیین صاحب واقعی آن وجود نداشته باشد.

بلکه ممکن است آنرا تعمیم داد به صورتی هم که برای آن واقع مجهولی نباشد مثل اینکه شخصی بدو نفر مدیون است و مالی را بوکیل آن دو نفر بدهد و تعیین نکند که مال را بکدامیك از آنها بدهد.

و همچنین است وقتی که شخص دو فقره به یکی مدیون باشد که یك فقره آن بارهن است و دیگری بی‌رهن و در موقع تسلیم مال تعیین نکند که بابت کدام یك از آنها است.

در این مسئله محتمل است حق تعیین با مدیون باشد و مادامی که تعیین نشده ملك مراعی است.

و محتمل است توزیع بمقتضای قاعده مذکور.

و احتمال میرود استصحاب بقاء به ملکیت مدیون و تا وقتی تعیین نشده نزد قابض امانت باشد.

و از بین این احتمالات احتمال اول اقوی و ارجح است.

بهرحال احتمالات مذکوره در صورتی است که مدیون مدعی تعیین نباشد و الا مسئله قاعده مالایعلم الا من قبله بوده و باید هرچه گوید نظر باینکه ابصر بقصد خود میباشد او را تصدیق نمود.

(کلیات ص ۵۵، ۵٦)

مَجْهولِ مُطْلَق – (اصطلاح منطقی) مجهول مطلق یعنی امری که بهیچ وجه از وجوه معلوم نباشد نه بعلم اجمالی و نه بعلم تفصیلی نه بوجه و نه بکنه رجوع بمعلوم شود.

مَجْهُولِیَّه – (اصطلاح کلامی) فرقهٔ از خوارجند خوارج عجارده و مذهب آنان بمانند حازمیه است.

(از کشاف ص ۲۸۰)

مُحَابات – (اصطلاح فقهی) فرو گذاردن و با کسی معاوضه کردن و بیع کردن بکمتر از قیمت و خریدن زیاده بر قیمت باشد و نزد ادبا عبارت ازگفتن چیزی است مثل چیزی که دیگری گفته باشد

(از کشاف ص ٤۳۲).

و بالاخره در اصطلاح فقهامعاملات محاباتی نوع معامله‌ایست که بکمتر از قیمت باشد.

کلیه معاملات محاباتی در مرض موت نسبت بمازاد از ثلث مثل بیع و اجاره و صلح بکمتر از ثمن المثل موقوف باجازهٔ ورثه است زیرا مزاحم حقوق آنها است در مازاد از ثلث.

رجوع به بیع محاباتی شود.

مَحارِم – (اصطلاح فقهی) کسی یا کسانی را گویند که نکاح آنها برانسان حرام باشد بطور دائم از راه نسب یا رضاع یا مصاهرت.

رجوع به نکاح شود.

مُحادَلَه – (اصطلاح عرفانی) محادله

عبارت از خطاب حق است بنده را در صورت موجودات عالم ملك مانند ندای حق بموسی از درخت.

(از کشاف ص ۲۸۳)

مُحاذات ـ (اصطلاح فلسفی) محاذات عبارت از بودن دو شئی است در دومکان بنحویکه در جهت مختلف نباشد

(دستور ج ۳ ص ۲۲۲)

مُحاسَبَت ـ (اصطلاح عرفانی) «ان تبدوا ما فی‌انفسکم او تخفوه یحاسبکم به الله» هر نفسی باید حساب کارهای خود را کرده و بعد از توبت محاسبت لازم است که کارهای خوب و بد را حساب کند و میان حق و باطل جدا کند ونعمت از فتنه بشناسد و بداند که هر عملی که خوب باشد نتیجه‌اش عاید او شود و اگر بد باشد کیفر بیند و بداند که‌خدای متعال از کلیه اعمال و رفتار بندگان آگاه است و بداند که هرکس حساب خود نکرد در عمل باقی آرد و هرکس حساب نداند عاملی نتواند و بالاخره تصمیم بر کارهای پسندیده گیرد و ازکارهای زشت گذشته توبه کند.

(از عرفان الحق صفی علیشاه ص ۴۳).

مُحاسِبیّه ـ(اصطلاح‌عرفانی) محاسبیه طائفهٔ از متصوفه‌اند که سلسلهٔ آنها به ابوعبدالله حارث‌بن اسد محاسبی رسد.

(از کشف المحجوب ص ۲۱۹ ـ شرح منازل ص ۱۲)

مُحاضَرَه ـ محاضره عبارت از حضور قلب است باستیلای سلطان ذکر ومکاشفه حضور اوست به نعمت بیان و مشاهدهٔ وجود حق .

هجویری گوید: محاضره بر حضور دل افتد اندر لطائف بیان ومکاشفه بر حضور تحیر افتد اندر حظیره عیان پس محاضره اندرشواهدمشاهدات‌است‌وعلامات محاضره دوام تفکر است اندر رؤیت آیت و علامت مکاشفه دوام تحیر اندر عظمت

کاشانی گوید و شهود تجلی افعال را محاضره گویند.

در دستور است که: محاضره حضور قلب است با حق در استفاضه از اسماء او

اول محاضرت و بعد مکاشفت و بعد مشاهدت است پس محاضرت حضور قلب است و گاه محاضرت بواسطهٔ تواتربرهان حاصل میشود وآن بعد ازوراء ستر است اگر حاضر باشد باستیلای سلطان ذکر و بعد از آن مکاشفت است که حضور بنعت بیان است‌که نیازی در این حالت به تأمل دلیل و خواستار شدن سبیل و پناه خواستن از دواعی غیب ندارد و محجوب ۱ نعت غیب هم نیست.

(رجوع شود به مصباح‌الهدایه ص ۱۰۰)

پس صاحب محاضرت را عقلش هدایت کند وصاحب مکاشفت را علمش نزدیك کند، و صاحب مشاهدات را معرفتش محو کند.

(از رساله قشریه ص ۴۰ ـ دستور العلماء ج ۳ ص ۱۲۲۷)

مُحاق ـ (اصطلاح نجومی و هیوی) یعنی سوختن ستاره و ماه.

ابوریحان گوید:

سوختن ستاره آن بود که با آفتاب بهم آید. و این نام از بهر آن نهادند که آفتاب را بآتش تشبیه کردند. و ناپدید شدن ستاره از دیدار و اندر آمدن او بشعاع آفتاب، مانندهٔ سوختن و ناچیز شدن باشد. و این سوختن همه ستارگان متحیره را بمیان استقامت باشد. چون بر بلندی فلك تدویر باشند که او را ذروه خوانند. آنگاه علوی از سفلی جدا شود بمیان رجوع و آنگه که بفرودی تدویر باشند که او را حضیض خوانند، زیرا که سفلی آنجا نیز بسوزد، وعلوی آنجا نسوزد، ولیکن برابر آفتاب باشد.

شباهنگام نو پدید آید باول ماه. و بمغرب باریك دیده آید. و دوری او از آفتاب هر شبی همی فزاید و روشنائی اندر تن ماه همی ببالد تا بمیانگاه مشرق و مغرب رسد باول‌شب هفتم. وروشنائی بنیمهٔ آنچ ما را دیدارست از ماه چون نیم دایره شود. و از پس آن روشنائی بیشتر شود از تاریکی تا بشب چهاردهم. آنگه اندرین شب روشنائی او تمام شود، و برآمدن او با فرو شدن آفتاب بود، که میانشان نیم‌دایره‌ای باشد. چون از اینجای بگذرد دوری او از آفتاب بدیگر سو آغاز کاستن و بروشنائی او رخنه شود و کاهش پدید آید، تا روشنائی و تاریکی اندرتن ماه برابر شودبشب‌بیست‌و دوم . وزپس این تاریکی بر روشنائی بفزاید، تا آنگه که باز بصورت ماه نو باریك بازآید از سوی مشرق. و دیدار او بامدادان بود، و روشنائی اندر او بهمه حالها از آنسو باشد کم سوی آفتاب بود. و از پس باریکی ناپدید شود بشعاع آفتاب. و وقت پنهانی او را امتیازی سرار خوانند

مُحَاقَلَه ـ (اصطلاح فقهی) رجوع بمزابنه شود.

مُحال ـ (اصطلاح فلسفی) محال مساوی با ممتنع است

(از تهافت التهافت ص ۶۰) ورجوع به ممتنع شود

مُحالهِبِه ـ (اصطلاح‌فقهی) مال مورد حواله است رجوع به حواله شود.

مُحالٌ عَلَیه ـ (اصطلاح فقهی) پرداخت کنندهٔ حواله است.

در کلیات حقوقی آمده است:

همینکه محال علیه حواله را قبول نمود ذمه او به محتال مشغول و برای محیل برائت ذمه حاصل میشود.

بنابراین، دیگر محتال حق مراجعه به محیل را ندارد و محال علیه نباید دین خود را به محیل بپردازد و چنانچه دیون محیل زیادتر از اموالش باشد چون این حق او نیست غرماء حق ندارند در آن مداخله نمایند.

حق مراجعه محال‌علیه به محیل در صورتیکه ازپیش باو مدیون نبوده‌موقوف بپرداخت دین محتال نیست.

(کلیات حقوقی ص ۱۵۹)

مَحَبَّت ـ (اصطلاح عرفانی) محبت یعنی دوستی و مانند سایر وجدانیات ظاهرة الانیة و خفیة الماهیة است و عبارت از غلیان دل است در مقام اشتیاق بلقاء محبوب.

ابوالقاسم قشیری گوید:
محبت محو محب است بصفاته واثبات محبوب است بذاته که تمام صفات خود را در طلب محبوب نفی کند.
(کشف المحجوب ص ٤٨٧ ــ کشاف اسرار ص ٩٤)
شاعر گوید:

محب و حب محبوب ار بدانی
محب را غیر محبوبش نخوانی
اگر دریا و گر موج و حبابست
بنزد ما همه جام شراب است

•

در شرح کلمات باباطاهر است که:
محبت‌حقیقت مطوی است‌که رقیقه‌های نغم آنرا اظهار نماید و حقایق غیرت آنرا پنهان کند.
سهل بن‌عبدالله گوید:
محبت معانقهٔ طاعات و مباینت مخالفات است.
رودباری گوید:
محبت عبارت از موافقت است.
هجویری گوید:
محبت حق نسبت به بنده ارادت خیر بود و رحمت و محبت اسمی است از اسامی ارادت.
و بالجمله محبت خدا آنست که بنده را از معاصی برهاند و مقامات واحوال عالیه ویرا کرامت فرماید.
ابوعلی کاتب گوید:
«روائح نسیم المحبة تفوح من المحبین و ان کتموها و تظهر علیهم دلائلها و ان اخفوها»
(از طبقات ص ۳۸۷)

و بعضی گویند محبت مأخوذ ازحب است که اندرّ آن آب بسیار باشد وهمین طور هرگاه حب در دل طالب جمع‌گردد بجز حدیث دوستش را اندر دل وی جای نماند و پر از محبت دوست باشد.
(کشف المحجوب ص ۳۹٤ ــ ٤٠ ــ شرح کلمات باباطاهر ص ۱۸۰)
سمنون گوید:
محبت اصل و قاعده راه حق است و احوال و مقامات نازل‌اند و هر مقام و محلی در معرض زوال باشد بجز محبت «والحب عندالزهاد اظهر من الاجتهاد»

پس موحد محب حضرت اوست
که محبت حجاب عزت اوست
ای محب جمال حضرت غیب
تا نجوئی وصال طلعت غیب

و محبت بر چند وجه است، یکی بمعنی ارادت بمحبوب که بی سکون‌نفس و میل مخلوقات نسبت بیکدیگر بودودیگر معنی احسان باشد و تخصیص بنده که ویرا به درجهٔ کمال رساند و دیگربمعنی ثناء جمیل است بر بنده.
در شرح کلمات باباطاهر است که «المحبة اولها اختیار و اوسطها افتقار و آخرها اختیار» مدعی محبت را دراول آزمایش کنند بانواع بلاها تا صدق و کذب از هم جدا شود.
(از محبت‌نامه ص ٤٦ ــ واردات غیبی ص ۲٦۹ ــ کشف المحجوب ص ۳۹۸، ۱۸۳)
علی‌بن کنانی گوید «المحبة ایثار المحبوب»
(از شرح تعرف ج٤ ص٥).

●

عشق از اول سرکش و خونی بود
تا گریزد هر که بیرونی بود

«وحب الشی یعمی و یصم» و محب در مقام کمال حب بمحبوب خود را فراموش کرده و غیر محبوب نه‌بیند.

●

عشق، آمد و عقل رخت بر بست و برفت
آن عهد که کرده بود بشکست و برفت
چون دید که پادشه آمد سرمست
بیچاره غلام چست برجست و برفت

«فسوف یأتی‌الله بقوم یحبهم و یحبونه» و پیوسته دل دوست اندراشتیاق رؤیت دوست مضطرب باشد و بی‌قرار چنانکه اجسام بر ارواح مشتاق باشند دلهای محب بلقاء احباب مشتاق باشند و قیام دل بمحبت بود و قیام محبت‌برؤیت و وصل محبوب بود.

●

در دل بیخبران جز غم عالم غم نیست
و ز غم عشق تو مارا خبرازعالم‌نیست

جایگاه محبت، دل است ومکان بی‌دل است و هر که از شراب وصل نچشیده باشد از آن غافلست.

(از کشف المحجوب ص ۳۹۳).

●

ایکه میپرسی زمن کان‌ماه‌رامنزل‌کجاست
منزل او در دلست اما ندانم دل‌کجاست

●

هر که از روی ارادت پا نهد درراه‌عشق
عالمی پیش آیدش کز هر دو عالم بگذرد

ابراهیم خواص گوید:

محبت عبارت‌از محو ارادت واحتراق جمیع صفات و حاجات است

(لمع ص ۵۸).

در الهدایة الی فرائض القلوب است که محبت انقطاع نفس و کندن آن است بذات از امور دنیوی و علائق مادی و توجه دادن آن بسوی حق تعالی

(از الهدایة الی فرائض القلوب ص ۳۷۹).

کاشانی گوید:

محبت میل باطن است بعالم جمال و آن دوگونه است:

محبت عام که میل قلب است بمطالعهٔ جمال صفات.

محبت خاص که میل روح است بمشاهدهٔ جمال ذات که آفتابی است که از افق ذات آید.

۳ وسائل وصول بمحبوب را دوست دارد و مطیع باشد.

٤ از موانع وصول بمطلوب بطور مطلق دوری کند.

۵ همواره در یاد محبوب باشد.

٦ محبوب را درتمام اوامر و نواهی اطاعت کند.

۷ آنچه اختیار کند برای طلب رضای محبوب باشد.

۸ اندك مراعات محبوب بسیار داند و بسیار طاعت خود اندك.

۹ حیرت و هیجان در مشاهدهٔ جمال محبوب.

۱۰ مشاهدهٔ محبوب و وصال او در شوقش نقصان نیارد بلکه هر لحظه بدان بیفزاید و بعد از وصال شوقی جدید حاصل شود زیراقلب محب متعلق‌بمحبوب

خود است و از غیر محبوب معرض است و معنی فناء محب در محبوب همین است که مرتبت کمال محبت عبد است

(از مصباح‌الهدایه ٦ ـ ٤ کشاف ص ۲۷۸ ـ شرح منازل ص ۱۵۱).

بعضی گویند: محبت اولین وادی از اودیهٔ فناء است و سیر در این راه نیاز بمرشد و راهنما دارد.

•

بکوی عشق منه بی‌دلیل راه قدم
که گمشد آنکه درین‌ره برهبری‌نرسید
مکن زغصه شکایت که‌درطریق طلب
براحتی نرسید آنکه محنتی نکشید

و محبت عام نوری است که وجود را آرایش دهد و محبت خاص ناری است که وجود را پالایش دهد و محب را بسوزد و محو گرداند.

(از مصباح‌الهدایه ص ٤۰٤).

•

بفرشتگان رحمت برم این شکایت از تو
که مرا حبیب کشت و بمزار من نیامد

جنید گوید: محبت میل قلب است و محبت صفتی است که میان مخلوق و میان بنده و حق تعالی میباشد.

محبتیکه میان مخلوقاتست اول درجهٔ آن موافقت طبع است که بالاخره بعشق شدید منتهی شود و محبت حق به بنده خیر است و محبت بنده بر حق طاعت است و هرچند محبت زیادت گردد طاعت زیادت شود و از این جهت بعضی گویند محبت موافقت است در طاعت.

علی‌بن محمد کتانی گوید:

ایثار محبت محبوب است یعنی دوست را بر خود برگزینند.

بعضی گویند:

محبت در مخلوقات لذت است و در خالق استهلاك.

بعضی گویند:

محبت امری است که کور و کر کند و نابینا گرداند محب را از آنچه جز محبوبست

(از شرح تعرف ج٤ ص ۲ ـ ۱۵).

کاشانی گوید:

علامت محبت بسیارست از جمله:

۱ در دل محب محبت دنیا و آخرت نبود و فقط محبت محبوب باشد.

۲ هر حسن که باو عرضه کنند بدان التفات ننماید و نظر از حسن محبوب نگرداند.

برخی از ترکیبات، آتش‌محبت، حلقهٔ محبت، بادهٔ محبت، درجه محبت، علقهٔ محبت، نقش محبت، ندای محبت، یاقوت محبت، جام محبت، شراب محبت، دست محبت، بلای محبت، سلطان‌محبت، اسرار محبت، بوتهٔ محبت، قطرهٔ محبت، رقم محبت، ارتباط محبت، انبساط محبت، شطرنج محبت، لاف محبت، سوختگان آتش محبت، احکام محبت، محبت الهی، معدن محبت، گل محبت، نشان محبت.

مَحَبَّتِ اَصْلیّه ـ (اصطلاح عرفانی)

عبارت از محبت ذات بذات نه‌باعتبار امری زائد بر ذات، زیرا ذاتست که‌منبع تمام محبتها است.

خواجه گوید:

آری ای عزیز ولایت محبت را عادت و عبارت نیست و اصل صورت محبت سه

است: علنی، خلقی، حقیقی.

علنی هوی است، خلقی قضـا است، حقیقی عطا است، آن محبت که از علت خیزد در نفس نزول کند و نفس راپست کند و خلقی بر دل فرود آیـد و دل را نیست کند و آنچه از حقیقت خیزد در جای قرار گیرد تا او را که ازو نیست نیست کند و بخود هست کند

(رسائل خواجه عبدالله ص ۱۱۰).

مَحْبوب ـ (اصطلاح عرفانی) محبوب بطور مطلق حق را گویـنـد: برخـی از ترکیبات: محبوب ازلی، محبوب مجـازی، محبوب دلنواز، محبوب حقیقی

مَحَبّت و عَداوت
مَحَبّت و غَلَبَت
(اصطلاح فلسفی)

د رزیر کلمهٔ اصحاب محبت و غلبت اشاره شد که هراکلیت وبعضی از حکما بدو نیروی متضاد در جهان وجود قائل بوده کهاساس التیام وجدائیموجودات‌اند.

صدرالدین گوید: هرقل حکیم در مقام بیان نظام آفرینش گوید ابتداء خلقت دو نیروی مختلف خلق شده‌اند که محبت و منازعت باشند و در این رأی انبـاذ ـ قلس نیز او را تأیید کرده است وگوید: اولین مخلوقات خدا محبت و غلبت‌اند.

و در جای دیگر گوید: فلاسفهٔ قدیم سبب تکوین و خلع و لبس عالم را محبت و عداوت میدانستند رجوع شود باصحاب محبت و غلبت

(از شفا ج۱ ص ۱۹۸ و ۱۸۷ ـ اسفار ج۲ ص ۶۲ ـ ج۲ ص ۱۸۷ ـ رسائل صدرا ص ۹۹).

مُحتَبِن ـ (از اصطلاحات نجومی‌است) و دو ستارهٔ بوده واقع در ذنب‌الجدی

محتال ـ (اصطلاح فقهی) حـوالـه گیرنده است رجوع به حواله شود.

مُحْتَمَلُ المَحَلَّین ـ (اصطلاح ادبـی) نزد ادباء آنست که شاعر لفظ یـا بیت را چنان ربط دهد که هم محل وقف کلام و هم محل استیناف توانـد بـود مانند ـ ستون سنك که گویند چون است بگویم راست، کون بی ستون است

(از کشاف ص ۳۹۲).

مُحَدِّث ـ (اصطلاح حدیث)

بضم میم و تشدید دال.

کسی که طرق اثبات حدیث و اسماء روات و عدالت آنها را بداند و احادیث را خوب بشناسد

(از درایـه ص ۱۵۸ ـ کشـاف ص ۳۰۹).

مُحْدَث ـ (اصطلاح فلسفـی ـ بضم میم و سکون حاء)

آنچه ‌ءمتأخر در وجوداست یعنی نبوده و پس بوده در مقابل «قدیم» محـدث بود.

(از کشف المحجوب ص ۵۰۱).

مُحَدِّدُ الجِهات ـ (اصطلاح فلسفـی) مراد فلك افلاك و فلك اطلس است.

(از شفا ج۱ ص ۱۲۱ ش ص۳۲۳).

مَحْـدود ـ (اصطلاح منطقی) امـر مشخص معین و متحد بحدود را گویند.

(از تفسیر ص ۱۰۵۸).

مَحْـذوف ـ (اصطلاح ادبی) یعنـی حذف شده و در عروض کلمهٔ راگویند کـه چـون از سخن منظـوم بینـدازی

معنی شعر ناقص نگردد و آنچه بماند بحری دیگر شود بلفظ و معنی راست باشد مانند: گلنار برخ داری شکر بلبان داری ـ صد نقش دری نداری صد نقش در آن داری ـ که اگر کلمهٔ داری را از آخر دو مصراع بیندازی معنی درست آید و وزن رباعی شود.

(از کشاف ص ۳۴۹).

مِحْراب ـ (اصطلاح عرفانی) هر مطلوب و مقصودی که دل مردم متوجه بدان باشد آنرا محراب گویند.

●

شاعر گوید:

تو خواهی کفر گیر و خواهی اسلام
نخواهم جز رخت محراب دیگر

سنائی گوید:

محراب جهان جمال رخسارهٔ تست
سلطان فلك اسیر و بیچارهٔ تست

خواجه گوید:

وی طاق آسمان محراب ابرویت
پیوسته گشته خوابگه جادوان

خاقانی گوید:

ای روی تو محراب دل غمناکان
وی دست تو سرمایهٔ پرسی خاکان
روزی که روند سوی جنت پاکان
جز تو که کند شفاعت بی‌باکان

مُحَرَّف ـ (اصطلاح ادبی) از تحریف است و نزد محدثان مصحف است و در اصطلاح شعراء آنست که‌لفظی راحروف تهجی خوانند و غرض لفظ باشد مانند: شاه شهانی و بشاهان دهر ـ لطف تو تا والف و جیم و دال ـ وز ره احسان برعایا همه. بذل تو جیم و الف میم دال

(از کشاف ص ۳۵۸۷).

مُحَرِّك ـ (اصطلاح فلسفی) در زیر کلمهٔ حرکت گفته شد که حرکت یا ذاتی است و یا عرضی و آنکه هرمتحرکی را محرکی هست و محرك هم یا بالذاتست و یا بالعرض، رجوع بحرکت و (تهافت التهافت ص ۵، ۶۶، ۴۷۱ ـ شفا ج۱ ص ۱۵۶) شود.

مُحَرِّكاتِ قُدسیَّه ـ (اصطلاح فلسفی) مراد از محرکات‌قدسیه عقول‌مجرده‌اند که مدبرات عقلیه هم گویند

(از اسفار ج۳ ص ۱۴۲).

مُحَرِّكِ اَوَّل ـ (اصطلاح‌فلسفی) مراد از محرك اول ذات حق است «و قدتبین فی السماع الطبیعی ان هیهنا محركاًاولا ازلیاً بریاً من کل مادة»

(تفسیر ص ۱۲۷).

«المحرك الاول الذی قلنا انه ازلی هو محرك لهذه الحركة»

(تفسیر ص ۱۶۱۱).

مُحَرِّكِ سَرْمَدی ـ (اصطلاح فلسفی) مراد ذات حق تعالی است

(تفسیر ص ۱۴۲۴).

مَحرم ـ (بفتح میم و سکون حاء ـ اصطلاح عرفانی و فقهی).

اهل سلوك و حق را گویند.

هر که شد محرم دل در حرم یار بماند
وانکه این کار ندانست در انکار بماند
اگر از پرده برون شد دل من عیب مکن
شکر ایزد که نه در پردهٔ پندار بماند

بعضی از ترکیبات: محرم حرم راز، محرما نحرم وصول.

مولانا گوید:

محرمان را زان خبر بد که چه گفت
کـی مخالف بـا مـوافق گشت جفت

•

محرم این هـوش جز بیهوش نیست
مرزبان را مشتـری جـز گوش نیست

•

نیست وقت مشـورت هیـن راه کـن
چـون علي (ع) تو آه در چـاه کـن
محـرم آن راه کمیـاب است بس
شب روی پنهان روی کن چـو عسس

مَحْرَم ـ (اصطلاح فقهی) بفتح میم کسی را گویند که نکاح آن بر شخص حرام باشد مانند «خواهر، مادر، دختر و دختر جدات، عمه و عمات، خاله و خالات، ربائب، مادرزن و مادر او، دختر وخواهر رضاعی و جمع بین دو خواهر، زن پسر و زن پدر و نبیره».

(از الفقه علی ج ٤ ص ٦١ شرح لمعه ج ۱ ص ۳۲).

و بضم میم کسی است که قصد احرام کرده باشد و لباس احرام پوشیده باشد و بر او اعمالی واجب وکارهائی حرام است رجوع به حج و اعمال حج شود.

مُحَرَّمات ـ (اصطلاح فقهی) اعمال محرمه و مأکولات و مشروبات محرمه است رجوع شود به (الفقه علی... ج معاملات ص ۲)

مُحَرَّماتِ اَبَدی ـ (اصطلاح فقهی) ملاعنه، نه طلاق وکفر ازجمله اموری‌است که موجب حرمت مؤبد در نکاح شود.

مُحَرَّماتِ حَج ـ (اصطلاح فقهی) رجوع به کفارات شود

مُحَرَّماتِ مُحْرِم ـ (اصطلاح فقهی) رجوع به احرام شود

مُحَرَّماتِ نِکاح ـ (رجوع به نکاح شود.

مُحَسِّناتِ مَعْنَوی ـ (اصطلاح ادبی) آنچه موجب زیبائی معنی و حسن معنی شود.

(از مطول ص ۳٤۸)

مَحْسُوس ـ (اصطلاح فلسفی) محسوس یعنی آنچه بوسیلهٔ حواس ظاهره دریافت و ادراک میشود در مقابل معقول یعنی آنچه بواسطهٔ عقل دریافت و ادراک‌میشود و بنابراین محسوس ازمضافات است زیرا اگر حواسی نباشد محسوسی نخواهد بود وبالعکس

(تهافت‌التهافت ص ۲۱٦، ٤۳۲ تفسیر مابعد ص ٦۳٦).

مَحْسُوسِ اَوَّل ـ (اصطلاح فلسفی) محسوس اول بامری گویند که در آلت حس مرتسم میشود ومحسوس دوم صورتی از محسوس اول است که مرتسم درنفس میشود و یا حاصل میگردد.

شیخ گوید: محسوس اول عبارت از چیزی است که در آلت حس مرتسم شده حس آنرا درک میکند و چنین مینماید که هرگاه گفته شود چیزی خارجی را ادراک کردم معنی آن غیر از آنست که بگوید در نفس خود احساس چیزیرا کردم زیرا مراد او ازگفتار اول این است که‌صورت آن چیز خارجی متمثل و مجسم در ذهن من شد و معنی عبارت دوم این است که نفس او متمثل شده است.

(از شفا ج ۱ ص ۲۹۷).

مَحْسُوسات ـ (اصطلاح فلسفی) اموری که بحواس ظاهره ادراك شوند محسوسات گویند و بر حسب تعداد قوای ظاهری پنج قسمند. که مذوقات، مشمومات ملموسات، مبصرات، مسموعات باشند.

(اخوان ج ۲ ص ۳۳۹ و تفسیر ص ۱۰۰٤).

مَحْسُوسِ دُوم ـ (اصطلاح فلسفی) رجوع شود به محسوس اول

مُحَصَّلَه ـ (اصطلاح منطقی) قضیهٔ محصله قضیه‌ایست که حرف نفی جزء موضوع و یا محمول آن نشده باشد و دلالت بر نفی نسبت کند و قضیهٔ بسیطه نیز خوانند و چون با حرف سلب مرکب شود و حرف سلب جزء محمول یا موضوع و یا هر دوطرف شود قضیه را معدوله خوانند و دلالت بر رفع نسبت نکند اگر جزء موضوع باشد معدولة‌الموضوع واگر جزء محمول باشد معدولة المحمول واگر جزء دو طرف باشد معدولة الطرفین خوانند مثال محصله «انسان جمادنیست» مثال معدولة‌الموضوع «غیر انسان متفکر نیست» و معدولة المحمول «جماد غیر متفکر است».

(از اساس‌الاقتباس ص ٦۷).

مَحْصُور ـ (اصطلاح ادبی) رجوع بحصر واداة حصر و (سیو ص ۸۵) شود.

مَحْضَر ـ (اصطلاح فقهی) بفتح میم در لغت سجل است و آنچه در آن حضور متخاصمین نوشته شود نزد قاضی و بالجمله دفتری است که اوضاع و احوال و جریان کارهای متخاصم در آن نوشته شود و همین طور است سجل که در آن مسائل مختلف مانند بیع، رهن اقرار و نحوه آن ثبت گردد.

(از کشاف ص ۳۲٤)

مخضرمون ـ (اصطلاح حدیث)

کسانیکه دوره‌های جاهلیت واسلام هر دو را درك کرده‌اند و لکن با حضرت رسول برخورد نکرده باشند.

(از درایه ص ۲۰۸)

مَحْفُوظ ـ (اصطلاح عرفانی وحدیث)

کسی که خدای متعال او را از مخالفات نگاهداشته و آنچه کند برای رضای خدا باشد محفوظ است که هیچ کاری نکند و نگوید مگر آنچه مورد رضای خداست.

مَحْق ـ (اصطلاح ذوقی)

محق بمعنای محو است و نابودی و فناء وجودست در ذات حق چنانکه محو فناء صفات است در صفات حق و محق فوق محو است زیرا محو اثری را باقی گذارد برخلاف محق و محق بطیءالزوال است برخلاف محو و نهایت همت قوم این است که محق کند آنهارا حق ازشاهد خود وآنها را بسوی خود برنگرداند بعد از محق

(رساله قشیریه ص۳۷۹ ـ کشف‌المحجوب ص ٤۸۷)

مَحْقُونُ الدَّم ـ درمقابل مهدورالدم است و کسی است که خون او محفوظ است.

(از شرح لمعه ج۲ ص ۳۳۷)

مُحْکَم ـ (اصطلاح فلسفی و ادبی و حدیث) اسم مفعول از احکام است و نزد محدثان عبارت‌از حدیثی است که معنای

آن آشکار باشد و احتمال خلاف ندهد یا برای لفظ معنی راجحی باشد و حدیث مقبول و معمول به است و در اصطلاح اصولیان الفاظی که معانی آنها روشن باشد و قابل تأویل نباشد محکم است و نسخ و تبدیل در آن راه نداشته باشد.

(از کشاف ص ۴۱۷ - درایه ص۵۱ قوانین ص ۸۰، ۱۶۳ - موافقات ج ۳ ص۵۱)

فعل محکم نزد فیلسوف فعلی راگویند که مبدء اول آن تفکر باشد رجوع شود به فعل و اقسام آن.

مُحکَمات - (اصطلاح اصولی)

منظور آیات محکمهٔ قرآن است کهقابل تأویل نیست و ماخوذ ازخودقرآن است.

مُحکَم و مُتَشابِه - (اصطلاح‌اصولی)

و الفاظی‌اند که مفید معانی خاص‌اند چنانکه در افادهٔ معنی محتمل معنی دیگری نباشند. بجزآنچه صریحاً از آنها دانسته میشود این‌گونه الفاظ را نص گویند و راجح مانع از افادهٔ معنی دیگر هم گویند و اگر علاوه بر افادهٔ معنی ظاهر، معنی دیگری توان از آن اراده کرد ر بعبارت دیگر محتمل افادهٔ معنی دیگر هم باشد این گونه الفاظ را ظاهر گویند و مشترك بین نص و ظاهر را که مطلق رجحان است محکم گویند و اگر نسبت بافادهٔ دو معنی متساوی باشد این گونه الفاظ را مجمل گویند و اگر در یك معنی مرجوح باشد و دریکی دیگر راجح باشد مرجوح را مأول گویند و مشترك بین مأول و بین مجمل را که نفی رجحان است متشابه نامند مثال برای ظاهر لفظ «اسد» و برای مجمل لفظ «قرء» و نیز برای نص لفظ «سماء، ارض» ولفظ‌ظاهر «اسد، غایط و صلوة» نسبت بلغت وعرف و شرع بترتیب و برای ظاهر و مأول‌نیز مثال آورده‌اند بقول خدای متعال «و امسحوا برؤسکم و ارجلکم» که حمل آن بر مسح، ظاهر است و بر غسل خفیف مأول است.

(رجوع‌به قوانین ص ۱٦٤ شود)

د راصول ارشاد آمده است:

آیات واضحة المعانی که نصاً و یا ظاهراً بر معانی مراد دلالت میکنند محکمات وآیات مبهمة المعانی که مردد بین چند معنی متساوی میباشند و یا تأویلا بر معانی مراد دلالت مینمایند **متشابهات** خوانده میشوند.

پس **محکمات** قدر جامع بین نص و ظاهر و **متشابهات** قدر جامع بین مجمل و مئول میباشند.

برای اینکه تفاوت آنها با یکدیگر واضح شود و معلوم گردد که کدامین‌یك **محکم** یعنی نص و ظاهر است و کدامین یك **متشابه** یعنی مجمل ویا مئول میباشد؟ اینك چهار آیه را که هریك نمونهٔ یکی از اقسام مزبوره است بترتیب بیان میکنیم:

۱- آیة: **الزانیة و الزانی فاجلد و اکل واحد منهما مئاة جلده** نص‌دروجوب تجلید است یعنی غیر از معنی وجوب تجلید برزانی و زانیه که معنی تحت‌اللفظی آیه است معنی دیگری عرفاً ولغتاً از آن محتمل نمیگردد.

۲- آیة: **السارق و السارقه فاقطعوا**

ایدیهما ظاهر در وجوب جدا ساختن دستهای سارق است بدین معنی که از کلمهٔ **فاقطعوا** دومعنی محتمل میگردد یکی جدا ساختن و دیگری مجروح نمودن ـ پس دلالت آیه بهر دو معنی محتمل میباشد ولی چون اول راجح است لذا گفته میشود که آیهٔ مزبوره ظاهر در آن میباشد.

۳ـ آیهٔ: **والمطلقات یتربصن ثلاثة قروء** این آیه مجمل و مترددالمعنی است زیرا کلمهٔ قرء در لغت بدو معنی آمده (طهر،حیض) و چون هردو بمعنی متساوی یکدیگر هستند لذا معلوم نیست که مراد قائل تعالی شانه از آیهٔ مزبوره ایجاب تربص است تا خاتمهٔ سه طهر یا ایجاب تربص است تا خاتمهٔ سه‌حیض؟

٤ـ آیهٔ: **یدالله فوق ایدیهم** ایـن آیه از آیات متشابهات میباشد چه آنکه مسلم است که مراد از کلمهٔ **یـد** معنی مصطلحی آن نیست و بلکه معنای دیگر است که تاویلا ممکن است بر ما معلوم شود یعنی مراد از آن معنی مؤلسی کلمه است نه معنی لغوی و متعارفی آن.

مُحَکِّمیَّه ـ فرقهٔ از خوارج‌اند که بر حضرت علی خروج کردند درموقع تحکیم بعلت قبول حکمیت.

(از کشاف ص ٤١٧)

(اصول ارشاد ص ۱۹۸ لاـ ۱۹۷)

مَحکومٌ به

مَحکومٌ عَلَیه

(اصطلاح منطقی) موضوع و محمول در قضیه حملیه را محکوم به و محکـوم علیه نامند

(اساس الاقتباس ص ٦٥).

مَحَل ـ (اصطلاح عرفانی) محل هـر گاه بی‌نیاز از حال باشد حقیقة وشخصاً، ماهیة و وجوداً موضوع نامند و هرگاه در وجـود خـود نیـاز بحال بـاشد در وجـود مطلق آنرا هیولـی گویند و بعبارت دیگر هرگاه حال و محل هر یك محتاج بدیگری باشند محل را هیولی و اسطقس و ماده و حال را صورت جسمیه مینامند.

(دستور ج۳ ص ۲۲۳ ـ اسفار ج۲ ص۷۷).

مُحَلِّقَیْن ـ (اصطلاح نجومی) بصورت مثنی هم قسم: دوستارهٔ بود از صورت کلب‌الجبار و محنثین هم نامند یعنـی سوگند خورنده و سوگند شکننده.

(از التفهیم ص ۱۰۵)

مُحَلِّل ـ (اصطلاح فقهی) یعنی حلال کننده ودر اصطلاح فقهاء کسی راگویند که پس از سه طلاق زنی را بگیرد،وپس از طلاق و گذشت عده آن زن تواند به شوی اول خود رود و آن مرد محلل این ازدواج بوده است

(از شرح لمعه ج۲ ص ٧٤ ـ الفقه علی.. ج٤ ص٧٨)

در کلیات حقوقی آمده است:

در محلل بلوغ و مواقعه بعقد صحیح دائم شرط است.

تحلیل اختصاص بزنی که سه‌بار او را شوهرش طلاق داده باشد نداشته بلکه در مادون آن نیز که هنوز بعـدد سوم نرسیده باشد مؤثر بوده و آنرا از بین خواهد برد.

(کلیات حقوقی ص ۶۰۵ ، ۳۰۶)

اَلمُحَمَّدِیَّه – (از فرق امامیه – اصطلاح کلامی) پیروان این فرقه در انتظار ظهور محمدبن عبداللّه‌بن‌الحسن‌بن الحسین بن علی‌بن ابی‌طالبند که او را مرده و مقتول نمی‌پندارند. و گمان‌میکنند که او در ناحیه‌ای از نجد پنهان است تا روزی‌که وی خروج‌کند.

(از مختصر فرق بین‌الفرق ص ۵۳)

مَحْمِل – (اصطلاح ذوقی) محمل‌آرامش تکلیفی را گویند.

مِحْنَت – (اصطلاح ذوقی) محنت و بلا امتحان بر دل وجان است.

•

گر بر سر من خار بلا بارانی
باران تو را دوخته‌ام بارانی

محنت و محبت، قرینه‌اند و دوست دیرینه‌اند، کیمیای محبت رایگان نیست هرچه بلا است بجان محب‌گران نیست، هزار جان باید برای دوست تا بذل کنی، محنت و بلاامتحان است و بر دل و جان است هرکه حال محبت بیان کند نقصان و کمال وی عیان کند ودام بلا بیفکند و تخم عطا پراکند، نعمت محبت با عطا بیامیزد

(از رسائل خواجه عبداللّه ص ۱۲۴).

•

آزار و جفا و حیله‌ها خوی تو است
عاشق گشتن رسم سر کوی تو است
هر روز جفا کنی و عذر آغازی
عذر تو عذار عنبرین بوی تو است

مَحْمول – (اصطلاح منطقی) جزء اول قضیهٔ حملیه را موضوع و جزء دوم را محمول مینامند چنانکه در مثال «انسان حیوانست» حیوان حمل بر انسان شده و محمول است. رجوع بمحکوم به و محکوم علیه شود.

مَحْمولِ بِالضَّمیمَه – (اصطلاح‌منطقی) محمول بالضمیمه عبارت از محمولی است که حمل آن بر موضوع مستلزم انضمام امری دیگر بموضوع باشد مانندحمل ابیض بر جسم که نیاز بانضمام بیاض بجسم دارد. و در صورتی حمل ابیض بر جسم درست است که بیاضی بدان ضمیمه شده باشد و این نوع حمل را حمل غیر ذاتی هم گفته‌اند زیرا محمول منتزع از ذات موضوع نیست در مقابل خارج محمول که محمول منتزع از ذات موضوع است و حمل آن بر موضوع مستدعی ضمیمه شدن چیزی دیگر نیست مانند «انسان‌ممکن است» که امکان منتزع از ذات انسان است این گونه محمولات را محمولات ذاتی گویندچنانکه نوع‌اول را محمولات عرضی هم گویند.

(از شفا ج ۲ ص ۳۵۱ – تفسیر ۱۰۲،۷۸۵ و ۸۲۵).

مَحْمولِ ذاتی
مَحْمولِ عَرَضی

(اصطلاحات منطقی) رجوع به محمول بالضمیمه شود.

مَحْو – (اصطلاح عرفانی) محو درلغت پاک کردن نوشته است از لوح و نزد صوفیان عبارت از محو اوصاف عادتست همانطور که اثبات اقامهٔ احکام عادتست و بر سه طریق است، محو زلت از ظواهر و محو غفلت از ضمائر و محو علت از

سرائی.

محو عبارتست از دور کردن اوصاف نفوس و اثبات عبارت است از ثابت‌کردن اوصاف قلوب و بازگشت باصل خویش‌را نیز گویند:

•

بوصل خویش راجع گشت اشیاء
همه یك چند شد پنهـان و پیـدا

که تمام وجودات و کثرات که ظل و فیء ذات حق‌اند باز باصل خویش باز-گردند که فرمود «لمن الملك لله الواحد القهار»

عطار گوید:

راه عشق او که اکسیر بلاست
محو در محو وفنا اندرفنا است
فانی مطلق شود از خویشتن
هر دلی‌کو طالب این کیمیاست
گر بقاء خواهی فنا شو، کز فنا
کمترین چیزی که میزاید بقاست
گم شود در نقطهٔ فای فنـــا
هرچه‌اندر دوجهان کردند راست
در چنین دریا که عالم ذره‌ایست
در ره هست آمدن زهره کراست

و الفاء اضافت وجـود است بسوی اعیان، زیرا که اعیان شئون ذاتیه‌اند، ظاهر در حضرت واحدیه بحکم عالمیت، و اعیان عین معلوماتند وابدأ وجود حق است ظاهر در مرایای اعیان.

بعضی گویند محو دور کردن رسوم اعمال باشد باثبات الله «فهو قائم بالحق لابنفسه».

بابا افضل گوید:

من محو خدایم و خدا آن منست
هرسوش مجوئیدکه درجان‌منست
سلطان منم و غلط نمایم بشما
گویم‌که‌کسی‌هست‌که‌سلطان‌منست

محو آنست که خدای متعال بندگان را از رؤیت نفس خود مبرا گرداند بنحویکه اثری از اعمال و آرزوهای نفسانی باقی نماند

(از کشاف ص ۱۳۵۶ - لمع ص ۳۵۵).

بعضی گویند محو فنای افعال بنده است در فعل حق و آنرا سه درجه است محو صفات پست و محومطلق صفات‌ومحو ذات

(از مصباح الهدایه ص ۱٤٤).

مظفر کرمانی گوید:

محو هستی و صحو هشیاری بود
آن چه‌خواب واین چه‌بیداری بود
دو مگو و دو مدان و دو مخوان
بنده را در خواجهٔ خود محو دان
خواجه هم درنور خواجه آفرین
فانی است و مرده و مات و دفین

بعضی گویند محو رفع اوصاف عادات و اثبات اقامت احکام عباداتست و بنابر این کسی که نفی کند از احوال خود خصال مذمومه را و بجای آن احوال‌دیگری بیاورد که پسندیده باشد او صاحب محو و اثبات است «یمحوالله مایشاء ویثبت» که از قلوب عارفین ذکر غیر خدا را محو کند و بر زبان مریدان ذکر خدا رااثبات کنـد.

(از تاریخ تصوف ص ۶۳۲ - رساله قشریه ص ۳۹ - شرح مثنوی ص ۵۵- کشاف اسرار ص ۹٤).

دم بدم در صحنهٔ اندیشه‌شان
ثبت و محوی میکند آن بی نشان

مولانا گوید:

از عمر چون آن رسول این را شنید
روشنی‌ء در دلش آمد پدید
محو شد او هم سئوال و هم جواب
گشت فارغ از خطا و از صواب
اصل را دریافت بگذشت از فروع
بهر حکمت کرد در پرسش شروع
آب صافی در گلی پنهان شده
جان صافی بستهٔ ابدان شده

•

محو میباید نه نحو اینجا بدان
گر تو محوی بی خطر در آب ران
آب دریا مرده را بر سر نهد
ور بود زنده زدریا کی رهد
چون بمردی تو زاوصاف بشر
بحر اسرارت نهد بر فرق سر
ایکه خلقانرا تو خر میخواندهٔ
این زمان چون خر بدین یخ ماندهٔ
گر تو علامه زمانی در جهان
نك فنای این‌جهان بین این‌زمان
مرد نحویرا از آن در دوختم
تا شما را نحو محو آموختم
فقه‌فقه و نحونحو و صرف‌صرف
ورکم آمد یابی‌ای یار شگرف
آن سبوی آب دانش‌های ماست
وان خلیفهٔ دجلهٔ علم خداست

مَحْوِاَرْبابِ سَرائِر - (اصطلاح‌عرفانی) و عبارت ازالهٔ علل و آفات است و مقابل آن اثبات مواصلات است که‌بواسطهٔ رفع اوصاف عبدالله و رفع رسوم وعادات اوست به تجلیات صفات حق تعالی.

مَحْوِ اَرْبابِ ظاهِر - (اصطلاح‌عرفانی) و عبارت از رفع اوصاف و خصال ذمیمه و عادات است و اما در احکام و اکتساب اخلاق حمیده، رجوع به‌فرهنگ‌مصطلحات عرفا شود.

مَحْوُالجَمْع - (اصطلاح عرفانی) فناء وحدت درکثرت را محوالجمع‌گویند رجوع به فرهنگ مصطلحات عرفا شود.

•

بنده و بندگی همه فانی است
هرچه‌هست آن ظهور سلطانی است

مَحْوُالعُبُودِيَّة - (اصطلاح عرفانی) و عبارت از اسقاط اضافهٔ وجود است، رجوع شود بامیان.

مَحو و اِثبات - (اصطلاح عرفانی) در زیر کلمهٔ لوح محو و اثبات بیان شد که این اصطلاح عرفانی و مأخوذ ازقرآن مجید است که «یمحوالله ما یشاء ویثبت» و فلاسفه و متکلمان اسلامی بکار برده‌اند و گویند مراد نفوس منطبعهٔ فلکیه است

میرداماد گوید: کتاب محو و اثبات زمان است که ماحی فاسدات و مثبت کائنات است.

(رجوع شود بلوح ولوح محو واثبات و لوح محفوظ و قبسات ص ۸۲ - اسفار ج ۴ ص ۲۰۲).

مِحوَر زَمین - (اصطلاح هیوی) و آن عبارت از خط موهومی است که زمین حرکت وضعی خود را بدور آن انجام میدهد و دو طرف محور را دو قطب‌شمال و جنوب نامند.

(از ریاض‌المحبین ص ۳۳)

مَحْوی - (اصطلاح فلسفی) سطح

زیرین هر جسمی را محوی وسطح بالائین آنرا حاوی نامند هر فلك ما فوقی حاوی فلك مادون خود و مادون محوی مافوق است مثلا فلك الافلاك حاوی فلك ثوابت و فلك ثوابت محوی است، رجوع شود به فلك و افلاك

مُحیط ـ (اصطلاح حدیث) اسم فاعل از احاطه است و در حدیث کسی راگویند که یکصد هزار حدیث از لحاظ متن، سند، احوال روات جرحا و تعدیلا بداند.

و نیز فلك محیط.

(از کشاف ص ۳٤۱)

مَخارِج حُروف ـ (اصطلاح ادبی) در اصطلاح قراء مخارج حروف بدین قرار است ۱ جوف‌حلق‌که مخصوص مدولین‌است ۲ اقصای حلق که همزه و هاء است ۳ وسط حلق که عین و خاء است ۵ اقصای زبان که قاف است ٦ پائین مخرج قاف‌که کاف است ۷ بین زبان و وسط حنك اعلی که جیم و شین و یاء است ۸ دنبـــال دندانها که مخرج صاد است و همین طور رجوع شود به (کشاف ص ٤٤۹)

مُختار ـ (اصطلاح فلسفی) هرفاعلی که فعلش باراده خـودش بـاشد مختار مینامند. و در این صورت در انتخاب‌فعل یا ترك آن مطلق‌العنان خواهد بود «کل مختار لابدان یختار احد طرفی النقیض» (شرح حکمت اشراق ص ٤۱۱).

«المختار ما یکون فعله بارادته لا ما یکون ارادته بارادته»

(اسفار ج ۳ ص ۸۷).

مُختاریّه ـ (اصطلاح ملل و نحـل) پیروان‌مختاربن‌عبیدالله‌راگویندکه‌سرانجام کار جزء این فرقه یعنی فرقهٔ کیسانیه گردید، او معتقد بامامت محمد حنفیه است.

(از ملل و نحل شهرستانی ٦۸)

مُخْتَلِط ـ (اصطلاح فلسفی) مراد ترکیب و امتزاج است (رجوع به ترکیب و تفسیر ص ۱٤٤٤ شود.)

مُخْتَلِف ـ (اصطلاح حـدیث) نـزد محدثان آن باشد کـه دو حدیث متضاد باشند درمعنی برحسب ظاهر پس میان آندو جمع شود بچیزی که تضاد آنها را نفی کند و یا یکی را بر دیگری ترجیح دهد در صورتیکه ممکن باشد.

(از کشاف ص ٤۸٦)

مُخْدَع ـ (اصطلاح عرفانی) محل و موضع سر قطب است که مکنون است.

مَخْرَج ـ (اصطلاح ادبی) رجوع بـه مخارج حروف شود.

مُخَصِّصات ـ (اصطلاح اصولی) یعنی اموریکه عام را تخصیص دهند و آنها عبارتند از اداة، استثناء، شرط، صفت غایت. و بطور کلی مخصص گاه عقلی است مانند «الله خالق کل شئی» که ذات او بحکم عقل خارج است و لفظی مانند «لاتاکلوا مما لم یذکر اسم‌الله علیه» که مخصص «خلق لکم ما فی‌الارض جمیعاً» میباشد و گاه متصل است مانند شرط، صفت، استثناء متصل مانند بدل بعض از کل و غایت و گاه منفصل است چنانکه با جملهٔ جدائی عامی را تخصیص دهند و همین طور است مخصص عقلی.

(از معالم ص ۱۱۸ و تقریرات ص ۸۸ قوانین ص ۲۸۳ ـ ۲۷۱ ـ تلویح

ص ٨٤ (٤٦١)

مخصوصِ بِمَدح و ذَمّ ـ (اصطلاح ادبی) رجوع بافعال مدح و ذم شود.

مُخْلَص ـ (اصطلاح عرفانی) «بفتح لام» کسی است که از شرك پاك و مبرا شود و «بکسر» کسی است بنده خالص خدا باشد

(دستور ج ۳ ص ۲۳۱).

«نقصان کل مخلص فی اخلاصه رؤیة اخلاصه فاذا ارادالله ان یخلص اخلاصه سقط عن اخلاصه رؤیته لاخلاصه فیکون مخلصاً لا مخلصا» اخلاص سری‌است ربانی و نهادی است سبحانی، کس را بر آن اطلاع نه، و غیری را بر آن راه نه،

احدیت میگوید: بندهٔ برگزینم و به دوستی خود به‌پسندم، آنکه در سویدای دلش از ودیعت خود بنهم، نه شیطان بدان راه برد تا تباه کند، نه هوای نفس آنرا بیند تا بگرداند.

جنید گفت «الاخلاص سر بین‌الله و بین‌العبد».

مخلص در دریای خطر در غرقابست، نهنگان جان ربای در چپ و راست وی در آمده، دریا می‌برد و می‌ترسد، تا خود بساحل امن چون رسد و کی رسد؟

•

مرد مخلص نگشته از خود پاك
باشد اخلاص او همه اشراك
نیست پیش محقق آگاه
مخلصانرا جز این خطر در راه
چون رهاند حقش زغش و دغل
کسر لامش شود به فتح بدل

مُخَمَّس ـ در ابدع آرد مخمس: پنج مصرعی است و مشتمل بر رشته‌های چند است که هر رشته پنج مصراع باشد و غالب غزل و قصیدهٔ را تخمیس می‌نمایند.

مثال:

در عشق تو ای صنم چنانم
کز هستی خویش در گمانم
هر چند ضعیف و ناتوانم
گر دست دهد هزار جانم
در پای مبارکت فشانم

مُخَمَّسات(اصطلاح‌فلسفی)این‌اصطلاح را اخوان لصفا بکار برده‌اند و دررسائل اخوان بکار رفته است

و اموری که پنج، پنج‌اند اراده کرده‌اند مانند کواکب خمسهٔ متحیره، اجسام خمسهٔ طبیعیه، یعنی جسم فلك و ارکان اربعه و اجناس خمسه، حیوان انسان، طیور، ذورجلین و ذواربع

حواس خمسهٔ ظاهره

حواس خمسهٔ باطنه

اجزاء خمسهٔ موجود در نبات یعنی اصل، عروق، برگ، شکوفه و میوه.

پنج پیغمبر اولوالعزم، آدم، نوح، موسی، عیسی و حضرت رسول

(از رساله نفسانیات ص ۲۰۸ رساله دوم)

مَخْموری ـ (اصطلاح ذوقی) مرتبهٔ مخموری مرتبهٔ بیخودی است.

(از شرح گلشن راز ص ۳۶۹)

مُخَیَّلات ـ (اصطلاح فلسفی) مخیلات عبارت از قضایا و مقدماتی هستند که نفس را بجنباند تا بر چیزی حرص آرد یا از چیزی نفرت گیرد و باشد که نفس داند که دروغند

(دانشنامه ص ۱۲۷).

در دستور است که مخیلات عبارت از قضایائی هستند که در نفس الی شگفت آوری گذاشته و موجب قبض و بسط شوند و قیاسی که مرکب از متخیلات است شعر نامند.

(دستور ج ۳ ص ۲۳۱) و رجوع شود به مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۴۲).

مُخَصِّصاتِ انواع ـ (اصطلاح فلسفی) مراد از مخصصات انواع همان صورنوعیه است (این اصطلاح باین معنی در عبارات صدرالدین دیده شده است)

(از اسفار ج ۲ ص ۱۵۰).

مُداخَلَه ـ (اصطلاح فلسفی) دو امری که اجزاء آندو در یکدیگر داخل گردد بتمامه بطوریکه هر دو شاغل یك مکان شوند متداخل گویند و در زیر عنوان کلمهٔ تداخل بیان شد که این امر محال است.

(از شفا ج ۱ ص ۸۳).

مَدارات ـ (اصطلاح هیوی) مدارات روزها عبارت‌اند از دایرهٔهائی که موازی معدل‌النهارند بطرف شمال و جنوب و بر نقطه‌های فلك‌البروج گذرند.

رجوع به مدارات یومیه شود.

مَداراتِ عَرْضی ـ (اصطلاح هیوی) و دوائری را گویند که موازی با دائرهٔ البروج بود و دوائری بود کوچك که جزء فلك مشتم یا ثوابت‌اند

مَدارِ ماه ـ (اصطلاح هیوی) مدارماه در سطح منطقة‌البروج نبود و مقاطع با آن بود بر دو نقطهٔ مقابل

و چون این منطقه مقاطع منطقهٔ جو زهر بود یعنی جوزهری که داخل درسطح منطقة‌البروج است پس مقاطع منطقة‌ـ البروج نیز میباشد.

مَداراتِ یَومیَّه ـ (اصطلاح هیوی) دوائری را گویند موازی با دایرهٔ معدل النهار رجوع به معدل‌النهار شود.

مَدارِج کمال ـ (اصطلاح عرفانی) مراد مراحل کمال و استکمال است.

(ازمصنفات ج۱ رسالهٔ ۱ ص ۴۹).

رجوع باستکمال شود.

مُدَبِّر ـ (اصطلاح فلسفی) مدبراسم فاعل از تدبیر است

(کشاف ص ۴۶۵)

این کلمه در فلسفه اشراق بکار برده شده است و بطور مطلق مراد نفوس فلکیه و انسیه است

(از ش ص ۳۶۸)

مَدارِكِ اَحْکام ـ (اصطلاح فقهی) مدارك احکام فقهی در اسلام نزد شیعه چهارند کتاب، سنت اجماع و عقل.

(از قواعد ۲۵ ص ۲۹)

مُدام ـ (اصطلاح عرفانی) شراب و می وحدت است که عارف کامل همواره از آن سرمست است.

حافظ گوید:

زاهدی را که نبودی چو صوامع جایی
بین‌که درکنج خرابات مقام‌است‌امروز
صوفیان سرخوش وپیمانهٔمی درگردش
چشم‌بدودوزکه‌خوش‌شرب‌مدام‌است‌امروز

مولوی گوید:

امروز سماع است و مدامست و سقایی
گردان شده بر جمع قدحهای عطایی
فرمـــان سقـــی‌الله رسیدست بنوشید

ای‌تن‌همه جان‌شو، نه‌که زاخوان صفایی؟

مُدَبِّراتِ اَنْواع ـ مراد ارباب انواعند

(مجموعه دوم مصنفات ص ۲۰۰ ح).

مُدَبِّرِ اَوَّل ـ مراد از مدبر اول ذات حق تعالی است

(ش ص ۳۵۷ ـ ۳۸۵).

مُدَبِّراتِ سُفلیه ـ (اصطلاح اشراقی) مراد نفوس ناطقه انسانی است

(از ش ص ۳۵۷ و ۳۸۵).

مُدَبِّراتِ عِلْوِیَّه ـ (اصطلاح اشراقی) مراد نفوس ناطقهٔ فلکیه است و گاه مراد عقول مجردهٔ عرضیه است

(از ش ص ۳۵۷ و ۳۸۵).

مُدَبِّرُ المَدینه ـ (اصطلاح اشراقی) مراد رئیس شهر وکشور وبالاخره ملك است

(سیاساةالمدنیه ص ٥٤).

مُدَرَّج ـ (اصطلاح اهل حدیث) خبری است که کلام بعضی از رواتش در ضمن آن مندرج شده باشد بنحویکه گمان شود از جمله کلام اصلی روایت است که مدرج‌المتن گوید و گاه مدرج السند است که بعضی از روات آن گمان برند فلان راوی را فلان لقب یا کنیه است و یاآنکه روات دیده‌اند دو متن مختلف‌اند بدو اسناد مختلف پس یکی از آندو را در دیگری مندرج کنند باینکه یکی از دومتن را روایت نمایند بدو سند و یا دو متن را بیك سند نقل کنند و یا یکی را با سند خاص خود نقل میکنند و متن دیگر را بدان اضافه نمایند یعنی قسمتهائی را که نسبت بدان بیفزایند و در هر حال اینها موجب مخدوش شدن حدیث است.

(از درایه ص ۳۹).

و نزد اهل بدیع چنان بود که پیش از حرف روی درجات حروف رانگاهدارند چنانکه مثلا اگر قافیه برالف و نون‌باشد در چند بیت میم را درجه سازند چون «زمان، دمان همان» پس در چند بیت حرف واو را لازم گیرند چون «توان جوان، دوان» و در درجه سوم باز نگاهدارند چون «شبان، جبان، زبان»

(از کشاف ص ۵۰۸).

مَدحْ و ذَمّ ـ (اصطلاح ادبی) رجوع بافعال مدح و ذم شود.

مَدَدِ وُجودی ـ هرچه‌موجوداست بوجود ولی است و استمداد از حضرت وی.

•

هرچه موجود است از جود ویست

و حق‌تعالی موجودات را مدد میفرماید از نفس رحمانی بوجود تا ترجیح مینهد وجود عالم را بر عدم آن.

•

اگر نور ظهور او نباشد

تودر ظلمت سرا، پنهان‌بمانی

و نفس را مدد می‌بخشد از هوی، اما در افلاك و روحانیات عقل حکم میفرماید بدوام رجحان ایشان که «بل هم فی لبس من خلق جدید».

(از رسائل ج ۳ ص ٤٤)

مُدْرَك ـ (اصطلاح فلسفی) آنچه به وسیله حواس باطنی ادراك شود مدرك گویند.

(از اسفار ج ۳ ص ٥٤).

مُدْرَكِ بِالذّات ـ (اصطلاح فلسفی) آنچه بالذات مدرك شود که صور حاضرهٔ

عندالعقل است
(اسفار ج ۳ ص ٥٤ – مجموعه دوم مصنفات ص ۱۱۱).

مُدْرَكِ بِالعَرَض – (اصطلاح فلسفی) مراد علم حصولی است که مدرك بالعرض و بواسطهٔ صوری است که از اشیاء نزد عقل است.
(رجوع به علم حضوری و حصولی و (شرح منظومه ص ٣٤ شود.)

مُدْرَکات – آنچه از اشیاء ادراك‌شود مدركات‌اند.

مُدْرَکاتِ إمکانیّه – (اصطلاح فلسفی) مراد موجودات امکانیه‌اند.
(از اسفار ج ۱ ص ۳۲۲).

مُدْرَکاتِ خَمس – (اصطلاح منطقی) مراد قوای پنجگانه است که حس مشترك، خیال، وهم، حافظه و متصرفه است.
(از اسفار ج ۱ ص ۲۷).

مُدَّعی – (اصطلاح فقهی و عرفانی) و مدعی کسی است که اگر ترك دعوی کند ترك میشود «اذا ترك ترك» و یا کسی است که کلامش مشتمل براثبات باشد و مدعی علیه کسی است که سخن او مشتمل بر نفی باشد و یا مدعی کسی است که برای خود حقی را ثابت میکند بدلیل وگفته شده است کسی که‌ادعایش خلاف ظاهر باشد در مقابل آن مدعی علیه است.
(از شرح لمعه ج ۱ ص ۲۰۷ – ۲۰۸ قواعد ص ۱۸۵ – کشاف ص ٥٥٤)
نزد عرفا آنکه خود را در خیال افکند و اظهاری کند منافی روش اهل حق.

•

زان مدعیان در طلبش بیخبرانند
وآنرا که خبرشد خبری بازنیامد
و گفته‌اند «العاصی خیر من‌المدعی لان العاصی ابداً یطلب طریق توبته والمدعی یتخبط فی حبال دعواه»
(طبقات ص ٤٨٠)
و «ایاك ان تکون بالمعرفة مدعیاً او تکون بالزهد محترفاً اوتکون بالعبادة متعلقاً»
و گفته‌اند «کل مدع محجوب بد عواه من‌شهودالحق لان‌الحق‌شاهد لاهل الحق‌لان الله هوالحق و قوله الحق لایحتاج الی ان یدعی اذا کان‌الحق شاهداً له و اما اذا کان غایباً فحینئذیدعی و انما تقع‌الدعوی للمحجوبین»
(از طبقات ص ۱۸ – ۲۳)
عطار گوید:
ای مدعی کجایی تا ملك ما به‌بینی
گر هرچه بود درما برداشت یار ما را
حافظ گوید:
ای آنکه به تقریر بیان دم زنی ازعشق
ما با تو نداریم سخن خیر وسلامت
درویش مکن ناله ز شمشیر احبا
کاین طایفه ازکشته ستانند غرامت
در خرقه زن آتش که خم ابروی ساقی
برمیشکند گوشهٔ محراب امامت

•

راز درون پرده چه داند فلك خموش
ای مدعی نزاع تو با پرده‌دار چیست؟

•

ای مدعی بروکه مرا باتو کار نیست
احباب حاضرند، با عداء چه حاجتست؟

مُدَّعیَ عَلَیه – (اصطلاح فقهی) آنکه

علیه او اقامه دعوی شده است.

در کلیات حقوقی آمده است:

جواب مدعی علیه بمدعی یا اقرار است یا انکار است یا سکوت، در صورت اقرار حکم بر محکومیت او صادر خواهد شد.

وهرگاه انکارکند و مدعی، بینه برای اثبات دعوی خود نداشته باشد حق قسمی باو خواهد داشت.

اما سکوت، در صورتیکه سکوتش مبنی بر عذری نباشد و برای فرار از ایفاء حق باین حالت ادامه داده و بآن اصرار ورزد اقدام متناسب با مقتضای حال، منوط بنظر حاکم خواهد بود. و بالاخره وقتی متمکن از تحصیل جواب نشد قسم را بمدعی رد کرده و سپس او را محکوم خواهد نمود.

(کلیات حقوقی ص ۲۳۸)

مُدَّعی و مُنْکِر – (اصطلاح فقهی). طرفین نزاع.

در کلیات حقوقی آمده است:

اثبات دعوی بعهده مدعی است و در صورتیکه از عهده اثبات برنیاید فقط حق قسمی بمنکر خواهد داشت و برای رد دعوی او قسم منکر کافی است چنانچه درحدیث وارد شده البینةللمدعی والیمین علی من انکر.

بینه اگرچه در لغت اطلاق میشود بر هر چیزیکه بوسیلهٔ آن امر مشتبهی مبین و ظاهر شود ولکن شرعاً عبارت است از شهادت عدلین. و این قاعده از قواعد اساسی اسلام بوده و درباب حکومت و قضاء رکن اعظم محسوب است.

مع‌الوصف منکر حق دارد از مدعی بخواهد که در صورت عجز از اثبات قسم یاد نماید.

چنانچه در صورت نکول منکر از قسم و عدم رد آن بمدعی این حق برای حاکم است که قسم را بمدعی عاجز از اثبات رد نماید. و نیز در جائیکه مدعی یکنفر شاهد آورده و شاهد دیگری نداشته باشد حاکم مدعی را مجبور بقسم خواهد نمود. و نیز در مورد تعارض بینات و در باب تداعی از منکر نیز بینه قبول میشود.

در مقام تشخیص مدعی از منکر اینطور گفته‌اند: بینه برای اثبات خلاف ظاهر و یمین یعنی قسم برای ابقاء اصل است در حالتیکه مقتضای تقابل منکر با مدعی این است که گفته شود یمین برای ابقاء ظاهر است و شاید مقصود گوینده از تعبیر بظاهر در اینجا اصل بوده و این بر خلاف اصطلاح فقهاء است.

بنابراین معیار، در تشخیص مخالفت و موافقت با اصل خواهد بود. و این میزان مطرد نیست زیرا اگر کسی نسبت بعینی که در دست دیگری است دعوی مالکیت نماید صاحب ید بالاجماع منکر است با اینکه قولش مبنی بر تعلق عین باو برخلاف اصل است. و فقط با ظاهر موافقت دارد و دعوی برخلاف ظاهراست زیرا ید ظاهر است در مالکیت.

بنابراین هیچیک از اصل و ظاهر را نمیتوان میزان مطردی برای تمیز مدعی از منکر قرار داد.

و لذا بعضی از این تعریف عدول کرده و گفته‌اند مدعی کسی است که اگر

ترک‌دعوی‌کند دعوی متروک شود (المدعی هوالذی لو ترک ترک)! این تعریف هم شامل بسیاری از ابواب تداعی نیست مثل صورتیکه بایع و مشتری در ثمن مبیع با هم موافقت داشته باشند و اختلافشان در خصوص مبیع باشد یکی بگوید مبیع گاو بوده و دیگری گوید مبیع اسب بوده.

بهر حال تعریفات زیادی از مدعی ومنکر شده و همه آنها راجع است بمعنی واحدی و بهتر آن است که تمیز مدعی از منکر در قضایای شخصی بنظر حاکمی که دارای اهلیت باشد موکول شود که به مقتضای مورد از روی موافقت و مخالفت با اصل یا موافقت و مخالفت با ظاهر و یا بغیر این دوطریق مدعی از منکر تمیز داده و هرکدام را بوظیفه خود از اقامه بینه یا یمین الزام نماید.

چنانکه در باب امانات گاه اتفاق می‌افتد که قضیه معکوس شود یعنی مدعی قولش مطابق بااصل ومنکرقولش‌مخالف بااصل‌باشد مثلااگر ودعی یعنی‌کسیکه‌مال‌به‌اوسپرده شده مدعی تلف مال گردد قول او مقدم است با یمین و منکر تلف، مدعی محسوب است و بر عهده او است اقامهٔ بینه با اینکه قولش موافق است با اصل.

و همچنین در جائیکه امین مدعی رد مال امانتی شود قول او با یمین تصدیق میشود و منکر باید اقامهٔ بینه کند اگرچه مسئلهٔ اخیر محل اختلاف است.

بهرحال همه اینها مستند است بادله مخصوصی که مفاد آنها این است که بر امین جز یمین چیزی متوجه نیست.

(کلیات حقوق ص ۱۵، ۱۶ ۱۷)

و نیز آمده است:

شارع در باب مدعی و منکر اصطلاح مخصوصی ندارد و این دو لفظ دارای حقیقت شرعیه نیستند تا معنی مجعول از قبل شارع مورد بحث قرار گیرد.

بنابراین مدعی و منکر از قبیل صلوة و زکوة و کرو مسافت که از آنها به موضوعات مستنبطه تعبیر میشود نبوده بلکه مراد از آنها همانا معنی لغوی یا عرفی است و تعریفاتی که در کلمات فقهاء برای این دو لفظ مذکور گردیده همهٔ آنها برای تحدید و کشف از این معنی بوده.

پس مدعی کسی است که از دیگری مطالبهٔ حقی کند، خواه قولش موافق با اصل باشد یا نه، موافق با ظاهر باشد یا مخالف با آن. زنیکه از شوهرش مطالبهٔ نفقه میکند مدعی است و دعویش دائر بر عدم انفاق درجائیکه شوهر متمکن‌باشد و با هم یکجا زندگی کنند برخلاف ظاهر است.

بالجمله معنی عرفی کلمهٔ مدعی بیش از این نیست که شخص از دیگری بعنوان حق چیزی مطالبه کند.

بلی گاه اتفاق میافتد که در مصادیق آن اشتباهی دست دهد. و این اشتباه در اکثر مفاهیم عرفی جاری است و تطبیق کلیات بر مصادیق و استخراج احکام مصادیق وظیفهٔ حاکم است چنانکه بیان احکام کلیات وظیفهٔ مفتی است.

پس مفتی مستخرج و مبین حکم کلی است و حاکم آنرا با جزئیات تطبیق‌میکند.

(کلیات حقوقی ص ۲۳۹)

و نیز آمده است:

فرق بین مدعی و منکر و تداعی این است که اگر عین مورد نزاع در دست یکی از طرفین باشد او منکر و طرف‌دیگر مدعی و اگر در دست هیچکدام نبوده خواه در دست شخص ثالثی باشد یا اصلا در دست کسی نباشد یکچنین صورتی داخل در باب تداعی و تحالف است که پس از آنکه هر دو طرف اتیان به یمین نمودند یعنی قسم یاد کردند حکم بتنصیف مال میشود.

اگر منکر بخواهد بجای یمین بینه بیاورد از او قبول میشود یا از او جز یمین قبول نخواهد شد؟

ظاهر ادله از قبیل «البینة علی‌المدعی والیمین علی من انکر» (یعنی بینه بعهدهٔ مدعی است و قسم بعهدهٔ کسی است که انکار نموده) وظیفه منکر منحصر است بخصوص یمین و تفصیل قاطع شرکت است. همانطوریکه از مدعی جز بینه‌قبول نمیشود از منکر هم سوای یمین قبول نخواهد شد.

بعلاوه اخبار دیگری صریح است در افادهٔ این معنی مثل خبر منصور که ذیلا نقل بمعنی میشود:

مردی گوسفندی در دست داشت و دعوی نمود که مال اوست و اقامهٔ بینه نمود بر اینکه نزد او تولد یافته و آن را بکسی نبخشیده و نفروخته است. پس معصوم علیه‌السلام فرمود بینه حق مدعی است و از کسی که مال را در دست دارد بینه نمی‌پذیره زیرا خداوند متعال فرموده که بینه از مدعی خواسته شود و اگر بینه نداشته باشد بآن کسی که مال در دست اوست قسمی توجه خواهد یافت و خدای عز و جل اینطور امر فرموده.

و قریب باین مضمون است خبر رضوی و بعض اخبار دیگر.

و بقول بعضی چون منکر غالباً قولش موافق با اصل است لذا من باب تسهیل و رخصت اکتفاء بیمین او شده نه آنکه من‌باب عزیمت باشد.

و استناد نموده بعموماتی از قبیل «اذا شهد عندك العاد لان فصدقهما» یعنی وقتی دو شاهد عادل نزد تو شهادت دادند پس آنها را تصدیق بنما، و خبر منصور و رضوی و روایات دیگری را که دلالت بر اختصاص بینه بمدعی و عدم قبول آن از منکر دارد قائل باین قول، طرف توجه قرار نداده و چنین گفته است نظر به ضعف اسانید این اخبار و اعراض اکثر از آنها نمیشود آنها را مخصص عموماتی که دلالت بر قبول بینه بدون فرقی بین مدعی و منکر دارند قرار داد.

مضافاً باینکه این اخبار متعارض با اخبار دیگری است که بالصراحه دلالت بر قبول بینه از منکر دارد.

و حصر بینه بمدعی در بعضی اخبار وجهی برای ترجیح این قول باقی نخواهد گذاشت.

(کلیات حقوق ص ۲۵۹، ۲۶۰).

مُدقق – (اصطلاح عرفانی) مدقق نزد صوفیه عارف‌کاملی است‌که حقیقت اشیاء بطوریکه شایسته است بر او ظاهر گشته باشد و این معنی کسی را میسر است که از حجت و برهان گذشته باشد و بعین

المیان مشاهده نموده که حقیقت همهٔ اشیاء حق است و بجز وجود واحد مطلق موجودی دیگر نیست.

(از کشاف ص ۴۸۲)

مُدَلَّس ــ (اصطلاح حدیث) یعنی تدلیس شده و آن حدیثی است که راوی آن طوری نقل کند که گمان شود خود از معاصرش شنیده است و خلاف آن باشد یا در سند اشخاص ضعیف را اندازد تا خوب نماید و یا نام محدث اصلی را بیاورد و یا اصولا حدیث کذب نقل کند.

و بالجمله باتحاء مختلف تقلب کند

(از درایه ص ۶۵).

مَدَنیّات ــ (اصطلاح جامعه شناسی) اموریکه مربوط باجتماعیات است مانند «معاملات، عقود، ایقاعات انکحه و جز آن»

(از موافقات ج ۲ ص ۲۶).

مُدُنِ فاسِقَه ــ (اصطلاح اخلاقی اجتماعی) منظور روش ادارهٔ جامعهٔ بود که مردم آن راه‌های سعادت حقیقی را بخوبی‌می‌شناسند ولکن بدان عمل نمیکنند

(رجوع به مدینه جاهله و ضاله و رجوع به السیاسات المدینه ص ۷۴، ۷۶ شود.)

مدن متغلبه ــ(اصطلاح اجتماعی)، روش زندگی مردمی را گویند که تنها در غلبه یافتن بر غیر و ستیزه‌جوئی خلاصه میشود.

(رجوع به السیاسات المدنیه ص ۶۸)

مَدینَه ــ (اصطلاح اجتماعی) مدینه شهر و زندگی مدنی یعنی شهر نشینی و تمدن از آنست و زندگی مدنی اولین مرتبت کمال انسانیت است و اولین مرحله اجتماع کامل است و «واما الاجتماعات فی القری و المحال والسکك والبیوت هی الاجتماعات الناقصه».

و بالاخره اجتماعات یا بطور چادرـ نشینی و بیابان‌گردی و صحرانشینی است و یا ده نشینی است و یا شهرنشینی است و کاملتر از همه اجتماع شهری است.

و اجتماع بزرگ اجتماع امت و اجتماع مدینه جزء امت است و هر امتی منحل به شهرها شود وجماعت انسان کامل بطور مطلق منحل میشود بامتهای زیادی و امتیاز دو امت از یکدیگر از وجوهی است از جمله اخلاق طبیعی و زبان و عادات و اختلاف آب و هوا و سایر اوضاع جوی و مناظر طبیعی و غیره و سازمان حکومتی امم و ملل متفاوت و فروض و صور مختلف دارد.

شیخ‌الرئیس در مقام تعریف مدینه و اقسام سازمانهای آن و وظائف افراد آرد مدینه را سه جزء است: مدیران، صناع، حفظه و در هر یك از اجناس و اجزاء رئیس باید که زیر نظر او رؤسای دیگر باشد.. تا برسد بافراد و آحاد تا در مدینهٔ انسان بیهوده و بیکار نباشد و هر کس را مقام محدود و منفعتی باشد و بطالت و بیکاری از محرمات است و نباید وضع مدینه طوری باشد که اشخاص بتوانند از زیر کار شانه خالی کرده وکل بر جامعه باشند و از بهره‌های دیگران مستفید شوند و اگر چنین کسانی باشند و نتوان آنها را اصلاح کرد باید نفی

الارض کرد و اگر کسانی باشند که در اثر مرض و علل موجه دیگر بیهوده و معطل باشند باید محلی برای آنها تخصیص داد و قیمی برای آنان معین کرد.

هر مدینة را بیت‌المال المشترکی لازم است که از راه مالیات و جرائم و غنائم بدست میآید که باید در راه مصالح مشترك مردم مصرف شود.

وی‌درمورد فرائض مدینه بحث‌مفصلی دارد و در وجوب نکاح و تزاوج برای بقاء نوع و بعضی از انتظامات اجتماعی فصل مشبعی بحث کرده است

(شفا ج ۱ ص ۶۵۰ – ۶۵۶).

مَدینَةُ بَدّالَه – (اصطلاح اجتماعی) از اقسام حکمت عملی است و مدینه‌ایست جاهله و «هي التی قصد اهلها ان یتعاونوا علی بلوغ‌الیسار والثروة ولا ینتفعوا بالیسار فی شئی آخر لکن علی ان‌الیسار هوالغایة فی‌الحیاة»

(آراء اهل مدینه ص ۹۱).

مَدینَةُ التَّغَلُّب – (اصطلاح اجتماعی) مدینهٔ تغلب مدینه‌ایست که ادارهٔ آن به دست جابران و ستمکاران باشد «والمدن المتغلبه هی‌المدن الجبارین»

(سیاسات مدنیه ص ۶۸).

«اما مدینة تنغلب فهم الذین به یتعا ونون علی ان یکون لهم الغلبه»

(سیاسات ص ٦٤).

و یا «هي التی قصد اهلها ان یکونوا القاهرین لغیر هم الممتنعین ان یقهرهم غیرهم و یکون کدهم اللذة التی تناولهم من الغلبه فقط»

(آراء اهل مدینهٔ فاضله ص ۹۱).

مَدینَهٔ خِسَّت – (اصطلاح اجتماعی) مدینهٔ خست اجتماعی بود که بر تمتع از لذات محسوسات مانند مأکولات‌ومشروبات و منکوحات و اصناف هزل و بازی تعاون کنند و غرض ایشان از آن طلب لذت بود نه قوام بدن و این مدینه در مدن جاهلیت سعید و مغبوط شمرند چه غرض اهل مدینه بعد از تحصیل ضروری و بعد از تحصیل یسار صورت بندد و سعیدترین و مغبوط‌ترین میان ایشان کسی بود که بر اسباب لهو و لعب قدرت او زیاده بود.

(از اخلاق ناصری ص ۲٤۷ و آراء اهل مدینه ص ۹۱).

مَدینهٔ جاهِلَه – (اصطلاح اجتماعی) از اقسام حکمت عملی است و آن مدینه و شهری و کشوری باشد که مردمش خوبی را ندانند و نه‌شناسند ودرنیابند که هدایت و سعادت چیست و اگر دریابند که هدایت و سعادت چیست و اگر دریابند پای‌بند نباشند و از خوبی آنچه را در ظاهر نماید شناسند و گمان کنند که غایت زندگی لذات و بهره‌های مادی باشد و آنچه را خواهند انجام دهند و بدنبال هوای نفس روند

(از آراء اهل مدینه ص ۹۰).

اشکال مختلف ادارهٔ مدینه‌ها و یا کشورها از نظر فارابی بشرح زیر است:

و مردمی که از ناحیهٔ ریاستهای‌فاضله اداره می‌شوند مردمی فاضل و نیکو و خوشبخت می‌باشند؛ و هرگاه ملتی و امتی بدین سان باشند، امت و ملت فاضله آنها

هستند و هرگاه اینگونه مردم در یك مسکن و مأوی گردآیند آن مسکنی را که اینگونه مردم در آن گرد آمده‌اند و زندگی می‌نمایند مدینهٔ فاضله نامند؛ و در صورتیکه در یك مسکن مجتمع نباشند و بلکه در مناطق و مساکن زیادی پراکنده باشند که مردمش تحت ریاستهائی جز اینگونه ریاستها زندگی نمایند اینگونه مردم در اینگونه ملتها غریب می‌باشند؛ این تفرق و پراکندگی، یا بدان سبب است که هنوز پیش‌آمدی نکرده است که خود شهری را تصرف کرده در آن گرد آیند و زندگی نمایند و یا ازین جهت است که به واسطهٔ آفات و وقایعی ناگزیر شده‌اند از ترس قحط و امراض و یا دشمنان، دار ودیار وشهر خودرا رها نمایند و ناچار بپراکنند.

و هرگاه چنین اتفاق افتد کــه در عصری از اعصار ملك‌های متعددی بــا اوصاف مذکور یافت شوند، حال همه در یك مدینه باشند و یا در یك ملت و یا در بین چند ملت، همهٔ ایــن ملك‌هــا در حکم یك پادشاه‌اند؛ زیرا راه و روش و همت و خواست و هدف همه یکی است و هرگاه به طور پی‌درپی در زمانهای متوالی ظاهر شوند نیــز نفوس آنــان در حکم یك نفس است و دومی از روش نخستین پیروی‌کند و آینده بر روش گذشته خواهد بود و همانطور که هریك از آنها را رسد که شریعت و قوانینی که خود قرار داده است در زمانی که مصلحت می‌دانــد و اصلح از آن را می‌یابد تغییر داده سنتی دیگر جایگزین آن کند؛ همانطور هم ملك آینده که جانشین گذشته می‌شود می‌تواند آنچه را گذشته شروع کرده و قرار داده است تغییر دهد، زیرا خود پادشاه گذشته اگر در وضع موجود می‌بود اقدام به دگر گونی می‌نمود.

و هرگاه عصری بیایدکه‌چنین انسانی یافت نشود باید همان سنت‌ها و قوانین و شرایعی‌که آن‌گونه افراد مقرر داشته‌اند مورد عمل واقع شود یعنی همان شرایع تدوین و حفاظت شود و نظام تدبیر مدینه بر وفق آنها قرار گیرد؛ و درین هنگام آن رئیسی که تدبیر به عهدهٔ اوست‌پادشاه سنت نامیده می‌شود.

پس هرگاه هریك از مــردم مدینــه وظایف محوله را انجام دهند حال عمل کردن وی به موجب علمی باشد که‌ از ناحیه‌خود بدان پیداکرده است ویا رئیس او را رهبری کرده وادار بدان نموده باشد آن اعمال و کارها در نفس وی هیأت و ملکهٔ پسندیده بوجود می‌آورد.

همانطور که مداومت بــر کارهــای پسندیدهٔ نویسندگی موجب خواهد شد که نویسنده در صنعت نویسندگی به مرتبتی نیکو برسد و در آن صنعت ملکهٔ پسندیده پیدا کند که عبارت ازهیأت نفسانی است و باز هراندازه بر این کارها ومقدمات پسندیدهٔ نویسندگی‌مداومت نماید،صنعت نویسندگی در وی نیرومندتر می‌شود و بدان هیأت و ملکهٔ حاصله خوشنودتر و لذات او فزونتر می‌گردد و غبطت و رشك وی به واسطهٔ حصول آن هیأت و ملکــه برتر می‌گردد.

و همین طور است وضع کارهــا و

اعمالی که ممد وصول به سعادت است که مداومت بر آنها نفس ناطقه را که‌فطرتاً آمادهٔ وصول به سعادت و کمال بوده و مستعد احراز مقام فعلیت است نیرومند می‌کند و از مرتبت قوت به فعل می‌آورد. و تا آنجا کمال و فعلیت می‌یابد که‌مطلقاً ازماده بی‌نیاز می‌گردد و وجود مستقل و مبرای از ماده پیدا می‌کند؛ و آن گاه است که با فساد و تباهی کالبد تباه نمی‌گردد بدان جهت که هم در وجود وهم در قوام ماهیت از ماده بی‌نیاز شده است؛ و سعادت نهائی در این هنگام برای وی حاصل می‌شود و مرتبت سعادت نهائی این مرتبت است.

و روشن گردید که سعادتهای حاصله برای مردم مدینهٔ فاضله هم از لحاظ کمی و هم از لحاظ کیفی متفاوت است و این تفاوت و تفاضل یا از تفاوت و تفاضل کمالات حاصله است و آن‌کمالاتی که مردم مدینه به واسطهٔ انجام افعال مدنی به دست می‌آورند و برحسب همین تفاوت‌ها و تفاضل‌ها لذات حاصله رابرای مردم مدینهٔ فاضله متفاضل و متفاوت می‌کند.

بنابراین هنگامیکه نفس ناطقه از کالبد مادی جدا شود و اعراض مادی جسمانی از آن‌برداشته شود یعنی اعراض و حالاتی که مخصوص اجسام است.

در آن هنگام دیگر نه می‌توان عنوان تحرك بدان داد و نه عنوان سکون وبلکه در این موقع باید چیزهائی‌را بر آن‌حمل کرد و اطلاق نمود که شایستهٔ امور غیر جسمانی است. و هرآنچه در نفس و ذهن آدمی می‌آید از اوصاف و حالات اجسام و جسمانیات باید از نفوس مفارقهٔ سلب گردد؛ و نشاید که موضوع این قبیل‌امور واقع شود؛ و البته اندریافتن و تصور حال آن دراین هنگام بسیار دشوار و خارج از عادت خواهد بود؛ همچنانکه تصور حالات همهٔ جواهر غیر جسم و جسمانی نیز دشوار می‌باشد.

و قهراً دسته‌ای از مردم مدینه‌زندگی خود را برگذار کرده و می‌گذرانند و کالبدهای آنان تباه می‌گردد و نفوس آنها از قید ماده رهائی می‌یابد. درین گاه مردمی دیگر جای آنها را می‌گیرند ومدتی در مدینه زندگی کنند و بسان آنان کارهائی انجام دهند تا آن‌گاه‌که کالبدهای اینان نیز تباه گردد و نفوس آنان نیز از قید ماده رهائی یابد. در این گاه یعنی هنگامیکه کالبدهای آنان تباه گردید‌نفوس گروه دوم و... به مراتب گذشته‌گان پیوندد و نوعی از مجاورت روحانی‌یابند و نفوس هر دسته به نفوس دستهٔ همانند خود .در همان مراتب پیوندد و بالاخره نفس اهل هرمرتبت به یکدیگر اتصال یابد و هر اندازه نفوس مفارقهٔ همانند زیادتر شود و به همدیگر پیوند یابندلذت وخوشی حاصل برای‌هریك فزون می‌گردد؛ و هراندازه لاحقی به‌سابقی بپیوندد لذات حاصله برای لاحق از برخورد باگذشتگان فزون می‌شود و همین طور لذات گذشتگان نیز دراثر پیوستن آیندگان فزون می‌گردد زیرا هریك از نفوس مفارقه در هنگام ملاقات هم خود را تعقل می‌کنند و هم‌ذات همانند خود را؛ به طور مکرر و به تعداد

نفوس و بدین ترتیب این‌گونه تعقلات فزون می‌گردد به‌واسطهٔ فزون شدن‌اتصال آیندگان به گذشتگان. پس لذت و خوشی هریک، در آیندهٔ زمان به‌طور بی‌نهایت فزون می‌شود. این است وضع و حال هر طایفه‌ای در هر یک از مراتب که قرار دارند؛ و سعادت نهائی حقیقی که هدف غائی عقل فعال است همین است.

و هرگاه افعال مردم مدینه‌ای ناپسند بوده انسان را به سوی سعادت حقیقی سوق ندهد هیآت پست نفسانی برای مرتکب آنها حاصل می‌شود؛ چنانکه هرگاه نویسنده‌ای به امور ناپسند و نامناسب نویسندگی ممارست کند، بد نویسندگی را ایجاب می‌کند و همین طور درهرکاری و صنعتی اگر اموری که مورد ممارست صاحب آن واقع می‌شود از امور پست و نامناسب آن صنعت باشد ملکه و هیآت پست نفسانی در صاحب آن به وجود می‌آورد که موجب نامرغوب شدن آن هنر و حرفه می‌گردد، تا آنجا که موجب‌امراض نفسانی در صاحب آن می‌شود.

بنابراین لذت بردن این‌گونه مردمان مناسب با همان هیآت مکتسبهٔ نفسانی آنهاست که به واسطهٔ ارتکاب کارهای نامناسب و ناپسند به‌دست آورده‌اند.

همانطورکه مبتلایان به امراض جسمانی مانند افرادی که گرفتار تب می‌شوند حس آنان فاسد شده به وسیلهٔ چیزهای تلخ لذت می‌برند و آنها را شیرین می‌شمارند؛ و برعکس ازچیزهای شیرین رنج می‌برند و شیرین در ذائقهٔ آنان تلخ نموده می‌شود.

همین طور است وضع آنانکه ابتلا به امراض روحانی پیدا کرده‌اند که در اثر فساد قوهٔ متخیله از حالات و هیآت‌مکتسبهٔ پست لذت می‌برند؛ و دربین مریضان کسانی دیده می‌شوند که حتی مرض خود را هم احساس نمی‌کنند و حتی پاره‌ای گمان می‌برند که تن درست‌اند.

کسانی که به امراض نفسانی مبتلا هستند گاه هست که نه‌تنها از بیماربودن خود ناآگاهند بلکه گمان می‌برند که از همه سالم‌ترند و به گفتار رهنمایان وقعی نمی‌گذارند وبه‌معلمان ومرشدان اعتنائی ندارند و لاجرم همچنان در مراتب پست هیولانی خود مانده به مراتب بالاتر و کمالات ممکن خودنمی‌گروند؛ و درمرتبت مادیت بمانند تا آن گاه که کالبد آنان فاسد و تباه می‌گردد و نفوس ابتدائی آنان نیز به‌دنبال آن تباه می‌شود.

مراتب ریاستها و طبقات مردم

مراتب مردم مدینه‌ها در ریاست و هم در خدمت برحسب فطرت و استعداد آنان متفاوت و متفاضل است؛ و همین‌طور بر حسب عادات وتربیت و آداب و آموختگی. رئیس نخست آن کسی است که همهٔ این گروه‌های متفاوت و متفاضل را با ترتیب خاص نظام دهد و هر فردی را از هر گروهی در مرتبی که لایق آنست تربیت کرده به نظام آورد؛ حال در مرتبت خدمت لایق بدان یا در مرتبت ریاست لایق به آن.

بنابراین در سلسلهٔ مراتب، مراتبی وجود دارد که نزدیک به مرتبت رئیس اول‌است وهم مراتبی وجود داردکه کمی

دور از مرتبت اوست و مراتبی وجوددارد که خیلی با مرتبت رئیس اول فاصله دارد؛ و بدین صورت مراتب ریاسات منظم می‌باشد و بنابراین به طور متنازل از عالی‌ترین مرتبت متدرجاً فرودتر می‌شود تا آنجا که به مرتبت و مراتب خدمت تنزل یابد تا آن مرتبتی از مراتب خدمت که نه پائین‌تر از آن می‌تواند مرتبتی باشد و نه جنبهٔ ریاست در آن وجود دارد.

بنابراین هنگامی که رئیس اول این مراتب را به نظام آورد و مشخص کرد هرگاه بخواهد در مورد امری دستور و اندرزی بدهد که مردم مدینه و یاگروهی از مردم مدینه بدان عمل نمایند وبه‌سوی انجام آن وادار شوند باید به‌نزدیکترین مراتب به خود دستور دهد و القا کند و سپس آنان به مرتبت نزدیك‌تر به خود دستور دهند و به همین ترتیب تا برسد به آن گروهی که برای خدمت تربیت شده‌اند.

و درین صورت است که اجزاء مدینه با یکدیگر پیوسته و سازگارند و در مراتب معین مرتب‌اند بعضی‌مقدم وبعضی مؤخر؛ و نظام آنها مانند نظام موجودات طبیعی خواهد بود و مراتب آنها شبیه به مراتب موجودات طبیعی است، که از موجود نخستین شروع شده به مادهٔ اولی و عناصر پایان می‌یابد و ارتباط و سازگاری آنها درست مانند ارتباط و ائتلاف موجودات مختلف خواهد بود.

مدبر این‌گونه مدینه‌ها مانند سبب اول است که وجود سایر موجودات‌وابسته به او و ناشی از اوست و سپس به طور متنازل مراتب آنها متدرجاً فرود می‌آید تا آنجا که هریك هم رئیس بود و هم مرؤس؛ و باز تا آنجا فرود می‌آید که به موجوداتی می‌رسد که صرفاً در مرتبت خدمت بوده و ریاستی در آن وجود ندارد و وجوه آن به خاطر غیر است و آن مادهٔ اولی و اسطقسات است.

حصول سعادت

وصول به سعادت تنها از راه برطرف شدن شرور و بدیهای ارادی از بین ملت‌ها و مدینه‌ها حاصل نمی‌شود و بلکه باید همهٔ بدیها اعم از ارادی و غیر ارادی زدوده گردد و به جای آن خیرات برقرار گردد؛ هم خیرات ارادی و هم خیرات طبیعی.

کار سیاستمدار مدینه که ملك آن است، این است که‌نظام مدینه‌ها را بدان سان نماید که اجزاء و دسته‌ها و اعضاء مدینه‌ها با نظام خاصی به یکدیگر پیوسته گردند و آن‌چنان سازگاری و ترتیب بین آنها برقرار کندکه همه‌جمعاً جهت زدودن بدیها و حصول خوبیها به یکدیگر کمك و معاونت نمایند؛ و باز در آنچه ازسوی اجسام سماوی آید به نیکی بنگرد؛ آنچه خوب و نافع و سازگار است و در سعادت انسانها مؤثر است باقی بگذارد و بدان بیفزاید؛ و آنچه زیان‌آور است در جهت سودمند کردن آن کوشش کند، اگر ممکن باشد و اگرنه در از بین بردن آن کوشش کند و یا در تقلیل آن.

و بالجمله هدف وی از بین بردن هر دو نوع شر و تحصیل هر دو نوع خیر

باشد. هریك از مردم مدینهٔ فاضله باید مبادی موجودات نخستین و مراتب آنها و سعادت و ریاست نخستین مدینهٔ فاضله و مراتب آن ریاستها را بدانند. و در مرتبت بعد افعال و اعمالی که معین و محدود است و به وسیلهٔ آنها سعادت و خوشبختی به دست می‌آید، بشناسند وتنها بدانستن آنها هم اکتفا نکنند و بلکه آنچه مربوط به عمل است مردم مدینه باید کلا و جزواً همه را مورد عمل قرار دهند.

و بایـد دانست که مبادی موجودات و مراتب آنها و همچنین سعادت وخوشبختی و مراتب ریاست‌های مدینه‌های فاضله گاه مورد تصور و یـا تعقل انسانهـا واقـع می‌شود و گاه مورد تخیل آنان واقـع می‌شود.

معنی تصور آنها این است که گوهر و ذوات امور، آنطور که وجود دارند، در ذهن آدمی مرتسم می‌گردد. و معنی تخیل آنها این است که خیالات آنها و مثالات و اموری که نمودار اشیاء است در قوت خیال درآید. شبیه آنچه دراجسام و چیزهای قابل دید وجـود دارد؛ مثلا انسان را مورد لحاظ قرار می‌دهیم گاه ذات خارجی او را مشاهده می‌کنیم و گاه تمثال او را در آینه‌ها مشاهده می‌کنیم و گاه خیال ویرا در آب مشاهده می‌کنیم و گاه خیال تمثال او را در آب و یا درسایر آینه‌ها و اجسام صیقلیه مشاهده می‌نمائیم که دید ما نسبت به آن شبیه تصوری است که عقل از مبادی موجودات و سعادت‌ها و غیر آن دارد و هنگامی که او را در آب مشاهده می‌کنیم و یا تمثال او را مشاهده می‌نمائیم شبیه به تخیل می‌باشد زیرا دید ما نسبت به تمثال او در آب و یا درآینه عبارت از دیدن امری است که حاکی از انسان است و همچنین تخیل ما نسبت به او در حقیقت عبارت از تصور امری‌است که ازو حکایت دارد نه تصور ذات خارجی او.

بیشتر مردمان قادر بر تعقل و تصور گوهر و ذوات امور نمی‌باشند؛ حال این ناتوانی امری فطری باشد و یا عادت آنها باشد. دربارهٔ این دسته از افراد انسانی باید از راه القاء اشیائی که محاکی و نمایندهٔ حقایق است، مبادی موجودات و مراتب آنها و همین‌طور عقل فعال و ریاست نخستین و بالاخره چگونگی همهٔ این امور را در نیروی خیال آنان نمودار کرد.

و البته معانی وذوات حقایق برشمرده شده قابل تبدیل و تغییـر نمی‌باشد و ثابت است؛ ولکن محاکیات و اموری که می‌توانند نمودار و مجسم کنندهٔ آنهـا باشند در قوهٔ خیال بسیارند و گوناگون. پاره‌ای نزدیك به اصلند و پاره‌ای دور همانطور که این امر در مبصرات هـم صادق است.

زیرا آن خیالی که از آدمی در آب دیده می‌شود نزدیك‌تر به حقیقت انسان است از خیال تمثال او که بازهم در آب دیده می‌شود.

و از همین رو است‌که اینگونه حقایق را برای هر گروه و دسته به گونه‌ای می‌توان نمودار کرد و از راهی به جز آن

راه و طرقی که ویژهٔ گروهی دیگر است.

و ازین روست که مردم امت‌ها و مدینه‌های فاضله در روشها و یافت‌های عقلی و خیالی خود مختلف‌اند و گرچه همهٔ آنان به یک سعادت ایمان دارند. چه آنکه شخصیت هر ملتی عبارت از مجموعهٔ ترسیمات ذهنی و یا خیالی آنهاست که در نفوس و عقول آنان متمکن گشته خودنمائی می‌کند.

و هرگاه فهم حقایق و امور عالم آنطور که واقعیت دارد بر گروه و ملتی دشوار باشد، بناچار جهت تفهیم و تعلیم آنان‌باید به‌راههای دیگری‌غیر از طریق استدلالات عقلی متوسل گردید که همان طرق محاکات خیالی است؛ زیرا برای هر ملتی به آن طرقی که معهود و مناسب با آنهاست بایدحقایق را نمود؛ آن‌طرقی که آشنائی بدان می‌باشند وازین روست که ملتها در نوع معرفت مختلف‌اند. ممکن است اموری به نزد ملتی معهود وشناخته باشد و به نزد ملتی دیگر ناشناخته؛ و سعادتی‌که اغلب مردم به‌آن ایمان واعتقاد دارند همان سعادتی است که خود ازطرق تخیلی و خیالات برای خود مجسم‌کرده‌اند نه از راه تعقل و تصورات عقلی وهمین طور است وضع مبادی موجودات و اصولی که باید مورد قبول جامعه باشد و افراد انسانی بدانها اقتدا نمایند و بزرگ شمارند و بدانها احترام کنند که اکثر مردم از راه تخیل و مجسم کردن در قوت خیال خود پذیرفته و می‌پذیرند نه از راه تعقل دریافت عقلانی و تنها حکیمان و دانایانند که ایمانشان به سعادت ومبادی و اصول از راه و دریافت عقلانی و تصورات عقلی است؛ و البته همان کسانی هم که اینگونه حقایق را وجود تخیلی داده در خیال خود درمی‌آورند و متخیلات خود راپذیرفته مورد اکرام واحترام قرار می‌دهند بدان صورت که قادر بر ادراک آن می‌باشند به حقیقت مؤمن‌اند و البته اموری‌که محاکی ونمودار این مبادی و اصول است یکنواخت نمی‌باشد وبلکه متفاوت و متفاضل است؛ پاره‌ای از آنها در ایجاد تخیل استوارتر و کاملتر است و پاره‌ای ناقص‌تر؛ پاره‌ای مقرون به حقیقت است و پاره‌ای دور و دورتر؛ موارد تردید و عناد در پاره‌ای از آنها دشوار و یا کم و نهان است و در پاره‌ای آشکار وزیاداست؛ویا به‌آسانی‌میتوان‌مورد تردید و نقض قرار داد؛ و یا باطل کرد؛ و به‌هر حال اموریکه سبب ایجاد علم تخیلی آنان به اصول و مبادی می‌شود اموری گوناگون می‌باشد.

و هریک ازین امور مختلف مناسب با امری خاص از متخیلات است به این بیان که مثلا پاره‌ای ازین محاکیات محاکی از امری است و پاره‌ای محاکی از فلان امر و اموری دیگر محاکی از چیزی دیگر.

و همین طور ممکن است امورمختلفی باشد که همهٔ آنها در محاکات ازحقایق مساوی و برابر باشد و مثلا بااختلافی که دارند همه محاکی از مبادی موجودات وسعادات ومراتب آن‌باشند. هرگاه اینگونه مسائل و امور مختلفه همه در خوبی محاکات، یا در قلت موارد نقض عناد، یا در خفاء موارد نقض و عناد، برابرباشند

همهٔ آنها و یا هرچه از آنها پیش آید باید درین راه به کار بسته شوند. و هر گاه در افادهٔ مقصود متفاوت و متفاضل باشند قهراً باید از آن قسمت استفاده کرد که در تجسم حقایق کاملتر باشد؛ و موارد نقض و تردید در آنها یا اصلا نباشد و یا کم باشد و یا نهان باشد؛ و در مرتبت بعد آنچه نزدیکتر به حقایق است و آنچه ازمحاکیات ازین قبیل نباشد باید بدور انداخته شود.

مراتب و گوناگونی مدینه‌ها

مدینه‌هائی که ضد و در برابر مدینهٔ فاضله‌اند عبارتند از : مدینهٔ جاهلــه. مدینهٔ فاسقه و مدینهٔ ضاله و بالاخــره گروههای خودروخودسر درمدینهٔ ضاله‌و فاضله؛ زیرا انسانهای خودسر در مدینهٔ فاضله در حکم علف‌های هرزهٔ مزارع‌گندم است و یا در حکم خاری است که بین زراعت روئیده می‌شود و یا درگیاهان غیر سودمند و زیان‌آور به زراعت یـا درخت است.

در مرتبهٔ بعد مردمان بی‌شعوری که طبیعهٔ در حکم حیواناتانــد که اینگـونه انسانها طبیعتاً نمی‌توانند مدنی وپای‌بند به اصول مدنی باشند؛ و اجتماعات آنان نیز اجتماعات مدنی نمی‌باشد؛ و بلکه پاره‌ای از آنان در خلق و خوی حیوانات انسان‌نما می‌باشند؛ و پاره‌ای دیگر به مانند حیوانات وحشی‌اند؛ و سرانجـام پاره‌ای دیگر به مانند حیوانات درنده‌اند؛ و بدین ترتیب پاره‌ای از آنها مسکن و مأوای خود را در بیابانها برمی‌گزینند و به طور پراکنده زندگی می‌کنند و پاره‌ای به صورت اجتماع؛ ولکن در زندگــی و اعمال مربوط به آن به مانند حیوانات وحشی‌اند و پاره‌ای از آنان مسکن خود را به نزدیك شهرها برمی‌گزینند.

پاره‌ای از آنان صرفاً عادت به خوردن گوشت خام دارند و پاره‌ای دیگر به مانند حیوانات از گیاهان بیابان می‌چرند و پاره‌ای حیوانات راپاره‌می‌کنند ومی‌خورند عیناً به مانند حیوانات درنده.

اینگونه مردمان معمولا در حواشی و اطراف و کناره‌های مدینه‌ها و مساکن و مناطق معموره زندگی می‌کنند یعنی در منتهی الیه شمال معموره و یا منتهی الیه جنوب معموره.

نظامی که دربارهٔ این قبیل انسانها اعمال می‌شودباید درحدود حیوانات باشد یعنی آن دسته ازآنها که در حدود انسانی می‌توانند مورد بهره‌وری قرار گیرند در شهرها به صورت برده درآیند و مورد بهره‌برداری قرار گیرند و درست به‌مانند حیوانات از آنها بهره‌کشی شود و آن دسته که اصولا مفید نمی‌باشند و یا حتی زیان آورند باید با آنها همان کاری شود که با حیوانات زیان‌آور می‌شود و قهراً نسبت به فرزندان اینگونه افراد و یاحتی فرزندان همهٔ مردم مدینه که از لحاظ فکری در حدود حیوانی باشند باید بدین سان عمل شود.

مدینه‌های جاهلیّه

مــردم مدینه‌هــای جاهلــه که دارای نوعی از زندگی مدنی می‌باشند جــزء ملتهای مدنی به‌حساب می‌آیند واجتماعات آنها خود اشکال گوناگون دارد به شرح

زیر:

۱ـ اجتماعات ضروریه.

۲ـ اجتماعات نذله در مدینه‌های خسیسه.

۳ـ اجتماعات خسیسه یا مدینه‌های خسیسه.

۴ـ اجتماعات کرامیه در مدینه‌های کرامیه.

۵ـ اجتماعات تغلبیه در مدینه‌های تغلبیه.

۶ـ اجتماعات حریه در مدینه‌های جماعیه و یا مدینةالاحرار.

ویژگیهای مَدینهٔ ضَروریّه

در اجتماع و مدینهٔ ضروریه مردم در به‌دست آوردن آنچه جزءضروریات زندگی است که قوام بدن انسان وابسته به آن است به یکدیگر یاری و کمك می‌نمایند والبته راه‌های به‌دست آمدن‌آن‌اموربسیار است مانند زراعت، حشم‌داری، شکار دزدی و جز آنها. که البته صید و دزدی هم می‌تواند به صورت‌های مخفیانه باشد و هم به صورت آشکار.

در پاره‌ای از مدینه‌های ضروریه همه صنعت‌هائی که در رفع حوائج ضروری لازم است وجود دارد. و در پاره‌ای دیگر تنها وسیلهٔ رفع حوائج ضروری آنها یك صنعت است و همان یك صنعت در آن مدینه وجود دارد. و مثلا تنها زراعت و یا چیزی دیگر است که وسیلهٔ اعاشت آنان است.

برترین مردم اینگونه مدینه‌ها به زعم خود آنان کسی است که با اندیشه وتدبیر خود بتواند به بهترین نوع، احتیاجات ضروری آنان را از راه‌کسب‌ها وحرفه‌های آنان فراهم نماید. و قهراً‌کسی بر آنان ریاست فائقه دارد که با حسن تدبیر و چاره‌اندیشی خوب بتواند مردم را درجهت رسیدن به‌حوائج ضروری زندگی وحفظ آن به‌کار دارد و یا آن کسی که خود از منافع خود حوائج ضروری آنان را برآورد.

خصوصیات مدینهٔ نَذّالَه

در مدینهٔ نذاله همت و کوشش‌مردم تعاون به‌یکدیگر است درجهت مال‌اندوزی و به دست آوردن رفاه زندگی و تکثیر ثروت و نگهداری ضروریات و نقدینه یعنی درهم و دینار. واحتکار بیش از حاجت و این کار را صرفاً به خاطر علاقه‌ای که به توانگری دارند و همین‌طور بخل بر خرج انجام می‌دهند و تنها از ثروت و مکنت خود در حدود حفظ بدنهای خوداز هلاکت به‌مصرف زندگانی‌میرسانند.

این ثروتها را یا ازهمهٔ راههای‌کسب و کار به‌دست می‌آورند و یا از پاره‌ای از کسبها که معمول در شهر مسکونی آنان می‌باشد.

برترین مردم در اینگونه مدینه‌ها به زعم ساکنین آنها، توانگرترین آنان است که هم خود توانگر در ثروت باشد و هم در رسیدن دیگران به ثروت و توانگری به بهترین نوعی بتواند چاره‌اندیشی کند؛ و بنابراین کسی بر این مدینه‌ها ریاست دارد که همواره در فراهم کردن وسائل توانگری مردم و حفظ اموال و موقعیت آنان قادر باشد. و قهراً راههائی که به وسیلهٔ آن به ثروت و توانگری مالی نائل

می‌شوند همه وجوه و طرقی است که‌عادتاً به وسیلهٔ آنها می‌توان به ثروت و مکنت رسید، مانند زراعت، حشم‌داری شکار و دزدی و سرانجام داد و ستدهای ارادی یعنی بازرگانی و اجاره‌کاری و جز آن.

ویژگیهای مدینهٔ خِسّت

مردم مدینه‌های خست همواره درجهت رسیدن به بهره‌وری از لذات حسی و یا خیالی به یکدیگر یاری و کمك می‌نمایند و اجتماع آنان براین اساس استوار است: قمارباری کردن و مجالس لهو و هزل، فراهم کردن خوراك و خوردنی ونوشیدنی و میخوارگی و ازدواج و زن‌بارگـی و بالاخره لذت‌طلبی و انتخاب لذت آورترین از هر امری. و این کارها را صرفاً برای لذت می‌کنند و نه برای پایداری و حفظ تن.

و اینگونه مدینه‌ها، نزد مردم مدینهٔ جاهله و به اعتقاد آنان، به سعادت وکمال سعادت نائل شده‌اند ومورد رشك سایر مدن جاهلیه‌اند.

زیرا که هدف حقیقی اینگونه مدینه‌ها هنگامی تحقق می‌پذیرد که ضروریات و حوائج اولیهٔ آنها برآورده شده باشد و مضافاً بر آن از لحاظ ثروت، در توانگری مطلق و رفاه باشند و بتوانند دررسیدن بدین لذات ثـروت زیـادی بـه مصرف برسانند.

و البته سعادتمندترین و برترین و رشگ آورترین مردم اینگونه مدینه‌ها آن کسی است که وسائل لهو و لهب وآنچه لذت‌آور و مایهٔ خوشی است بـرای او فراهم‌تر بود.

ویژگیهای مدینهٔ کِرامیّه

هدف مردم مدینهٔ کرامت بر این است که با یکدیگر در رسیدن به کرامت و احترام و شأن و شوکت هم قولی و هم فعلی و معاونت و کمك نمایند به‌اینکه هم ملتها و مردم مدینه‌های دیگر به آنها احترام کنند و شأن و شوکت آنان را بستایند و هم در بین خود مورد اکرام و احترام باشند؛ حال در کرامت واحترامات معمول بین خود همه متساوی باشند ویا متفاضل که شأن و شوکت عده‌ای فزون‌تر باشد از عده‌ای دیگر.

منظور از احترامات متساوی این است که هریك به‌طور متساوی به همدگـر احتـرام گـذارده شأن و شوکت او را بستاید؛ ودرحقیقت هریك بدیگری نوعی از شأن و شوکت اعطا کرده برای اوقائل شود تا بالعکس آن دگر نیز چنین کند؛ در زمانی دیگر و بنوعی دیگر؛ و یا ازهمان کرامتی که او برای وی قائل شده است.

و منظور از کرامت متفاضل این است که مثلا یکی از آنان نوعی کرامت وشأن و شوکت به او اعطا کند و آن دگر شأن و شوکتی بالاتر و بزرگتر از نوع اعطائی او، و البته این وضع بر نظام خاص و معینی استوار خواهد بود یعنی براساس شایستگی هریك به اینکه مثلا یکی از آنان در حد معینی شایستهٔ کرامت است و دیگری شایستهٔ شأن و شوکت زیادتر؛ به هرحال برحسب لیاقتهائی که بامعیارهای خود سنجیده می‌شود. زیرا معیارهـای لیاقت به نزد مردم مدینه‌های جاهله به فضیلت نیست و بلکه یا بر حسب توانگری

مالی است و یا بر حسب امکاناتی است که در تهیه اسباب لذت و لهو و لعب برای افراد وجود دارد. که هرکس بیشترین اسباب برایش فراهم باشد شأن وشوکت او به نزد مردم اینگونه مدینه‌ها فزون‌تر است. و یا به اینکه ازلحاظ فراهم بودن حوائج ضروری زندگی و فراهم کردن برای دیگران در حدی باشد که مخدوم دیگران باشد و جمعی بدو خدمت کنند و در کلیهٔ احتیاجات ضروری خود ودیگرانی که به او خدمت می‌کنند بسنده بود.

و یا به این است که مثلا انسان در رسیدن مردم به سعادت خیالی و حوائج مادی خود، سودمند باشد یعنی از راه کمك به مردم و انجام کارهای خوب و بالاخره خدمت به دیگران، وسائل عیش و عشرت آنان را درحصول، وبرخورداری از حوائج ضروری و توانگری و نیل به لذات فراهم سازد.

و باید یادآور شد که یك امر دیگر هم هست که به نزد بسیاری از مردم مدینه‌های جاهله محبوب و پسندیده است و آن غلبه است که هرکس ازین امر به حد کافی بهره‌مند باشد مورد رشك بسیاری از مردم اینگونه مدینه‌ها است؛ و از همین جهت است که حتماً باید این امر را نیز یکی از لیاقتهای مردم مدینهٔ جاهلیه به‌حساب آورد زیرا به نزد آنان بزرگترین امری که باید انسانها به واسطهٔ آن مورد اکرام و احترام واقع شوند، این است که مشهور شوند به‌اینکه در امری یا در دو امر یا در امور بسیار چیره‌دست و غالب‌اند. و اینکه آنچنان خود توانا است که هیچگاه مغلوب واقع نمی‌شود و یا یاران و انصار نیرومند وی او را یاری کرده به‌طوریکه همواره بر دیگران غلبه یابد و یا اینکه هم خود و هم یارانش موجب غلبه وی شوند؛ و بالاخره به این امر مشهور شود که آن چنان مردی است که هیچگاه مورد چشم زخم و ناخوشایندی واقع نمی‌گردد. واگر اراده کند می‌تواند برهرکس که بخواهد غلبه یابد و او را در ناراحتی افکند. اینگونه امور از اموری است که آدمی را به نزد آنان لایق کرامت نموده دیگران بدان رشك می‌ورزند؛ و هرکس دراین اوصاف برتر باشد زیادتر مورد اکرام و احترام واقع می‌گردد. و یکی دیگر از راههای کرامت و اینکه فردی مورد تعظیم و اکرام باشد این است که صاحب‌دودمان اصیل باشد و البته اصالت دودمان به‌نزد این نوع ملتها بازگشت به‌یکی ازهمانچه گذشت می‌کنند؛ مانند اینکه پدران و اجدادش ثروتمند بوده‌اند یا اینکه اسباب لذت‌ها برای آنان تا حدود زیادی فراهم بوده است و یا اینکه مشهور به چیره‌دستی و غلبهٔ بر خصم و ملتها بوده‌اند و یا اینکه در یکی ازین طریق برای دیگران سودمند بوده‌اند؛ حال برای گروهی از مردم سودمند بوده‌اند و یا برای همهٔ مردم مدینه؛ و یا اینکه درحد اعلای ممکن وسائل این هدفها را داشته‌اند یعنی آلات و ابزار چیره شدن از قبیل مرکوب و سلاح، و جنگجو و آدم‌کش به حد کافی برای آنان فراهم بوده است و یا اینکه مرگ را در رسیدن به اینگونه هدفها

ناچیز می‌دانسته‌اند.

اما کرامتی که بین آنان متساوی است گاه می‌باشد که ناشی از استحقاق و اهلیت امری خارجی است؛ و گاه باشد که‌نفس کرامت موجبات لیاقت و اهلیت آنها را در مکرم شدن فراهم می‌کند چنانکه بدون سابقه شخص به دیگری اکرام کرده او را لایق و اهل احترام و کرامت بداند که در این صورت آن دگر نیز مقابل به مثل‌کرده او را اکرام می‌کند که درین مورد عیناً به مانند داد و ستد و معاملات بازاری عمل می‌شود.

در اینگونه مدینه‌ها کسی که به نزد آنان بیشتر لایق اکرام و احترام است بر کسی که کمتر لیاقت احترام و شان و شوکت داره ریاست دارد.

این‌تفاضل و برتری بین آنان همچنان بالا می‌گیرد تا برسد به آن کسی که در مدینه از همهٔ مردمش بیشتراهلیت‌کرامت و احترام را داشته باشد و قهراً چنین کس رئیس اول و پادشاه آن مدینه است.

بنابراین رئیس مدینه باید در جهات مذکور از همه مردم مدینه لایق‌تر باشد؛ و البته لیاقتها و اهلیت‌ها در این مدینه‌ها همانست که برشمرده شد.

خصوصیات رئیس مدینهٔ کَرامت و مراتب ریاستهای آن

بنابر آنچه درباب ریاست مدینهٔ‌کرامت گفته شد پس لازم است که دودمان رئیس مدینه بیش از دیگران باشد درصورتیکه معیار ریاست فقط بر دودمان باشد و همین‌طور اگر کرامت به‌نزد آنان تنها به رفاه و توانگری مالی باشد باید ریاست مدینه ازین جهت در حد بالا باشد.

پس ازین‌مقام مردم دیگر درین دو، یعنی دودمان و ثروت، گوناگون و مختلف‌اند؛ و به این جهت ریاست آنان به ترتیب توانگری ودودمان آنان‌می‌باشد؛ وکسی که اصولا دارای دودمان وتوانگری نباشد وارد در مناصب ریاست وکرامت نخواهد شد و همین‌طور است در صورتی که لیاقت‌ها براساس اموری محدوده باشد که دیگران را بدان دست‌رسی نباشد و از خانواده‌های معینی تجاوز نکند.

اینگونه رؤسا پست‌ترین رؤسای‌مدینهٔ کرامت‌اند. وگرچه از جهت سودی که در تحقق یافتن همت و هدف‌های مردم این گونه مدینه‌ها دارند مورد احترام واکرام واقع می‌شوند یعنی در جهت اینکه یا در توانگری بدانها سود می‌رسانند و یا در جهت نیل به لذات و خوشی‌ها و یا در جهت جلب احترام و اکرام ملتهای دیگر نسبت به آنها یا چیزهای دیگری که خواست مردم مدینه است و از آرزوهای آنان است. و بالاخره کسی که خود از طرف خود اینگونه امور و وسائل رابرای آنان فراهم کند و یا به واسطهٔ حسن‌تدبیر مردم را به اینگونه امو رمطلوب برساند و بر آن حفاظت کند رئیس خواهد بود.

و برترین رؤساء به نزد آنان کسی است که همهٔ این چیزها را برای مردم مدینه فراهم نماید ولکن خود به‌جزکرامت بهره‌ای برنگیرد؛ بدانها توانگری مالی برساند و خود نخواهد؛ وسائل لذتهای آنان را فراهم کند و خود نخواهد؛ تنها کرامت، ستایش، بزرگداشت قولی و

فعلی خواهد؛ و نامش به این افتخارات مشهور گردد به‌نزد ملت خود و سایر ملتها، در زمان خود و بعد از او همچنان نامش در افواه در روزگاران دراز بماند؛ قهراً این چنین کس بیش از همه لیاقت و اهلیت ریاست دارد.

و البته این‌گونه افراد در اغلب اوقات نیازمند به ثروت و مکنت زیادی می‌باشند تا در برآوردن امیال و خواستهای مردم مدینه اعم از توانگرکردن آنان ویا فراهم کردن وسائل لذت آنها مصرف دارند؛ و قهراً چون باید در موقع خود اینگونه کارهای مهم و پرخرج را انجام دهند لازم است که توانگری مالی آنها بسیار باشد و تقریباً متناسب با همهٔ مردم مدینه باشد.

بنابراین پاره‌ای از رؤساء برای مصرف در این گونه موارد باید توانگر باشند و ثروت اندوزی کنند و معتقدند که این‌گونه هزینه‌ها موجب کرامت و آزادی ملی است، اقدام به گرد آوری ثروت از راه باج و خراج از مردم مدینه می‌کنند و یا از راه چیره شدن بر اقوام دیگر و غارت اموال آنان این‌گونه اموال را در بیت‌المال ذخیره کرده آمادهٔ مصرف در جهت جلب کرامت و عظمت بیش از پیش مدینهٔ خود می‌نمایند؛ و درهنگام ضرور هزینه‌های بزرگی را درین راه تحمل می‌کنند.

و البته این امر مانع ازین نیست که چون به هر نحو شیفتهٔ کرامت و عظمت شخصی است به هر وسیله‌ای که پیش آید درین رهگذر برای خود و هم برای فرزند خود بعد از خود درین جهت که نامش به وسیلهٔ آن پایدار بماند سهمی منظور دارد تا ازین راه قدرت را در فرزندانش ویا در فامیل خود حفظ کند؛ و علاوه، باز هم این امر مانع ازین نمی‌شود که برای خود سهمی از توانگری مالی قرار بدهد تا بدان سبب مورد احترام باشد وگرچه سود دیگری به جز احترام از آن مال نخواهد برد؛ و علاوه به وسیلهٔ آن، اقوام دیگر او را مورد احترام و اکرام قرار دهند؛ و بدین وسیله همهٔ طرقی که موجب می‌شود مردم او را مورد اکرام و احترام قرار دهند در خود جمع نماید.

علاوه بر اینها اختصاصاتی برای خود مقرر دارد که به درخشندگی و زینت و بزرگی و جلالت وی به نزد مردم بیفزاید، از قبیل قصر و پوشیدنی و نشان و بالاخره پنهان شدن از مردم؛ و سپس قواعد و ضوابطی برای انواع تشریفات و احترامات مقرر می‌دارد.

هنگامی که ریاست وی تا این حد مسجل گردید و مردم به او و دودمانش عادت کردند و پادشاهی وی و کسانش را پذیرفتند درین هنگام مردم را برحسب ترتیبی که در احراز کرامت و جلالت شأن دارند در مراتبی خاص قرار می‌دهد و به‌نظام می‌آورد؛ و برای هر مرتبت کرامتی و اجلالی خاص قرار می‌دهد و بر حسب لیاقت او برای وی از وسائل کرامت مقرر می‌دارد؛ از قبیل توانگری مالی و خانه و لباس و نشان و مرکب سواری و جز آنها هر امری که در تجلیل و شأن و شوکت آن مؤثر است. و البته این امر را

در نظامی خاص و مراتبی معین مقرر می‌دارد.

پس از این برگزیده‌ترین مردم به نزد او کسی است که بیش از همه او را تعظیم و تجلیل کند؛ و در جلالت مقامش بیش از دیگران معاونت نماید. بنابراین خود او هم مورد اکرام وی واقع می‌گردد به اندازه اعطاء کرامت.

بنابراین دوست داران کرامت با وی معامله کرده به او اکرام می‌نماید تا بدین وسیله به اکرام خود بیفزایند؛ و او نیز بدانها اکرام روا می‌دارد؛ و بنابر این ارباب مراتب هم مورد اکرام مادون خود می‌باشند و هم مورد اکرام مافوق خود.

البته این نوع مدینه‌ها از لحاظ ترتیبات و نظامات شبیه به مدینهٔ فاضله‌اند به ویژه آن‌گاه که این کرامتها و مراتب وطبقات برای افادهٔ سود و سود زیادتر به آحاد مردم باشد؛ خواه آن سود، توانگر کردن مردم باشد، و یا افادهٔ لذات یا چیزی دیگر از آنچه خواست منافع ـ جویانست.

این نوع مدینه‌ها بهترین نوع مدینه‌های جاهلیه است؛ مردم اینگونه مدینه‌ها را دیگران (نه مردم خود آن) جاهلیه نامند.

باید یادآور شد که محبت، کرامت‌و احترام هرگاه ازحد بگذرد اینگونه‌مدینه‌ها تبدیل به مدینهٔ جباران می‌شود و به مدینهٔ تغلب دگرگون می‌گردد.

ویژگیهای مدینهٔ تغلبیّه

مردم در مدینهٔ تغلب در راه تحقق بخشیدن به چیرگیها و غلبت‌ها به‌یکدیگر معاونت می‌نمایند. و این وضع هنگامی پیش می‌آید که همهٔ مردم آن شیفتهٔ غلبه بر اقوام و ملل دیگر شوند؛ و البته هم در شیفتگی غلبه و هم در نوع آن و هم در چیزهائی که مطمح نظر آنان واقع می‌شود که مغلوب خود گردانند متفاوت خواهند بود.

مثلا پاره‌ای از آنان ممکن است خواستار چیرگی بر خون مردم باشند و پاره‌ای دیگر خواستار غلبه بر مال مردم باشند و بخواهند اموال دیگران را صاحب شوند و بالاخره پاره‌ای دیگر تسلط بر نفوس دیگران را خواستار باشند تا آنها را بردهٔ خود سازند.

و به هر حال درین مورد مردم مدینه مراتبی دارند بر حسب عظمت و اهمیت خواست هریك از افراد که شیفتهٔ غلبت بر امری مهم و بزرگ باشد یا کوچك؛ خواست آن غلبت یافتن بر اموال آنها باشد یا بر خون آنها و یا بر روح ونفس آنها که آنان را بردهٔ خود کنند و یا اموال آنها که از آنان بربایند و خود حیازت نماید.

و به هر حال هدف و شیفتگی آنان در همهٔ انواع چیرگیها خوار کردن و مقهور کردن دیگران است؛ و هدف این است که ملت مقهور نه مالك نفس خود باشد و نه مال خود و نه چیزی دیگر؛ و در همهٔ اموری که وی می‌خواهد منقاد و مطاع و فرمان‌بردار وی باشد البته درآن چیزی که به‌خاطر آن چیره شده است منقاد و مقهور او باشد و ازین جهت است که هرگاه یکی از اینگونه افراد به

هدف و خیر است خود بدون اعمال زور و قهر و غلبت نائل شود توجهی بـه آن نخواهد کرد و حتی از امر مورد خواست هم صرف‌نظر می‌کنند. پاره‌ای از آنان دوست دارند که از راه خدعه و نیرنگ و غافلگیرانـه، بر مردم قاهریت و غلبه یابند؛ و پاره‌ای دیگر دوست دارند آشکارا اعمال زور و قاهریت‌کنند و پاره‌ای دیگر به هر دو راه؛ و ازین جهت است کـه بسیاری از کسانی که خواستار تسلط بر خون مردمند و خواستار خونریزی هرگاه بر انسانی که‌خواب باشد دست‌یابند نه اقدام به قتل آن می‌کنند و نه اموال اورا تصرف می‌کنند تا آن گاه که او را بیدار کنند، و دوست دارند که از راه اعمال زور اموال او را تصرف کنند و دوست دارند که با طرف مقاومت و ستیز کنند تا او را از پای درآورند و درست آنچه را که طرف نمی‌خواهد در بارهٔ او انجام می‌دهند.

و به هر حال هریك از این گونه‌افراد دوستدار غلبه است؛ و بنابراین هریك هم دوست دارند که بر سایر آحاد مـردم مدینهٔ خود چیره شوند و هم بر مـردم دیگر؛ نهایت چون مردم داخلی مدینه در بقاء خود و در زنده ماندن خود نیازمند به یکدیگرند و می‌خواهند به یکدیگر در غلبهٔ بر مردم بیگانه کمك نمایند و از غلبهٔ دیگران بر آنها ممانعت نمایند ناچارند که از چیرگی بر یکدیگر خود- داری کنند.

رئیس اینگونه مدینه‌ها قهراً آنچنان کسی باید باشد که در بکار گرفتن آنان در جهت چیره شدن بر ملتها نیرومندتر و مدبرتر بود؛ و در چاره اندیشی نیرو- مندتر بود و رأی وی در جهت بـه‌کار بردن و انجام دادن کارهائی که موجب چیرگی دائمی آنان شود کاملتر باشد، و همین‌طور در جلوگیری از غلبهٔ دیگران بر آنها و ایـن چنین کس رئیس و پادشاه آنان خواهد بود.

و بالاخره کسی که اینان راطوری تربیت کند که همواره دشمن ملتهای‌دیگر باشند و سنت و رسوم آنها طوری ترتیب داده شود که با مراجعه بـه آن سنت‌ها احساس کنند که در شأن این ملت است که بردیگران غالب شوند و همه را در انقیاد خود درآورند.

تفاخر و حماسه‌های اینان یا درجهت عظمت آنها و یا در توصیف آلات وابزار غلبه و ساز و برگـ آن؛ و البته وسائل چیرگی یا ناشی ازتفکر و اندیشه است و یا مربوط به بدن و تن‌ها است و یا آلات و ابزاری دیگر. آنچه مربوط به بدن و تن‌هاست از قبیل چابکی وزورمندی است: و آنچه مربوط به خارج از تن- هاست مانند سلاحهای جنگی است وآنچه مربوط به فکر و اندیشه است به این است که در طرقی که بهتر می‌توان بر طرف چیره شد خوب اندیش بود وبهترین طریق را برگزینند.

بر این گونه افراد حالاتی عـارض مـی‌شود مانـنـد سنگـدلـی، ستمگـری، خشمناکی و آزمندی در جهت خوردنیها و پوشیدنیها و زیاده‌روی در زناشوئی و زواج و بالاخره چیره شدن بر همه‌خیرات

عالم آنهم از راه قهر و غلبه و منقاد و خوار کردن افرادی که صاحب این‌امورند. و اینان معتقدند که باید بر همه چیز و همه کس غالب آمد.

و گاه بود که همهٔ مردم مدینه بدین سان اندیشه نمایند و چنان نمایند که قصد اینان از غلبهٔ بر مردم بیگانه صرفاً به‌خاطر نیاز آنان است به شهرنشینی، نه برای امری دیگر.

و چه بسا ملتهای مغلوب از مجاورین آنان باشند که در شهر واحدی زندگی می‌نمایند. و باید دانست که ملتهای‌غالب یا در دوستداری قهر و غلبت یکسانند و متساوی‌المرتبت‌اند و یا در مراتب گوناگونند و قهراً سهم هریك ازغارتگریها همان چیزی است که از مغلوبین می‌گیرد؛ کم‌تر از دیگران باشد یا زیادتر و احیاناً هم از لحاظ رساندن قوی و نیروها و ابزار جنگی به‌رئیس وفرمانده، خود نیز ممکن است متفاوت باشند یا متساوی.

و چه بسا که قاهر تنها یکی باشد و قوم و یارانش در حکم آلات و ابزار بی‌ارادهٔ او باشند در غلبهٔ بر طرف.

و بدیهی است‌که قصد اینگونه افراد از غلبهٔ و قهر این نیست که چیزی برای خود و یا برای غیر رئیس خود به‌دست آورند؛ و بلکه صرفاً همت و قصد آنان از قهر و غلبه این است که همان یکفرد به قدرت و مال و مکنت نائل شود تا وی ازین راه بتواند وسائل و نیازهای زندگی خود و مردان جنگ‌جوئی که به خدمت می‌گیرد تامین‌نماید و بالاخره هدف آنها غلبه برای غیر و اعطاء به غیر است عیناً به‌مانند باز شکاری و سگ شکاری.

و همین طور سایر مرد مدینه در همهٔ خواستهای وی و در جهت هدفهای او به‌مانند بردهٔ خدمتگزار او می‌باشند؛ و در برابر او خاضع و بی‌اراده‌اند؛ و به طور مطلق خود نمی‌توانند مالك چیزی باشند. پاره‌ای از مردم برای او زراعت می‌کنند و پاره‌ای تجارت. هدف این چنین کس تنها این است که همهٔ مردم را در برابر خود خاضع و خوار و مغلوب و مقهور بیند؛ و اگرچه سود دیگری ازطرف آنان بدو نرسد و تنها سود وی خواری و مقهوریت آنان می‌باشد اینگونه مدینه‌ها را نسبت به خوی و اخلاق پادشاهش مدینهٔ تغلبیه نامند ولکن مردم عامهٔ آن جویای تغلب نمی‌باشند. البته نوع مدینه‌ای که در آغاز فصل گفته شد مطلقاً مدینهٔ تغلبیه است و آنکه قبل از این، نیمه تغلبیه است.

بنابراین مدینهٔ تغلبیه گاه بدین وضع است یعنی هدف مردمش و یارئیس آن از قهر و غلبه صرفاً به خاطر لذت بردن از قهر و غلبه است.

و اما آن نوع مدینه‌ای که مردمش قهر و غلبه را وسیلهٔ هدفهای دیگر می‌دانند مانند اینکه به نیازهای ضروری زندگی دست یابند و یا ثروت‌اندوزی نمایند و یا از لذات و امور لذت‌آوری که از قهر و غلبت به دست می‌آورند بهره‌مند شوند و یا به شأن و شوکت و کرامت برسند نوعی از مدینهٔ دیگر

تغلبیه است که باز مشمول همان مدینه‌های برشمرده شده می‌شود.

بسیاری از مردم، همهٔ این مدینه‌ها را تغلبیه می‌نامند و البته شایسته‌تر به این نام مدینه‌ایست که مردم آن همهٔ این امور را بخواهند از راه قهر و غلبه به دست آورند؛ خلاصه اینکه مدینه‌های تغلبیه ازین نظر سه‌گونه‌اند.

یکی آنکه یک فرد آن طالب قهر و غلبت باشد و همهٔ مردم برای آن یک تن کار کنند. دوم مدینه‌ای که نیم مردمش خواستار قهر و غلبه باشند. سوم مدینه‌ای که همهٔ مردمش طالب قهر و غلبه‌اند.

و به هرحال مردم اینگونه مدینه‌ها قهر و غلبت را به عنوان اینکه مطلوب ذاتی باشد طالب نمی‌باشند و بلکه هدف و خواست آنان از قهر و غلبت امری دیگر است؛ و مدینه‌های دیگر نیز وجود دارد که هدف آنان علاوه بر رسیدن به این امور خود قهر و غلبه هم هست.

اما در باب نوع اول از اینگونه مدینه‌ها که قصد مردم آن صرفاً غلبه است به هر نحو که پیش آید و در هرچه باشد گاه اتفاق می‌افتد که افراد آن، بدون اینکه سودی عاید آنان شود، به‌افراد زیان می‌رسانند؛ مثل اینکه افرادی را به قهر و غلبه به قتل می‌رسانند؛ بدون‌اینکه سودی به آنها برسد؛ صرفاً برای لذتی که ازین کار می‌برند. و چه بسا برای خاطر چیزهای بی‌ارزش اقدام به جنگ و قتل و قهر و غلبه می‌نمایند. درین مورد حکایات وداستانهائی ازاقوام تازی وجود دارد.

امادرباب نوع‌دوم ازاین‌گونه مدینه‌ها باید گفت چون قهر و غلبه را برای خاطر رسیدن به امور مادی دوست دارند و برای رسیدن به اموری که مطلوب آنان است اقدام به آن می‌نمایند یعنی اموری که به نزد آنان خوب و عالی شناخته شده است؛ بنابراین هرگاه بدون اعمال زور و قهر بتوانند به مطلوب خود برسند دیگر اعمال زور نمی‌کنند.

و اما در باب نوع سوم از مدینه‌های تغلبیه باید گفت که نه به کسی زیان می‌رسانند و نه اقدام به قتل می‌کنند مگر در آن گاه که بدانند رسیدن به یکی از اموری که به نزد آنان شریف محسوب می‌شود ازین راه به‌دست می‌آید؛ و بنابر این هرگاه بدون توسل به‌زور و قهر و غلبه مقصود آنان برآورده شود مانند اینکه گنجی بیابند یا اینکه از ناحیهٔ غیر آنچه را می‌خواهند به آنان بخشش شود و یا به نحوی دیگر از ناحیهٔ اشخاص بتوانند بدون قهر و غلبه به خواست خود برسند نمی‌پذیرند وتصرف درآن‌نمی‌کنند.

اینگونه افراد را ارباب همت و غرور می‌نامند.

مردم نوع اول از اینگونه مدینه‌ها از اموال مغلوبین خود تنها به رفع حوائج ضروری خود اکتفا می‌نمایند؛ و گاه باشد که مبارزه و کوشش‌های عظیمی در راه به‌دست آوردن‌نفعی و یا مالی که از آن محروم‌اند مبذول می‌دارند و درین باب اصرار می‌ورزند؛ و هنگامی که بداتنها دست یافتند و در حیطهٔ قدرت آنان درآمد به نحوی که کاملا در تحت نفوذ و حکم

آنان قرار گرفت از آن دست بدارند و رها کنند.

چه بسا این‌گونه افراد هم موردستایش و اکرام و تجلیل واقع می‌شوند. بسیاری از این کارها را دوستداران احترام و کرامت صرفاً برای این انجام می‌دهند که مورد اکرام و احترام واقع شوند.

و البته مدینه‌های تغلبیه بیشتر به سوی جباریت و مدینه‌های جبارین‌گرایش می‌یابد تا مدینهٔ کرامت.

بر مردم مدینه‌های طالب توانگری‌های مالی و لهو و لعب و خوشگذرانی، گاه غرور و حالاتی عارض می‌شود که گمان می‌برند تنها آنان هستند که خوشبخت و پیروزوموره رشک مردمند وباید باشند؛ و چنین گمان برند که از همهٔ مردمان مدینه‌های دیگر برترند؛ آن‌چنان غروری بر آنان عارض می‌شود که مردم مدینه‌های دیگر به نظر آنان خوار شمرده می‌شوند و گمان می‌برند که ملتهای دیگر بی ارز و بی‌ارزشند و به واسطهٔ نائل شدن به‌آنچه به‌نزد آنان سعادت محسوب می‌شود مورد محبت و کرامت ملتهای دیگرند.

اینگونه اندیشه‌های خودخواهانه در آنان حس خودخواهی، افتخار، محبت، ستایش و چاپلوسی را زنده می‌کند و همواره می‌خواهند دیگران از آنان ستایش کرده چاپلوسی نمایند و گمان برند که ملت‌های دیگر نتوانسته‌اند به موقعیتی‌که آنان احراز کرده‌اند برسند و اصولا جاهل به این نوع از سعادتند.

این‌گونه افکار موجب می‌شود که برای خود القاب و نامهائی بسازند که نمودار حسن سیرت و سریرت آنان است؛ مثل اینکه خود را معروف کنندکه ظریف‌اند و مطبوع و دیگران خشن و نامطبوع و ازین راه خود را چنان نمایند که مردم گمان برند ارباب غرور و بزرگی و تسلطاند؛ وگاه بوه که آنان را مردمی صاحب همت شناسند. و چون اینگونه افراد دوستدار لذات و لهو و لعب‌انداگر وضعی پیش آید که راه رسیدن آنان به توانگری و لهو و لعب و لذات مورد نظر کسب و حرفت نباشد و صرفاً نیروی غلبه و قهر بر ملتها باشد و از راه قهر و غلبت به هدفهای خود که توانگری و لهو و لعب است نائل گردد، نخوت و غرور خاص آنان را فرا می‌گیرد و در زمرهٔ ستمگران و جباران درمی‌آیند.

اینان ملت و مردم نوع اول را احمق می‌نامند و ممکن است در بین مردمی که صرفاً دوستدار کرامت‌اند کسانی پیداشود که رسیدن به کرامت را بذاته نخواهند؛ و بلکه وسیلهٔ رسیدن به توانگری بدانند؛ چه آنکه بسیاری از آنان دوست دارند که مورد اکرام و احترام مردم واقع شوند تا از آن راه به ثروت اندوزی و توانگری برسند حال یا از ناحیهٔ کسی که مورد اکرام و احترامش واقع شده است یا از ناحیهٔ دیگران. زیرا اینگونه افراد ریاست و اطاعت و فرمانبرداری مردم مدینه را برای آن خواهند که به ثروت و مکنت نائل شوند.

بسیاری ازین گونه افراد ثروت و مکنت را هم برای رسیدن به لهو و لعب و لذت می‌خواهند و معتقدند که ریاست

آنها و فرمان‌برداری دیگران از آنها هر اندازه فزونتر و کامل‌تر باشد بهره‌گیری آنها از امور مالی و لذتهای ناشی از آن فزونتر می‌گردد؛ و لاجرم اعمال زورکرده و یکه‌خواه می‌شوند که حکومت مطلقهٔ فردی برقرار کنند تا بدان وسیله به جلالت خود بیفزایند و در نتیجه به توانگری و مکنت بزرگ دست یابند به طوریکه هیچ‌کس یارای برابری با آنها را نداشته باشد[۲] و آنها بتوانند ثروت و مکنت حاصله را درجهت لهو و لعب و خوشیهای زندگی به کار گیرند وازانواع خوشیها از نوع خوردنی و نوشیدنی و گائیدنی به مقامی رسند که کماً و کیفاً فائق بر همه باشند.

ویژگیهای مدینهٔ جَماعیَّة

مدینهٔ جماعیه آن‌گونه مدینه‌ایست که مردم آن همه رها و آزاد باشند و هرآنچه بخواهند انجام دهند و همهٔ مردم آن از تساوی کامل برخوردار باشند در همهٔ اعمال خود، قوانین و سنت‌های آنان هم براین اساس است که هیچ انسانی بر انسانی دیگر برتری ندارد و در هیچ جهت؛ و مردم آن آزادانه هر عملی را مرتکب می‌شوند و هیچ فردی از افراد بر هیچ فردی دیگر تسلط ندارد؛ نه‌خودی برخودی‌و نه‌دیگران برآنها؛ وتنهاآن‌کس قابل‌ارزش است‌که درجهت‌فزودن‌به حریت و آزادی آنها کمك کند؛ وچون بدین‌سان آزادند به ناچار در آنان خلق و خوی و همت‌ها واغراض فزون می‌شود وخواستها متفرق و بسیار می‌شود. اشیائی که‌برای بهره‌گیری در لذتها به‌کار گرفته می‌شود برحسب خواستهای متعدد بسیار و متنوع می‌گردد تا آنجا که به‌حساب و شمار نمی‌آید.

مردم اینگونه مدینه‌ها و دسته‌های مختلف و متباین و همانند به‌حدی‌می‌رسند که به شمار نمی‌آیند و بالاخره از همه نوع مردم و مردمی که‌با خواستهای‌مختلف در مدینه‌های دیگر پراکنده‌اند در این گونه مدینه‌ها جمع می‌شوند. از مردم شریف تا پست‌ترین؛ برقرارشدن‌ریاستها در اینگونه مدینه‌ها مستند به هر امری است که پیش آید از سایر اموری که برشمرده شد و ریاستهای مستند به آنها دانسته شد و دسته‌هائی که در وضع رؤسای مدینه نمی‌باشند قهراً براینگونه رؤساء و کسانی که عنوان ریاست دارند مسلط می‌باشند. ریاست‌کردن رؤسای‌آنان کاملا تابع خواست وارادهٔ مرؤوسین است به‌طوریکه‌اگر به‌دقت‌دراوضاع‌واحوال‌آنان یکه اگر به‌دقت در اوضاع و احوال آنان رسیدگی شود نه رئیسی وجود دارد و نه مرؤسی.

به جز اینکه باید گفت تنها آنانکه در جهت آزادی مطلق و برآورده شدن خواستها و امیال آنان اقدام می‌کنند و آنان را به همهٔ خواستهای خود می‌رسانند و آزادی و خواستهای گوناگون آنان را برای آنان پایدار می‌دارند و از دست‌برد افراد داخلی ودشمنان خارجی محفوظمی‌دارند مورد اکرام واحترام آنان‌می‌باشند. و درصورتیکه خود بر خواستهای ضروری زندگی اکتفا نمایند که آن گاه برتر و مطاع و مکرم‌تر به نزد آنان خواهندبود.

ازین نوع کسان که بگذریم مابقی رؤسای آنان یا همشأن و برابر با آنها می‌باشند و یا حتی فرودتر.

در آن گاه مساوی باسایرین‌محسوب می‌شوند که هرگاه‌از طرف افرادخواستها و امیال آنان برآورده شود و خیراتی بدانها رسانده شود از طرف وی‌نیزاموال و ثروتی برابر با آنچه بدو رسانده‌اند به آنها برساند و درین‌صورت برای وی برتری و مزیتی نسبت به خودشان قائل نمی‌شوند.

و لکن هرگاه اموالی به‌وی ببخشایند و سهمی از اموال و مکنت خود به او برسانند و کراماتی به او بنمایند و از طرف وی به آنها سودی عاید نشود آنان بر رئیس خود برتری و مزیت دارندزیرا مانعی نیست که دراین نوع مدینه‌رؤسائی باشند بدین وضع و حال که بر حسب اتفاق به نزد مردم مدینه شأن و شوکتی داشته باشند و ریاست یابند حال یا بنا به خواست مردم مدینه این شأن و شوکت را احراز کرده باشند ویابه اینکه پدران آنان در این مدینه ریاست داشته و مورد اکرام مردم بوده‌اند و از حقوق میراثی استفاده کرده ریاست یافته باشند که در این صورتها مردم مدینه کاملا مسلط بر رؤسای خود می‌باشند. در اینگونه مدینه همهٔ هدفها و خواستهای مدینه‌های جاهله به‌طور فزونی وکاملتر خودنمائی می‌کنند. اینگونه مدینه‌هـای جاهلـه، معجبـه و مدینهٔ سعیده شمرده می‌شود، ظاهـر آن عیناً به مانند لباسی است که نقاشی و رنگ‌آمیزی شده باشد به‌رنگهای گوناگون و شمایل‌های مختلف؛ و بنابراین اینگونه مدینه‌ها محبوب همه ماست و سکنای درآن برای همه‌کس مطلوب است زیرا هرکسی تا حدی و در امری معین خواستهائی‌دارد که در اینگونه مدینه‌ها برآورده می‌شود و بنابراین مردم و ملت‌های گوناگون بـه سوی آن روی می‌آورند و به‌طور بی‌حساب و بی‌اندازه به بزرگی آن افزوده‌می‌گردد و در آن از هرنوع نسلی و خلق وخویی و بچه‌هائی به‌وجود می‌آیند؛ و فرزندانی که نهادها و فطرتها وتربیتهای گوناگون دارند در اینگونه مدینه‌ها پا به عرصهٔ وجود می‌گذرانند؛ و رشد و نمو می‌کنند. بدین ترتیب اینگونه مدینه‌ها نمـودار شهرهای بسیار می‌گردند و لکن نه بـه طور جدا و متمایز بلکه درهم و پراکنده در یکدیگر؛ و بیگانـه از اهلی شناخته نمی‌شود. در اینگونه مدینه‌ها هدفها و غرض‌های گوناگون وجود دارد، روشها مختلف است. و بدین جهت ممکن است که بعداز گذشت زمانهای متمادی مردمی که از طبقهٔ افاضل‌باشند پدید آیند وحتی حکماء و دانشمندان وشعراء و خطبائی در اینگونه مدینه‌ها تربیت شوند؛ در هر نوعی از امور و علوم و فنون. و ممکن است که از بطن اینگونه مدینه‌ها افرادی برای تشکیل مدینهٔ فاضله بیرون آیند؛ و این نوع انسانها بهترین دسته‌هائـی هستند که در اینگونه مدینه‌هـا تربیت می‌شوند؛ و از این جهت است که اینگونه مدینه‌ها از لحاظ خیر و خوبی و هم از لحاظ شر و بدی بهره‌ورترین مدینه‌هـا می‌باشد و هراندازه بزرگتر، و مدت آن

طولانی‌تر و مردم آن زیادتر و نعمت‌های آن فراوان‌تر وبرای زندگی مردم کاملتر بود هم خیرات و هم‌شرور آنهم فزونتر شود. و باید دانست‌هنگامی که ریاسات مدینهٔ جاهله گفته می‌شود مقصود انواع ریاسات است به تعداد انواع مدینه‌های جاهله.

زیرا هریك از ریاستهای جاهلیه یا قصد و هدفش صرفاً دست‌یابی به حوائج ضروری زندگی است؛ ویا علاوه بر آن توانگری مالی است؛ و یا علاوه برآنها بهره‌وری از لذتهای مادی است؛ ویا نیل به کرامت و حسن شهرت و ستایش است. حال اساس آن بر حریت و آزادی باشد؛ و یا قهر و غلبه؛ و از همین جهت است که ریاستهای اینگونه مدینه‌ها در ازای ثروت خرید و فروش می‌شود به ویژه ریاستهای مدینه‌های جماعیه.

زیرا بیان شد که درمدینهٔ جماعیه هیچ فردی از آن‌دگر در احراز ریاست اولویت ندارد؛ وبنابراین موقعی که ریاست آن به‌یك فردی ازافراد اعطا شود یابرای اینست که مطیع مردم است و به اصطلاح مردم این کار می‌کنند که بتوانند هرنوع خواست و اراده‌ای را بر او تحمیل نمایند و یا اینکه دربرابر این کار ازو ثروت و مکنتی دریافت می‌کنند و یا مابازای دیگر؛ و بهترین رئیس به نزد اینان آن کسی است که بهترین اندیشه‌ها وچاره‌جوئی‌ها را درراه رسیدن مردم به هدفها وامیال نفسانی خود، که در عین حال گوناگون و متنوع است، به کاربرد و نیز بتواند سود آنان را ازدست بزد دشمنان نگهدارد؛ ودر عین حال خودش از اموال آنها به‌جز رفع حوائج ضروری زندگیش چشم‌داشتی نداشته‌باشد؛ بلکه صرفاً باندازهٔ ضرورت زندگی خود از آنان برگیرد. و تنها دراینگونه‌مدینه‌ها آن کسی که به‌معنی واقع جزء افاضل باشد یعنی آن‌گونه کسی که اگر به‌ریاست برسد کارها و اعمال آنها را ارزیابی کرده و به سوی سعادت حقیقی رهبری می‌نماید هیچ‌گاه به‌ریاست نمی‌رسد ومردم زیر بار ریاست او نخواهند رفت.

وهرگاه پیش آید که این چنین کسی مقام ومنصب ریاست یابد دراندك مدتی یا خلع می‌شود یا کشته ویا وضع‌حکومتش پریشان حال شده جنگ و ستیز بر سر آن فزون می‌شود. وهمین‌طور است وضع سایر مدینه‌های جاهلیه که هرفرد ازمردم آن طالب ریاست نآ کسی می‌باشند که خواستها و امیال آنها را برآورد؛ و راه رسیدن به آن را برای آنها آسان گرداند؛ و هم نگهبان آنها باشد؛ و به طورمطلق ازریاست افاضل ابا و امتناع دارند و نمی‌پذیرند؛ فقط چیزی که هست این است که پدید آمدن مدینه‌های فاضله و ریاستهای فاضله از بطن مدینه‌های ضروریه و جماعیه آسان‌تر وممکن‌تر است. رسیدن به حوائج ضروری زندگی ویا توانگری و بهره‌گیری از لذات و لهو و لعب و نائل شدن به کرامات گاه از راه قهر و غلبه است و گاه ازراه‌های دیگر بنابراین هم مدینه‌های چهارگانه با توجه باین امور تقسیم بندی میشوند

به چهار قسم و هم ریاستهای آنها که قصد آنان رسیدن به یکی یا همهٔ این هدفها است. پاره‌ای از ریاستها برای رسیدن به مقصود خود راه قهر و غلبه را انتخاب می‌کنند؛ وپاره‌ای دیگر راه‌های دیگری را غیر از قهر و غلبه آنهائی که از راه قهر و غلبه به مطلوب خود می‌رسند و آنچه به دست می‌آورند به‌وسیلهٔ مدافعت و قهر و غلبه حفاظت می‌نمایند به‌ناچار نیازمند به نیرومندی جسمانی می‌باشند و ازلحاظ اخلاقی باید خوی ستمگری و سنگدلی و خشونت‌داشته باشند؛ وبرای مرگ و زندگی ارزشی قائل نشوند و به سادگی دست به‌آدمکشی بزنند و برای زنده بودن خود هم‌ارزشی قائل نباشند و اصولا این‌طور می‌اندیشند که هرگاه به‌مطلوب خود نرسند نباید زنده بمانند و باید تا پای مرگ برای رسیدن به مطلوب خود اقدام نمایند. و نیز نیازمندند به‌اینکه هنر و صنعت به کار بردن سلاحهای جنگی را به‌خوبی بدانند؛ و همین‌طور بهترین تدبیرجنگی را در جهت قهر وغلبهٔ بر غیر بشناسند و به کار برند که البته این امری است که‌همهٔ مردم مدینهٔ متغلبه راشامل‌می‌شود.

واما مدینه‌هائی که هدف مردمش بهره‌گیری از لذات و خوشیهای دنیاست همواره درمعرض آز و شره می‌باشند و نسبت به خوردنیها و نوشیدنیها و زن شیفتگی پیدا می‌کنند و بدین جهات است که پاره‌ای از آنان نرم‌خوی و بی‌حال می‌شوند و نیروی غضبیهٔ آنان ازبین می‌رود تا آنجا که هیچگونه اثری ازین نیرو در آنها باقی نمی‌ماند؛ وبرعکس برپاره‌ای از آنان غضب وآلات و ابزار نفسانی و بدنی غضب و همین‌طور شهوت و آلات و ابزار نفسانی و بدنی آن مستولی میشود و خلاصه همهٔ وسائل و اموری که موجب نیرومندی غضب است و به‌وسیلهٔ آنها می‌توانند کارها و اعمال ناشی از خشم و غضب و شهوت راتحقق بخشند درآنها نیرومند می‌گردد وهمواره اندیشه و فکر خود را درجهت انجام کارهائی که ناشی از شهوت و غضب‌است مصروف می‌دارند؛ هدف نهائی پاره‌ای از مردم‌اینگونه‌مدینه‌ها انجام کارهای‌شهوانی است و درین صورت قوی و افعال غضبی را ابزار و آلاتی قرار می‌دهند برای رسیدن به افعال ناشی از شهوت و برخوردار کردن مظاهر شهوات نفسانی خود و بدین ترتیب عالی و اعلاترین نیروی خود را خدمتگزار شهوات که پست‌ترین نیروها است قرار می‌دهند؛ زیرا نخست قوهٔ ناطقه و عقل خود را در خدمت شهوت و غضب قرار می‌دهند و سپس قوای غضبیه را خادم قوای شهوانی می‌کنند و همهٔ تفکرات و اندیشه‌های خود را متوجه استنباط اموری می‌کنند که افعال غضبیه وشهوانیهٔ آنها کمال یابد. و آنگاه افعال قوای غضبی و آلات وابزار آنها را درجهت نیل به لذات مصروف می‌دارند؛ یعنی در بهره‌گیری از خوردن و نوشیدن و زن و سایر اموری که لذت‌آور می‌دانند و برآنها چیره شده برای خود نگهداری می‌کنند.

این وضع دربین اشراف بیابان‌نشین

و بیابان‌گردان ترك و عرب دیده شده و می‌شود. زیرا اصولا مردم بیابان‌نشین عموماً غلبه را دوست دارند؛ درخوردنیها و نوشیدنیها وزن بسیار مولع وآزمندند. ومسئله زن به‌نزد آنان بسیار مهم وعظیم است و بسیاری از آنان اعمال فسق و فجور را نیکو و مستحسن می‌شمارند و این امر را پست و سقوط اخلاقی نمی‌شناسند؛ زیرازمام نفوس‌آنها به‌دست شهوات سپرده شده است و بسیاری از آنان را مشاهده می‌کنی که به نزد زنان خود را به انواع زینت‌ها می‌آرایند و کارهائی که نمودار مجامله است انجام می‌دهند؛ و بالاخره هرکاری که می‌کنند در جهت جلب زنان می‌کنند و میخواهند شأن و شوکت خود را به نزد آنان بالابرند و هرچه را زنان زشت و عیب می‌شمارند آنها نیز عیب می‌شمارند و آنچه راآنان خوب و نیك می‌شمارند آنها نیز خوب و نیك می‌شمارند؛ و بالاخره درهمهٔ امور میل و خواست زنانشان را مرعی می‌دارند و دربسیاری ازآنان مشاهده می‌شود که اصولا زنان بر مردان تسلط کامل دارند و برامور منزل وشخص آنها استیلا دارند و بدین جهات است که بسیاری از آنان برای زنان خود ناز و نعمت و آسایش و راحتی فراهم‌کرده و آنان را به‌دشواری و سختی نمی‌افکنند؛ وبلکه همواره رفاه و راحت آنان را درنظر دارند و خود همهٔ دشواریها و رنجها را تحمل کرده و کارهائی که نیاز به رنج و مشقت دارد خود انجام می‌دهند.

مدینه‌های فاسقه

واما مدینه‌های فاسقه آن‌گونه‌مدینه‌هائی است که مردم آن اعتقاد به مبادی موجودات دارند و علم به آنها هم دارند و سعادت را هم می‌شناسند و اعتقاد به آن هم دارند وافعال و کارهائی که‌موجب رسیدن به‌سعادت است هم خوب می‌شناسند و هم قبول دارند؛ وباتمام این اوصاف به هیچ‌یك از آنها عمل نمی‌کنند و پای‌بند نمی‌باشند و خواست و ارادت خود را در جهت یکی از هدفهای مدینه‌های جاهله و یاهمهٔ آنها منحرف می‌نمایند یعنی یا رسیدن به منزلت و مقام یا کرامت و احترام یا قهر و غلبه یا جز اینها؛ و کارها و افعال خود را کلا بدان سوی متوجه می‌نمایند.

اینگونه مدینه‌ها نیز به‌مانند مدینه‌های جاهله، به اندازهٔ آنها، انواع و اقسامی دارد زیرا کارها و افعال مردم مدینه‌های فاسقه و همین‌طور خلق و خوی آنان عیناً همان افعال و کارها و خلق و خوی مردم مدینه‌های جاهله است؛ وتنها امتیاز و مباینت مدینه‌های فاسقه با جاهله در آراء و معتقدات آنها است و گرنه مردم اینگونه مدینه‌ها نیز مطلقاًبه سعادت واقعی نائل نخواهند شد.

مدینه‌های ضالّه

اما مدینه‌های ضاله، مدینه‌هائی است که برای مردم آن همهٔ اصول و مبادی وجود و اصول سعادتها را قلب کرده باشند و اصول و مبادی دیگری را برای آنان گفته و به آنها بیاموخته باشند. آن نوع اصول و مقدماتی که یك نوع سعادت نهائی دیگری را بدانها رهنمون شود به

جز آنچه درحقیقت سعادت نهائی است و افعال و اعتقاداتی بدانها تلقین و برای آنان ترسیم شده باشد که به وسیلهٔ هیچکدام نتوان به سعادت حقیقی رسید.

نَوابِتِ مدینه‌های فاضِلَه

نوابت درمدینه‌های فاضله خود بس چند گروهند، گروهی از آنان افرادی هستند که به افعال و اعمالی که موجب سعادت حقیقی است تمسك می‌کنند ولکن قصد و غرض آنان از آن کارها واعمال رسیدن بدان سعادت نمی‌باشد و بلکه از انجام آن اعمال چیز دیگری را طالبند یعنی اموری را که می‌توان از راه تظاهر به فضیلت بدانها رسید. مانند رسیدن به کرامت، ریاست، ثروت یا غیر آن. این گونه افراد را شکارگر نامند.

گروهی دیگر کسانی هستند که اصولا به هدفهای مدینه‌های جاهله گرایش دارند و امیال و اغراض آنها را طالبند؛ نهایت سنت قوانین مردم مدینه مانع از آنها می‌باشد به‌ناچار تکیه برکلمات والفاظ قانونگذاری می‌کنند و کلمات قانونگذار را در سنت‌ها و توصیه‌هایش مورد تأویل قرار می‌دهند و موافق با خواست و امیال خود تأویل می‌نمایند و حتی از راه تأویل‌خواست وامیال خودرا زیبا می‌نمایند اینگونه افراد را محرفه نامند.

گروهی دیگر قصد تحریف ندارند ولکن به‌واسطهٔ قصور فهم خود و نارسائی آنان به هدف و قصد قانونگذار و نقصان و کوتاهی علم آنان به سخنان شارع، سنت‌ها و مسائل مربوط به قوانین و سنت‌های مدینه را بدین جهات واژگونه می‌فهمند یعنی برخلاف هدف و قصد شارع؛ و بنابراین کارها و اعمال آنان خارج از خواست ریاست مدینهٔ فاضله خواهد بود؛ وگمراه‌اند، درحال که خود نمی‌داند که گمراه‌اند:

اینگونه افراد را مارقه نامند.

گروهی دیگر کسانی هستند که آنچه ذکر شد درقوهٔ متخیلهٔ خودحاضر می‌کنند و تقریباً معرفت خیالی نسبی بدانها دارند؛ لکن بدانچه ازین اصول می‌دانند نمی‌گروند ودرحقیقت قانع نمی‌شوند و به‌وسیلهٔ بیانات خود اقدام به بطلان آنها هم می‌کنند هم برای خود و هم برای‌غیر خود؛ و البته این کارها را نه برای عناد با مدینهٔ فاضله می‌کنند و بلکه طالب حقند و می‌خواهند راهنمائی شوند.

البته کسانی که درین وضع و حالند باید در مقام تربیت و راهنمائی آنان برآمد و به طبقهٔ بالاتر از متخیلات موجودشان هدایت کرد؛ اموری که قابل ابطال با آن‌گونه گفتارها نباشد؛ حال اگر قانع شدند که مطلوب حاصل است و رها می‌شوند و اگر نشدند و مجدداً به موارد شك و ایراد و عنادی که ممکن‌است یابند واقف شدند و ایراد کردند بازهم به وسیلهٔ امور متخیلی بالاتر باید باآنها بحث شود و همین طور تا آن گاه که به وسیلهٔ اموری ازاین‌نوع، نهایت درمراتب بالاتر قانع شوند وهرگاه چنین پیش آید که مطلقاً به‌وسیلهٔ این‌گونه اموری که فراخور آنها است وازمتخیلات و تمثیلات است قانع نشوند باید به‌وسیلهٔ طرح‌حقایق و طرح مسائل دیگر عقلی با آنها وارد

بحث شد و حقایق بدانها تفهیم شود که قهراً دراینجا استقرار رأی و عقیدت یابند.

البته گروهی دیگر هستند که همهٔ متخیلات خود را مرتب باطل می‌کنند و هرچه بیشتر ازین امور و بالاتر و بالاتر در برابر آنان قرار می‌دهند باز در صدد ابطال آن برمی‌آیند؛ و حتی در مرتبه‌ای که مسائل عقلی و خود حقایق مطرح می‌شود برای خاطر خودنمائی و افتخار به اینکه غالب شده‌اند و یا برای خاطر اینکه چیز دیگری را که مطلوب آنهاست نیکو و درست نمایند از اموری که‌منظور و مطلوب جاهلیت است؛ و بنابراین، این قبیل افراد با تمام نیروی ممکنهٔ خود سعی در باطل نشان دادن آنها می‌کنند و اصولا دوست ندارند به چیزی که مؤید و مثبت حق وسعادت است‌گوش فرا دهند و بشنوند ونیز دوست ندارند به گفتاری که حق و سعادت را به‌درستی و خوبی می‌نماید و در نفوس آدمیان منقوش و مرتسم می‌نماید گوش فرا دهند و بلکه سعی می‌کنند اینگونه گفتارها را از نوع گفتارهای تدلیسی تلقی کنند. زیرا گمان می‌کنند که موجب سقوط سعادت آنها می‌شود. بسیاری از این‌گونه افراد سعی می‌کنند که به ظاهر خود را معذور بدارند یعنی افرادی که در حقیقت به سوی هدفهای دیگر و اغراض جاهلیت توجه کرده‌اند و بدان گرویده‌اند.

گروهی دیگر سعادت و مبادی واصول آنرا به‌نوعی درتخیل خودمجسم می‌نمایند ولکن درشأن نیروی ذهنی آنان نیست‌که بتوانند حقیقت آنرا تصور نمایند، اصلا و یا نیروی فهم آنان تاحدی که بتواند به‌طور کامل و کافی دریابد نمی‌باشد؛ بنابراین صور خیالی که از سعادت دارند مورد نقض و جرح و ابطال قرار می‌دهند ومورد عناد و شك و تردید؛ و هراندازه در مقام رهنمائی و بحث امور محاکی و متخیلاتی که نزدیك به حقایق است مطرح شود بازهم باطل می‌دانند؛ و از طرفی امکان ندارد که رأساً مسائل منطقی و حقیقی برای آنان مطرح گردد؛ و نیروی ذهنی آنها استعداد درك استدلالات حقیقی را ندارد؛ و چه‌بسا اتفاق می‌افتد که اکثر اینان بسیاری از متخیلات خود را که در بارهٔ حقایق دارند باطل می‌دانند؛ نه برای اینکه مورد شك و عناد و تردیدند و نمی‌توانند نمودار حق واقعیت باشند؛ و بلکه ازین جهت که فهم آنان وافی نیست و تخیل آنان ناقص است؛ پس‌انکار آنان از باب این نیست که آن امور مورد شك و تردید است.

بسیاری از اینان چون برای آنان امکان این نیست که بتوانند به اندازهٔ کافی از اصول و مبادی حقیقت، تصورات و تخیلات داشته باشند و یا اینکه در مواردی که امکان عناد و شك و تردید است به موارد آنان واقف شوند ونیروی درك آنان به اندازه‌ای نیست که حقایق را درك کنند؛ لاجرم دیگران را دروغگو می‌دانندو گمان برند که آنان دروغ می‌گویند تا بتوانند مردم را فریب داده مکرم ومحترم باشند ؛ و یا در نیل به‌هدف خود توفیق یابند و برمردم دیگر چیره

شوند؛ و یا گمان می‌برند که آنان فریب خورده‌اند و هدف آنان باطل نشان دادن حقایق است. و از این راه مقام و موقعیت آنان را که حقایق را اندر یافته‌اند پست نشان می‌دهند و بلاارزش؛ و همین‌گونه اندیشه‌ها، بسیاری از آنان را بر آن می‌دارد که گمان برند همهٔ مردم درمدعای خود که حقایق را اندر یافته‌اند دروغگو هستند و فریب خورده‌اند؛ و همین گونه اندیشه‌ها بسیاری از آنان را حیران و سرگردان می‌کند و پاره‌ای از آنان را بر آن می‌دارد که گمان کنند که هیچیك از مدرکات و معارف انسانی حقیقت ندارد. وهرکس که گمان برد چیزی را اندر یافته است و به امری معرفت حاصل کرده است دروغگو است در حال که خود در آنچه می‌گویند نه

(رجوع شود بترجمه سیاسات مدینه فارابی ترجمه نگارنده ص ۱۵۸ ــ ۲۰۲ و رجوع شود به آراء اهل مدینهٔ فاضله ترجمهٔ نگارنده ص ۳۴۵ ــ ۳۵۱)

مَدینهٔ جَلّادین ــ (اصطلاح اجتماعی)

مراد از مدینه جلادین همان مدینهٔ تغلب است که افراد هریك کوشش دارند بر دیگری غلبه یابند و غرض ایشان بدست آوردن مقام و جاه است نه خدمت وتعاون و بدنبال راههائی میروند که تسلط‌خود را بر دیگران ثابت کنند و غالب بر خون و حاکم بر ناموس مردم شوند و از این جهت آنرا مدینه جلادین گویند ورئیس آنها نیز رئیس جلادین است

(سیاسات مدنیه ص ٦٤).

مَدینهٔ جَماعیّه ــ (اصطلاح اجتماعی)

مدینه جماعیه عبارت از مدینه‌ایست که هریك از افراد آن مطلق العنان باشند در آنچه بخواهند و مردم آن دراستفاده از اوضاع زندگی برابر باشند و سنت و رویهٔ آنها برمبنای تساوی استوار شده باشد و فضل و برتری در میان آنها نباشد و بالاخره مردمش آزادی کامل داشته باشند و در اینگونه مدینه‌ها هیچ کس بر هیچ کس امتیازی نداشته باشد و رئیس آنها برحسب نظرمرؤسین‌انتخاب شود و عمل او مطابق میل و اراده آنها باشد

(سیاسات مدنیه ص ٦٩)

«وهی‌التی قصد اهلها ان یکونوا احراراً یعمل کل واحد منهم مایشاء لا یمنع هواه فی‌شئی اصلا... لملوك‌الجاهلیة علی عهد مدنها ان یکون کل واحد منهم انما یدبرالمدینة التی هو مسلط لیحصل هواه و میله...»

(آراء اهل المدینه ص ۹۱)

مَدینهٔ یَسّارَه ــ (اصطلاح اجتماعی)

مدینهٔ لهو و لعب را مدینهٔ یساره گویند.

مدینه شقوه ــ (اصطلاح اجتماعی)

از اقسام حکمت عملی است و آن‌کشوری باشد که مردمش به تمتعات و بهره‌های مادی توجه کنند و غایت زندگی را لذات مأکل و مشارب و لهو و لعب دانند

(از آراء اهل مدینه ص ۹۱).

مَدینهٔ ضارّه ــ (اصطلاح اجتماعی)

و از اقسام حکمت عملی است وآن‌کشوری است که مردمش را آراء و عقاید فاسده باشد و پای‌بند بخرافات و موهومات باشند و رئیس آن خود را ملهم از ناحیه

خدا داند و حال که چنان نباشد ومتوسل به خدعه ونیرنگ گردد و بدیهی است که او را ریاست فاضله نباشد

(از آراء اهل مدینه ص ۹۲).

مَدینهٔ ضالّه ـ (اصطلاح اجتماعی)

و اما مدینهٔ ضاله آن بود که سعادتی شبیه بسعادت حقیقی تصور کرده باشند و مبدأ و معادی مخالف حق توهم نموده و افعالی و آرائی که بدان به خیر مطلق و سعادت ابدی نتوان رسید درپیش گرفته و عدد آنرا نهایتی نبود

(اخلاق ناصری ص ۲۵۶ رجوع به مدینه جاهله شود)

مَدینهٔ ضَرُوری ـ (اصطلاح اجتماعی)

اما مدینهٔ ضروری اجتماع جماعتی بودکه غرض ایشان تعاونی بود بر اکتساب آنچه ضروری باشد بر قوام ابدان از اقوات و ملبوسات و وجوه مکاسب بسیار بود بعضی ممدوح مانند فلاحت وشبانی و بعضی مذموم مانند دزدی و...

(از اخلاق ناصری ص ۲٤٦). و بالجمله مدینه ضروریه نیز یکی ازاقسام مدینهٔ جاهله است که مردمش تنها بر بدست آوردن مأکل و مشارب و سایر بهره‌های مادی دیگر اکتفاء کنند

مَدینهٔ فاسِقَه ـ (اصطلاح اجتماعی)

مدینهٔ فاسقه مدینهٔ بود که مردمش بدنبال شهوات وامیال نفسانی روند وافعال آنها افعال زمان جاهلیت باشد و هرکس برای برخوردار کردن شهوات خود راهی گزیند چنانکه مدینهٔ ضاله (سیاسات مدنیه ص ۷۳). و بالجمله آراء آنها آراء مدینه فاضله وسعادت را دریابند ولکن افعال مردمش مانند افعال مردم مدینهٔ جاهله است.

(آراء اهل مدینه ص ۹۹).

مَدینهٔ فاضِلَه ـ (اصطلاح اجتماعی)

مدینهٔ فاضله مدینهٔ بود که مردمش سعی در بدست آوردن سعادت حقیقی کنند و اداره‌اش بدست حکما و افاضل بود و هر کس برای سعادت آن کاری کند و عدالت اجتماعی را علماء و افاضل بدست گیرند که دانند چه کنند وسعی در تکمیل دیگران کنند و بالاخره مدیر آنها افاضل وحکما باشند و سعی در تهذیب دیگران کنند

(ازاخلاق ناصری ص ۲٤٦ وسیاسات مدنیه ص ۵۷).

مَدینهٔ کَرامت ـ (اصطلاح اجتماعی)

اما مدینه کرامت اجتماع جماعتی بودکه تعاون کنند بر وصول بکرامات قولی و فعلی و آن کرامات یا از دیگر اهل مدن یابند یا از همدیگر و بر تساوی یابند یا بر تفاضل و کرامت برتساوی چنان بود که یکدیگر را بر سبیل قرض اکرام کنند.

(اخلاق ناصری ص ۲٤۷).

و «هی‌التی قصدها اهلها علی ان یتعاونوا علی ان‌یصیروا مکرمین ممدوحین مذکورین مشهورین بین‌الامم ممجدین معظمین بالقول والفعل...»

(آراء اهل مدینه ص ۹۱).

مَدینهٔ مُبَدِّلَه ـ (اصطلاح اجتماعی) از اقسام حکمت عملی است و آن کشوری است که آراء و عقاید و مراتب ادراک مردمش مانند مردم مدینه فاضله است ولکن آراء فاسده و باطله هم در افعال

آنها وارد شده است و در نتیجه افعال و رویه آنها تغییر داده و مدینهٔ آنها را از فاضله تبدیل بمدینه دیگر کرده است.

(آزاء اهل مدینه ص ۹۲).

مَدینهٔ نَذالَت ـ (اصطلاح اجتماعی) اما مدینه نذالت اجتماع جماعتی بود که برنیل ثروت ویسار و استکثار ضروریات از ذخائر وارزاق و زر و سیم و غیر آن تعاون نمایند و غرض ایشان در جمع آنچه بر قدر حاجت زاید باشد جزءثروت و یسار بود واتفاق اموال الا درضروریاتی که متضمن قوام ابدان بود جایز نشمرند و اکتساب آن از وجوه مکاسب کنند یا از وجهی که در مدینه معهود بود و رئیس ایشان شخصی بود که تدبیر او در نیل اموال و حفظ تمامتر باشد و بر ارشاد ایشان قادرتر.

(اخلاق ناصری ص ۳٤٦).

مَدیُون ـ (اصطلاح فقهی) بدهکار را گویند رجوع به غریم و دین شود.

مُنْذُومُنْذ ـ (اصطلاح ادبی) این دو کلمه در زبان و قواعد عرب سه حالت دارند حالت اول ۱ـ آنکه جر دهند مابعد خود را در این صورت بعضی گویند اسمند و اضافه بمابعد خود شده‌اند و برخی گویند حرف جرند بمعنی من در زمان ماضی و بمعنی فی در زمان حاضر و بمعنی من‌الی اگر معدودباشند مانندوما رأیته مذ یا منذ یوم الخمیس» حالت دوم آنکه بعد از آنها اسم مرفوع واقع شود مانند «مذ یوم‌الخمس. مذیومان» که در این صورت بعضی گفته‌اند مبتداءند و ما بعدشان خبر است وعدهٔ گویند ظرفند و اضافه بجمله شده‌اند و فعل آنها حذف شده و فاعل آنها باقی است حالت سوم آنکه بعد از آنها جملهٔ فعلیه واقع شود یا اسمیه در این صورت ظرفند و مضاف بجمله‌اند و گفته شده است مبتداءند و باید زمان مضاف بجمله در تقدیر گرفته شود تا خبر آنها باشد

(از مغنی ص ۱۷٤)

مُذَکَّر ـ این اصطلاح ادبی است و مذکر یعنی نر و مؤنث یعنی ماده درزبان عرب کلماتی را مذکر و کلماتی دیگر را مؤنث گویند اعم از آنکه نام برای‌حیوان یا انسان نر و ماده باشند یا نام برای اشیاء بی‌روح باشند و بدین جهت است که مذکر و مؤنث اقسامی پیدا میکند ۱ـ مذکر ومؤنث حقیقی‌که نام برای حیوانات ماده و یا نرند.

۲ـ مذکر و مؤنث مجازی که نام برای اشیاءاند که اهل زبان بعضی ـ از آنها را مذکر شناخته‌اند ـ و برخی را مؤنث مانند «شمس، قمر، سماء وارض» ۳ـ مؤنث لفظی‌کلمه‌ایست که آخر آن تاء مدور یا الف مقصوره و ممدوده باشد مانند «فاطمة، طلحة، صحراء حمراء کبری و صغری»

مؤنث حقیقی مانند «زینب، فاطمه صغری، کبری» و برخی هم لفظی‌اند هم حقیقی. و لفظی مجازی مانند (طلحه)که لفظی ومجازی است ٤ـ مؤنث معنوی یعنی آنکه در لفظ علامت تأنیث نداشته باشد مانند « زینب ـ شمس »

مذکر و مؤنث بودن کلمهٔ گاه از لحاظ معنی معلوم میشود و گاه از راه

ضمیری که بدان رجوع میکند و راه‌دیگر تصغیر است که هرگاه در تصغیر تا «ة» در آخر آن ظاهر شد مانند «نار ـ نویرة» مؤنث است

(از الهدایه ص ۱۹۸ ـ دستورنامه)

مَذِی ـ (اصطلاح فقهی) بفتح میم عبارت از آبی استه که در موقع ملاعبه مرد با زن و یا بوسیدن او یا نظرکردن باو از مرد خارج میشود و نجس نیست و موجب غسل هم نمیشود

(از کشاف ص ۱۳۵۷)

مَذهَبِ کُمُون ـ (اصطلاح فلسفی) در زیر عنوان کمون بیان شد که عدهٔ گویند: همهٔ اشیاء در همه اشیاء بطور کمون و نهان هست لکن صدرالدین گوید: آنچه مشهور فلاسفه از کمون فهمیده‌اندکه در نار مثلا صورت ناریه باشد درست نیست و بلکه مراد آنها این است که اشیاء در مراحل وجودی قابل تبدیل باشیاءدیگرند.

(اسفار ج ۲ ص ١٦٤)

رجوع بکمون شود.

مُرائِیه ـ (اصطلاح عرفانی) مرائیه کسانی‌اند که برای زهادتی جلب‌توجه خلق ترک دنیا کرده و بدان‌وسیله تحصیل جاه و مقام نمایند.

(از مصباح الهدایة ص ۱۲۳).

مِرآت ـ (اصطلاح عرفانی) مرآت یعنی آینه منظور انسان حقیقی است که انسان کامل مرآت حق است و همینطور مرآت حضرت الهیه است زیرا مظهر ذات با تمام صفات است.

(کشاف ص ٦٠٦)

مِرآتُ‌الحَقّ ـ (اصطلاح‌عرفانی) مرآت حق انسان کامل است که مظهر تمام‌نمای حق است.

مِرآتُ الحَضْرَتَیْن ـ (اصطلاح‌عرفانی) یعنی حضرت وجوب و امکان، که انسان کامل مرآت آندو است و همینطور مرآت حضرت الهیه است زیرا مظهر ذات باتمام صفات است.

و بالجمله انسان کامل است که مظهرتمام‌نمای حق‌است، رجوع بفرهنگ مصطلحات عرفا شود.

مِرآتِ صِفات ـ (اصطلاح عرفانی) بعضی در رؤیت ذات افتادند از آن مرات صفات شدند و بی رسم حدث متحد، بعضی در نور جمال افتادند بی رسم علم سر قدم را یاوه سرای شدند، بعضی از آنها در حسن افتادند از آن بسط چون خلیل منبسط شدند.

(شطحیات ص ۲۲)

مِرآتُ‌الکَون ـ (اصطلاح‌عرفانی) مرآت الکون عبارت ازوجود مضاف وحدانی‌است زیرا که اکوان و اوصاف ومظاهر واحکام آن در آن ظهور یابد.

(اصطلاحات شاه نعمت‌الله ص ۲)

مِرآتُ‌الوُجُود ـ عبارت از تعینات منسوب بشئون باطنه است که صور آن اکوان است زیرا شئون مرایای وجودمتعین بصور است.

(اصطلاحات شاه ص ٣٦)

مَراتِب ـ (اصطلاح عرفانی)

مراتب کلیه شش مرتبه‌اند: ۱ـ مرتبت ذات احدیت ۲ـ حضرت الهیت ۳ـ ارواح مجرده ٤ـ نفوس عامله که عالم مثال‌است و عالم ملکوت است ٥ـ ملك و شهادت

۶ـ مرتبت کون جامع که انسان کامل است.

مُرابَحه ـ (اصطلاح فقهی) بیعی است که در آن سود درنظر گرفته میشود باذکر رأس‌المال رجوع به مساومة شود.

مَراتِبِ اَجْسامِ هَیولانیَّه ـ (اصطلاح فلسفی) منظور بیان ترکیب تکوین عالم ساده است، نخست ارکان اربعه و اسطقسات پدید آمده‌اند و سپس ازامتزاج و اختلاط آنها بخارها ودخانها ومواليد حاصل شده است

(رجوع شود به آراء اهل مدينة فاضله ص ۶۰)

مراتب انواع ـ (اصطلاح فقهی) در زیر عنوان کلمهٔ جنس و اجناس عالیه اشاره شد که نوع و جنس گاه اضافی‌اند و گاه حقیقی و اجناس گاه بعیداند وگاه قریب و جنس‌الاجناس جنسي است که فوق او جنسي دیگر نباشد و اجناس و انواع متصاعداً و متنازلا مترتب‌اند و هر جنسی نسبت بامری و جنسی کلی‌تر از خود نوع است و از این جهات و اعتبارات انواع اضافي چهار است چنانکه مراتب اجناس چهار است. ۱ـ نوع‌عالی که فوق او نوعی نباشد مانند جسم که فوق او نوعی نیست بلکه جنس‌الاجناس است. ۲ـ نوع اخص که دون او نوعی نباشد که نوع سافل هم گویند مانند انسان که دون او شخص است. ۳ و ۴ متوسط مانند جسم نامي و حیوان‌که هر دو نوع متوسط‌اند حیوان نسبت به‌جسم نامي و جسم نامی نسبت به جسم مطلق. (دستور ج ۳ ص ۲۴۳) رجوع شود باجناس عالیه و انواع.

مَراتِبِ کُلیَّه ـ (اصطلاح عرفانی) مراتب کلیه شش مرتبت‌اند ۱ـ مرتبت ذات احدیت ۲ـ حضرت الهیت ۳ـ ارواح مجرده ۴ـ نفوس عامله که عالم مثال است و عالم ملکوت است ۵ـ ملك و شهادت ۶ـ مرتبت کون جامع که انسان کامل است رجوع بفرهنگ مصطلحات عرفا شود.

مَراتِبِ سَبْعه ـ (اصطلاح عرفانی) که صدرالدین نیز بکار برده است و مراد از مراتب سبعه طبیعت، نفس، عقل، روح، سر، خفي، واخفی است.

(از رسائل صدرا ص ۲۹۵)

مَراتِبِ وُجود ـ (اصطلاح فلسفی)

مراتب وجود بنابر قول غزالي پنج است: وجود ذاتی، حسی، خیالی، عقلی و شبحی.

(از مبدأ و معاد صدرا ص ۲۹۵)

قطب‌الدین گوید: چون تأمل کنی وجود را او ر ایابی ابتدا کرده‌از اشرف فالاشرف و بر مراتب او و وجود واجبی را آنست که او را شرف اعلی است که لایتناهی است و عقول باختلافی که در رتبت دارند اشرف ممکنات‌اند و اشرف ایشان عقل اول است وتلو عقل اول در شرف نفوس سماوی است آنگاه مرتبهٔ صور آنگاه مرتبهٔ هیولای مشترك میان عناصر و از اینجا آغاز میکند و در ارتقاء

(از درةالتاج جمله پنجم از فن دوم ص ۹۰).

شیخ اشراق نیز موجودات را به

طبقات و مراتبی تقسیم کرده است موجودات علوی را به طبقاتی و موجودات سفلی را نیز به طبقاتی دیگر و برای هر طبقه مرتبت‌عالی و مرتبت نازل و حد متوسطی قرار داده است و گوید: همانطورکه نفوس نیاز بمتوسط دارند که روح نفسانی باشد موجودات دیگر نیز هر کدام متوسطی دارند که نزدیك بمرتبت عالی و نازل هر دو باشند و واسطه باشند چنانکه بعضی از معادن مانند مرجان و غیره حدفاصل میان نبات و معادن‌اند و بعضی از نباتات حد فاصل میان حیوان و نبات‌اند ماننددرخت خرما و بعضی‌از حیوانات نزدیك بانسان است مانند قرد و غیره.

(از شرص ۳۸۳ – ۳۸٤).

(و رجوع شود به آزه اهل مدینه)

فارابی گوید:

موجودات عالم بسیارند و باوجود بسیاری متفاضل‌اند و جوهر موجود اول نوع جوهری است که همهٔ موجودات اعم از ناقص یا کامل ازو فایض میشود ونیز جوهر او نوع جوهری است که هرگاه همهٔ موجودات با ترتیب مراتبی که‌دارند ازو فایض شود از ناحیه او برای هر موجودی سهم و حدود وجودی و مرتبتی که با بستهٔ او است حاصل میشود.

و بنابراین نظام آفرینش ازکاملترین مرتبت وجود شروع میشود و بدنبال آن موجودی که کمی ناقص‌تر ازو است قرار میگیرد و همچنین بدنبال این مرتبت الانقص فالانقص تا بمرتبهٔ که پائین از آن نباشد.

مُراجَعَت – (اصطلاح اهل بدیع)

و سئوال و جواب هم گویند و آن باشد که شاعر در هر مصراع جواب و سئوال آورد یا در مصراعی سئوال آورد و در مصراعی جواب یا در بیتی سئوال و در بیتی دیگر جواب مثال فارسی:

گفت جانان‌سوی من بگذر بسر گفتم که چشم

گفت ترك جان کن و درمانگر گفتم که چشم

●●●

گفتم که خطا کردی و تدبیر نه این‌بود
گفتا چه توان کرد که تقدیر چنین بود
گفتم که بسی خط جفا بر تو کشیدند
گفتا همه آن بود که بر لوح جبین بود
گفتم کەبسی جام طرب‌خوردی‌ازاین پیش
گفتا که شفا در قدح باز پسین بود

«قال و من ذریتی قال لاینال عهدی الظالمین»

(ا زکشاف ص ٦۲۷، ٦۳۵)

مُراد – **(اصطلاح عرفانی)**

و مراد عین مقتدا است و دراصطلاح آنست که قوت ولایت عارف بمرتبت تکمیل ناقصان رسیده باشد ومراحل سیر و سلوك را طی کرده و طرق ارشاد و تربیت بنظر عیان بدیده و با مرادجذبات الهی از مدارج قلبی و معارج روحی گذشته و بعالم کشف و یقین رسیده و بمشاهده و معاینه پیوسته و بمرتبت شیخی و مقتدائی رسیده باشد

(از مصباح‌الهدایة ص ۸۰).

مراد عارفی است که او را خود ارادهٔ نباشد و بنهایت مقامات رسیده

باشد و مقام مراد فوق مقام مرید است.

اهل تصوف لفظ مرید و مراد را بدو معنی اطلاق کنند یکی بر مقتدی ومقتدی و دیگر بر محب و محبوب اما مرید عین مقتدی آنست که دیدهٔ بصیرتش بنور هدایت بینا گردیده و به نقصان خود نگرد و آتش کمال در نهادش برافروزد و آرام نگیرد الا با حصول مراد ووجود قرب حق.

ابوعثمان خیری گوید: مرید کسی است که دل او مرده باشد از هر چیزی غیر از خدا و تنها خدایرا بخواهد وقرب او را خواستار باشد و بدومشتاق باشد.

و بعضی گویند مرید کسی است که از ارادهٔ خود وارسته باشد.

جنید گوید مرید کسی است که صاحب سیر باشد و مراد صاحب طیر باشد.

و بالجمله از نظری عارفان آنست که قوت ولایت عارف بمرتبت تکمیل رسیده باشد و مراحل سیر وسلوک را طی کرده و طرق ارشاد وتربیت بنظر عیان بدیده و بامداد جذبات الهی از مدارج قلبی و معارج روحی گذشته و بعالم کشف و یقین رسیده و بمشاهده و معاینه پیوسته و بمرتبت شیخی و مقتدائی رسیده باشد.

مراد، عارفی است که او را از خود اراده نباشد و بنهایت مقامات رسیده باشد و مقام مراد فوق مقام مریدست.

(از مصباح‌الهدایه ص ۸۰)

و بالجمله:

اهل تصوف لفظ مرید و مراد را بر دو معنی اطلاق کنند یکی بر مقتدی و مقتدی و دیگر بر محب و محبوب امامرید بمعنی مقتدی آنست که دیدهٔ بصیرتش بنور هدایت بینا گردیده و به نقصان خودنگرد وآتش کمال در نهادش‌برافروزد و آرام نگیرد الا با حصول مراد و وجود قرب حق.

(از شرح منازل ص ۱۲۴ ـ لمع ص ۳۴۲ مصباح‌الهدایه ص ۸۰)

ونیز ابوعثمان‌خیری گوید: مریدکسی است که دل آن بیزارباشد از هر چیزی غیر از خدا و تنها خدایرا بخواهد و قرب او را خواستار باشد و بدو مشتاق باشد.

و بعضی گویند: مرید کسی است که کلا از ارادهٔ خود وارسته باشد.

جنید گوید: مرید کسی است که در سیر باشد و مراد در طیر باشد.

(لمع ص ۳۴۱ مصباح‌الهدایه ص ۷۹ ـ ۸۲)

وحی فرستاد که یا موسی: خواهی که بجایی رسی؟ مراد خود فدای مراد ازلی ماکن و ارادت خود در باقی کن.

(از عده ج۳ ص ۳۵)

مُراعاتِ نَظیر ـ (اصطلاح ادبی) از جمله محسنات معنوی مراعات نظیر است که تناسب و توفیق هم نامند و ایتلاف و تلفیق هم نامند و آن جمع میان امری باشد با آنچه مناسب با اوست مانند شمس و قمر «والشمس و القمر بحسبان» رجوع به (المعجم ص ۲۸۳) شود

(از مطول ص ۳۵۲)

در ابدع آرد مراعات نظیر جمع‌کردن

میان چیزهائی است در نظم و نثر که از یك جنس باشد مثل ماه و آفتاب، تیر و کمان چشم و ابرو. مثال پارسی:
از آن بخاك نشستم که آن کمان ابروی‌تو
مرا چو تیر سوی خودکشید و دور انداخت

•••

ریزم زمژه کوکب بی‌ماه رخت شبها
تاریك شبی دارم با این همه کوکبها
(از بدیع فروغی ص ۴۰)

مُراقَبت - (اصطلاح‌عرفانی) مراقبت نزد اهل سلوك محافظت قلب است از کارهای پست.

بعضی گویند: مراقبت این است که بداتی خدا بر هرچیز قادرست.

بعضی گویند: حقیقت مراقبت عبادت حق است.

بعضی گویند: مراقبت، عام خوف است و مراقبت خاص، امید است.

و گفته شده است که: علامت‌مراقبت ایثار است.
(از کشاف ص ۵۲۳)

در طبقات است «من صحح باطنه بالمراقبة و الاخلاص زین‌الله ظاهره بالمجاهدة و اتباع السنة»
(طبقات ص۶۰)

در طرایق است که: مراقبت در ذکر ملاحظهٔ مقصود است که حق باشد.

مراقبت در بدایات محافظت جوارح است از مخالفات و در نهایات مراقبت اشارت از لیست بر استواء ابد.

(لمع ص ۵۵- شرح کلمات باباطاهر ص ۱۵۱ و طرائق ص ۲۱۷ شود)

مراق - (بکسر میم و تشدید راء) (اصطلاح نجومی)
مراق یا مراق‌الدب‌الاکبر یکی ازچهار ستاره‌ایست‌که تشکیل دهندهٔ نعش‌اند.

مَرْأة المُسَلْسَلَه - (بضم میم و فتح سین اول اصطلاح هیوی و نجومی)
و آنرا زنی که تاکنون شوی ندیده است نامند، از صور کواکب است.

شامل ۲۳ ستاره بود و آنرا مسلسله نامند بدان جهت که دو دست آن کشیده بود، دست راست آن بسوی شمال وبسوی سه ستارهٔ که بر رأس ناقه بود و دیگر به‌سوی جنوب بطرف پشت سمك شمالی.
(از صور کواکب ص ۱۲۹)

میزر - (نجومی) بکسر میم ستارهٔ بود واقع در عواء.

مَرایا - (اصطلاح فلسفی) یعنی دیدنیها تحت عنوان مناظر و مرایا در فلسفهٔ قدیم بحث از چگونگی حصول دید میشود. شهاب‌الدین سهروردی در این‌باب بیانی خاص دارد وی گوید: در دید صورتهای امور مرئیه منطبع در مرئی نمی‌شود و بخروج شعاع از رائی درسطح مرئی هم نمی‌باشد و بانعکاس صورتهائی از مرئیات در دید هم نمی‌باشد وبالاخره وی دید رایك امری مربوط به‌نیروی نفس میداند رجوع بابصار شود.

مُرَبَّعات - (اصطلاح فلسفی)
اخوان‌الصفا:
اموریکه از لحاظ عدد منطبق با عدد چهار است بر شمرده‌اند بشرح زیر.
ارکان اربعه آب، خاك، نار و هوا طبایع اربعه. حرارت، برودت، رطوبت و یبوست و اخلاط اربعه. صفراء، سوداء

دم و بلغم

رياح اربع، صبا، دبور و ...

جهات اربع، مشرق، مغرب، شمال و جنوب.

اوتاد اربعه، طالع، غارب، عاشر و رابع. ازمان اربعه که فصول اربعه است.

ایام اربعهٔ عمر صبا، شباب، کهولت شیخوخة.

(رجوع ۳ شود به رساله پنجم از رسائل اخوان ص ۱۷۳)

مَرْتَبَتِ اَحَدِيَّت ـ (اصطلاح عرفانی)

وجود اگر بشرط لالحاظ شود مرتبت احدیت نامند که تمام اسماء و صفات مستهلك در آن میباشند که مرتبت جمع‌الجمع و حقیقةالحقایق و عماءنامیده‌اند و در آن مرتبت نه صفتی است و نه موصوف.

(شرح قیصری ص ۱۰ ـ ۱۱ وکشاف ص ۵۲۹)

مَرْتَبَتِ إسمِباطِن ـ (اصطلاح‌عرفانی)

وجود هرگاه بشرط ثبوت صور علمیه لحاظ و مأخوذ شود مرتبت اسم‌باطن مطلق است.

مَرْتَبَتِ إلٰهِيَّت ـ (اصطلاح عرفانی)

وجود هرگاه بشرط شئ‌ء مأخوذشود دو صورت دارد یا بلحاظ جمیع اشیاء که لازمهٔ اوست مأخوذ گردد اعم از کلی و جزئی که بنام اسماء و صفات خوانده میشود این مرتبت را مرتبت الهیه گویند که مرتبت واحدیت و مقام جمع هم می‌نامند.

ومراتب الهی چارست کهچهارحرف الله اشارت بدانست و آن قلب و عقل و روح و نفس است.

(شرح قیصری ص ۱۰ ـ کشاف ص ۵۲۹)

مَرْتَبَتِ إنسانِ کامِل ـ (اصطلاح عرفانی) مرتبت انسان کامل عبارت از جمیع مراتب الهیت است و مراتب‌طبیعت تا آخر تنزلات وجود که مرتبت عمائیه هم نامند.

مَرْتَبَتِ إنسانِيَّت ـ (این اصطلاح اخلاقی است)

و آن مرتبت کمال انسانی است که فرمود «لقد خلقناالانسان فی احسن‌تقویم» «ولما بلغ اشده و استوی».

(رساله نهم از رسائل اخوان ص ۲۴۰)

مَرْتَبَتِ رُبُوبِيَّت ـ (اصطلاح‌عرفانی)

مرتبت واحدیت باعتبار ایصال و رساندن مظاهر اسما را که عبارت از اعیان و حقایق است باکمالات ممکن و مناسب خود برحسب استعدادات آنها در خارج، مرتبت ربوبیت نامند.

(از شرح قیصری ص ۱۰)

مَرْتَبَتِ رُوحِيَّت ـ مرتبت روحیت ظل مرتبت احدیت است، رجوع شود باحدیت

مَرْتَبَتِ لاتَعَيُّن ـ (اصطلاح عرفانی)

مرتبت لاتعین عبارت‌از مرتبت اطلاق و ذاتست و مرتبه تعین اول مرتبت علم است و مرتبت تعین دوم مرتبت واحدیت است که علم حق بذات و صفات خود باشد.

(از کشاف ص ۱۴۶۳)

مَرْتَبَتِ عَمائِيَّه ـ (اصطلاح عرفانی)

اول ظهور انسانی را در صورت عقل

اول که صورت اجمالیه برای مرتبت عمائیه است و بعد در صورت باقی عقول و نفوس ناطقه فلکیه وغیره و بعد در صورت طبیعت وهیولای کلیه وصورت جسمیهٔ بسیطه و مرکبه بالتمام مرتبت عمائیه گویند.

مَرْتَبَتِ واحِدیَّت ـ (اصطلاح عرفانی)

مرتبت واحدیت را مرتبت اسماء و صفات گویند.

(از شرح قیصری ص ۱۱)

در منتخب جواهر الاسرار، علی بن حمزه معروف به آذری در مورد مراتب کائنات گوید: آنها بیست و هشت مرتبت‌اند مطابق با بیست و هشت حرف تهجی و آنها عبارتنداز: المبدع، الباعث الباطن، الظاهر، الحکیم، المحیط، الغنی المقتدر، القاهر الغیور، القوی، اللطیف، الجامع، رفیع‌الدرجات، المصور المحصی، القابض، الحی، المحیی، المجیب، الرزاق المذل، الرحمن، الرحیم، العزیز العلیم، و فوق همه لاتعین است که عبارت از مرتبت اطلاق و ذات است زیرا مرتبت تعین اول مرتبت علم است و تعین دوم مرتبت واحدیت است، رجوع بفرهنگ مصطلحات عرفا شود.

مُرْتَجَل ـ (اصطلاح ادبی) از ارتجال است رجوع به علم مرتجل و مرتجل شود و رجوع به (کشاف ص ٦٤٢) شود.

مُرتَد ـ (اصطلاح فقهی و کلامی)

کسی که از دین برگردد و بعد از ایمان کافر شده باشد و مرتد فطری کسی است که ابتدا مرتد نبوده و بر فطرت اسلام بوده است و بعداز اسلام مرتد شده باشد و مرتد ملی کسی است که ابتدا مرتد بوده و پدر و مادر او کافر بوده‌اند و او هم بدین آنها رشد کرده است.

و باز در تعریف مرتد فطری گویند کسی است که موقع انعقاد نطفه‌اش یکی از پدر و مادرش مسلم بوده‌اند.

(از شرح لمعه ج۲ ص ٢٤٦ ـ ج ۱ ص ۹۱ ـ قواعد شهید ص ٢٤٢ ـ کشاف ص ٦٠٧)

مُرْتَضِع ـ (اصطلاح فقهی)

و آنکه شیر خورده است، در باب رضاع مرتضع گویند یعنی بچه شیرخوار، رجوع به رضاع شود

(از شرح لمعه ج۲ ص ٦١، ٦٤).

مُرتَهِن ـ (اصطلاح فقهی)

رجوع به رهن شود.

مُرجِئَة ـ (اصطلاح کلامی) فرقهٔ از فرق بزرگ اسلامند که گویند اگر کسی ایمان داشته باشد معصیت او را زیان ندارد و اگر کافر باشد اعمال خوب او سود ندهد.

(از کشاف ص ۵۷۸ ـ درایه ص ۱۴۵).

بهر حال این فرقه بمناسبت حملات شیعیان و خوارج بر بنی‌امیه بوجود آمد و اطاعت در برابر بنی‌امیه و عدم تکفیر آنان را اعلام کردند.

وجه تسمیهٔ این فرقه باین نام آن است که آنان ایمان را بر عمل مقدم داشتند و یا بعبارت دیگر عمل را مؤخر از ایمان میدانستند = [الارجاء یعنی التأخیر].

مرجئه خود بر پنج فرقه تقسیم میشود باین ترتیب:

الیونسیة ـ الغسانیة ـ الثوبانیة ـ الثومنیة و المریسیه

(از مختصر فرق بین‌الفرق ص۱۲۲ـ ۱۲۳)

مُرْجِئه ـ (بضم میم و فتح جیم اصطلاح نجومی)

و آن ستارهٔ بود بین ثریا و عیوق

(از صور کواکب ص ۹۲)

مَردِ حَق ـ (اصطلاح عرفانی)

اهل‌الله و اهل سیر و سلوك را گویند:

مرد حق باشد بمانند بصر
پس برهنه به که پوشیده نظر

•

مرد حق را چون ببینی ای پسر
تو گمان داری بر او نارد بشر
نارو خار و ظن وباطل زین سواست
تو ز خود میابی و او در تو است

•

مُرَدَّف ـ (اصطلاح بدیعی)

و شعری را گویند که دارای ردیف باشد و ردیف کلمهٔ باشد یا بیشتر که پس از حرف روی تکرار شود و هنر ـ نمائی و قدرت طبع شاعر را رساند. رجوع به ردف شود.

مُردادگان ـ (اصطلاح گاه‌شماری)

و روز هفتم مرداد بود که نام آن با نام ماه یکی افتاده است و معنی مرداد دوام خلق بود بدان سان که او را فنای نبود و مرداد ملکی بود موکل به حفظ دنیا و موکل غذا و دواء مردم است

(از آثارالباقیه ص ۲۲۱)

مُرادَفه ـ (اصطلاح‌نجومی) ابوریحان گوید: مرادفه

تفسیرش یك از پس دیگر رفتن بود پیوسته . و اما معنیش اینجا اتصال بود برجمت چنانك سفلی راجع بپیوندد بر علوی راجع. و از بهر آنك حال هردو یکسانست ردف نبود میان ایشان.

رجوع شود به التفهیم ص ۴۹۶

مُرْدار ـ (اصطلاح نجومی)

ابوریحان گوید:

و این پنج درجه است پیش از درجهٔ طالع سوی خلاف توالی و بطلمیوس آنرا بجملهٔ دوازدهم خانه نشمرد و آنرا از طالع زایل ندارد وگر کوکبی اندر آن‌بود او را اندر طالع دارد

ضبط کلمه بدرستی معلوم نشد.

(رجوع شود به التفهیم ص ۴۷۸)

مُرداریّه ـ (اصطلاح کلامی) یکی از فرق کلامی است و اینان اصحاب عیسی‌بن صبیح مکنی بابی موسی ملقب به مردارند وی شاگرد بشربن معتبر بود علم را از وی آموخت وتا آنجا زهد ورزید که ویرا راهب معتزله گفتند

وی گوید خداوند قادر است که‌دروغ بگوید و ستم کند و هرگاه دروغ بگوید و ستم کند بازهم خدا بود نهایت خدای ظالم و کاذب بود.

وی جایز داند که یك فعل از دو فاعل صادر شود بر سبیل تولد یعنی یك فعل بالمباشره باشد و فعل دیگر بالتولد دیگر اینکه گوید مردم هم میتوانند قرآنی بدین فصاحت وبلاغت‌که اوراست بیاورند

وی قائل به خلق قرآن بود و کسی که قائل به‌قدم آن‌بود کافر داند و نیز کسی راکه افعال بندگان‌را مخلوق خدامیداند کافر شمارد. مزداریه نیز خوانده شده است.

(رجوع شود به ملل و نحل شهرستانی ضمیمهٔ ابن‌حزم ج ۱ ص ۸۸)

مُرده ـ (اصطلاح عرفانی) مرتبت فناء و بی‌خودی را گویند:

عطار گوید:

برو چون‌مرده‌ای بگذر زدنیا وزعقبی‌هم
که تا جانت شود پرنقدازآن انوار ربانی

•

فانی شوند و باقی شوند بساز
وانگه ازاین دو برون‌پرده برزنند
چون زندگانی زمردگی خویش یافتند
چون‌مرده‌تر شوند بسی‌زنده‌تر زیند
خورشید وحدتند ولی در مقام فقر
درپیش ذره‌ای همه دریوزه گرزیند

مَردِ مُطْلَق ـ عارف کامل است:

مولوی گوید:

مرد مطلق دست خود را کی بیالاید بجان
آخر ای جان قلندر ازچه پهلو خامشی

•

سالکی جان‌مجرد پرقلندر عرضه دار
گفت‌درگوشش‌قلندرکان‌طرف‌می واستی
کاین‌طرف‌هرچندسوزی‌درشرارعشق‌خویش
لیك هم مطلق نهٔ زیرا که در خوفاستی
درجمال لم‌یزل چشم ازل حیران شده
نی فزودی از دوعالم نی زنقش‌کاستی

مُرداد ـ (اصطلاح گاه‌شماری) ربع لنوع اشجار راحکماءفرس مردادنامیده‌اند

(از ش ص ۳۷۲) رجوع به‌اردیبهشت شود.

مِرْزَم ـ (اصطلاح نجومی) و عبارت از ستاره است که در جنب شعرای شامی است و بطور کلی هرستاره کوچکی که با ستارهٔ بزرگی بود مرزم نامیده‌اند (بکسر میم و فتح زاء)

(از التفهیم ص ۱۰۵)

مِرْزَمُ‌العَبُور ـ (اصطلاح نجومی) «به کسر و فتح زاء و فتح عین»

و آنرا مرزم الشعری هم نامند و عبارت از عین کلب اکبر بود.

مُرسَل ـ (اصطلاح اهل حدیث)و آن روایتی است که تمام یا بعض روات آن حذف شده باشند یا بدون ذکر روات واسطه، متصل به معصوم شده باشد.

(از درایه ص ۶۰ ـ ۶۱)

مُرْشِد ـ (اصطلاح عرفانی) مرشد یعنی راهنما و هدایت‌کننده و صوفیان مظهر عقل را مرشد گویند و مظهرنفس را دلیل گویند که بندگان را براه راست هدایت میکنند که یکی مظهر اسم الله و رحیم و دیگری مظهر اسم رحمن است. و مرشد قضا ذات حق است.

مَرْصَد ـ (اصطلاح نجومی) محل‌ترصید کواکب را گویند رجوع به ترصید ورصد شود

مَرَضِ مُتّصِلٍ بِموت ـ (اصطلاح‌فقهی) یعنی مرضی که منتهی بمرگ شود که در آن اگر وصیت شود در مازاد از ثلث معمول به نیست

(از کشاف ص ۱۳۳۷)

مُرضِعَه ـ (اصطلاح فقهی) زن‌شیرده که پس‌از آنکه به طفل غیر در دفعات یا

ایام معینی با شرائط مخصوصی شیردهد مادر رضاعی طفل میشود «واذا کملت ـ الشرائط المعتبرة فی‌التحریم صارت المرضعة اما اللرضیع والفحل (صاحب اللبن) ابا واخوتهما اعماماً واخوالا و اولادهما اخوة و آبائهما اجداداً فلاینکح ابوالمرتضع فی اولاد صاحب‌اللبن ولادة و رضاعاً وکذا لاینکح ابوالمرتضع فی اولاد المرضعه» رجوع بام‌رضاعی ورضاع شود

(از شرح لمعه ج ۲ ص ٦٦)

مُرغ ــ (اصطلاح عرفانی) مراد روح است که مرغان روحانی در جهان روحانی در طیرانند.

•

بال وپرده، مرغ جان را تامیان این‌قفس
بردلت پیدا شود کریك نفس صدفتح‌باب
عقل را ونقل‌را همچون ترازوراست دار
جهدکن تادرمیان نه‌سیخ سوزد، نی‌کباب
چون‌زعقل ونقل وذوق وعشق‌حاصل‌شدترا
از دل پرعشق خود آتش زن اندر نان‌وآب

مرغان قدوسی در لالستان و گلستان مشاهدهٔ صرف متفرق شدند و از بحر قدم از سواقی صفت هریکی از مشرب عین وصلت شراب خوردند، در مشرب خطاب افتادند، از منازل خطاب پرده‌دار علوم کلام شدند.

(از شطحیات ص ۲۰)

عطار گوید:

مرغ دل چون واقف اسرار شد
می‌تپد ازشوق چون‌ماهی زشست
بر امید آن گهر در بحر عشق
غرقه شد، وآن گوهرش نامد بدست
آخر این نومیدی ای عطار چیست؟
تونه ای مردو، نه همتای تو هست

مَرفوع ــ (اصطلاح حدیث) رفع داده شده و علامت آن دوضمه میباشد و در اصطلاح اهل درایه خبری است که سند آن از وسط قطع شده باشد، یکی یا زیادتر، با تصریح برفع مثل آنکه گفته شود «روی کلینی رەعن علی بن ابراهیم عن‌ابیه رفعه عن ابی عبدالله» این خبر را داخل دراقسام مرسل بمعنی اعم میدانند

(از درایه ص ۳۷)

مَرفوعات ــ درزبان عرب اسماء مرفوعه هشت است فاعل، نایب فاعل، مبتداء، خبر، خبران، اسم افعال ناقصه اسم ماولاء مشبهة بلیس، خبرلاء نفی، جنس رجوع به هریك ازاین کلمات و (الهدایه ص ۱۸٦) شود

مِرفَقُ الثُّرَیا ــ (نجومی)
رجوع به ثریا شود

مِرفَقُ الجاثی ــ (نجومی)
رجوع بجاثی شود

مِرفَقُ الحَواء ــ (نجومی)
رجوع به حواء شود.

مَرقُونِیّه ــ (ملل ونحل)
مرقونیه هم آمده است.

پیروان دواصل نور وظلمت‌اند که ظاهراً نزدیك بمانویه‌اند.

(ملل ونحل شهرستانی ص ۱۲۵)

مُرَقَّعه ــ (اصطلاح عرفان) زینت ــ اولیاء و شعار متصوفه است و آن لباس پشمینهٔ ایست‌که صوفیان پوشند، خدای فرماید «و ثیابك فطهر» حضرت رسول لباس پشمینه پوشیدند وعدهٔ زیادی از

صحابه نیزلباس صوف می‌پوشیدند.

هجویری گوید: مرقعه پیراهن وفاست مراهل صفا را، ولباس سروراست، مراهل غروررا تا اهل صفا که پوشند ازکونین مجرد شوند وازمالوفات منقطع گردند و اهل غروراز حق محجوب شوند وازصلاح بازمانند، محصول یکی را صفا بود ویکی را غلط بود.

ابوعبدالله بحری گوید من النفاق ان تلبس لباس الفتیان ومن یصبر علی حمل اثقال الفتوة فقیل له ماالفتوة؟ فقال: رؤیة اعذارالخلق و تقصیرک تمامهم و نقصانك والشفقة علی الخلق کلهم برهم و فاجرهم و کمال الفتوة هو الا یشغلك الخلق عن الله، (طبقات ص ۲۵۵).

روایت است که اویس قرنی لباس پشمینه پوشیدند ورقعه‌ها برآن گذاشتند.

حسن بصری نیز مرقعه پوشیده بود.

و گویند «المرقعه قمیص الوفالاهل الصفاء وچون لباس پشمینه ومرقعه اصلی بود. هرکجا پاره شود برآن رقعه‌گذارند.

مریدی باید مرقعه پوشدکه مستقیم الحال باشد واز جملهٔ فراز و نشیب طریقت گذشته باشد و ذوق احوال چشیده و مشرب اعمال یافته و قهر جلال و لطف جمال دیده و امید ازلذات حیات منقطع کرده و دل اززندگی پاك گردانیده وعمر خود همه مصروف درخدمت خلق کرده باشد.

بیشتر جامه‌های مرقعه کبود باشد از آن جهت‌که اصل طریقت ایشان برسیاحت وسفرنهاده شده است وجامهٔ سفید اندر سفربرحال خود نماند، وشستن وی دشوار باشد.

دیگرآنکه کبود پوشیدن شماراصحاب فوات ومصیباتست و جامه اندوهناك و اندوه‌کنان، ودنیادارمحنت وویرانهٔمصیبت است.

(کشف‌المحجوب ص ۴۹ ـ ۵۲)

وبالجمله مرقعه زینت‌اولیاء خداست عوام بدان عزیز گردند و خواص اندر آن ذلیل شوند.

عزعام آن بود که چون بپوشند خلق باوحرمت دارند و ذل خاص آن بود که چون بپوشند خلق اندروی بچشم عوام نگرند وایشان را ملامت‌کنند پس عوام را مرقعه لباس نعماء بود وخواص را جوشن بلاء بود تا اهل صفا بپوشیدن آن ازکونین مجرد شوند و از مالوف منقطع گردند و اهل غروربدان ازحق محجوب شوند.

مَرگ ــ مرگ دراصطلاح عرفا بمعنی خلع البسهٔ مادی و طرد قیود و علائق دنیوی وتوجه بعالم معنوی وفناء درصفات واسماء وذات است.

پس حجابت باید آن ای ذولباب
مرگ را بگزین و بردر آن حجاب
نی چنان مرگی که در گوری روی
مرگ تبدیلی که در نوری روی

انصاری‌گوید: مرگ برچهارقسم است مرگ اهانت ولعنت، مرگ حسرت ومعصیت مرگ تحفه وکرامت، مرگ‌خلعت ومشاهدت مرگ لعنت، مرگ‌کافرانست ومرگ حسرت، مرگ عاصیانست ومرگ کرامت مرگ مؤمنانست، مرگ مشاهدت مرگ پیغمبرانست .

مصطفیٰگفت: «تحفة المؤمن الموت» عطای مؤمن مرك است، زیرا حجاب مؤمن از حق نفس اوست ومرك برداشتن آن حجابست وعارفان را هیچ عطائی و تحفهٔ بدان نرسد که راه دوست برایشان گشاده گردد و حجابها برداشته شود.

از این مرگ صورت نگر تا نترسی
ازین زندگی ترس کاکنون در آنی
ازین زندگی زندگانی نخیزد
کهگرك است ونایدزگرگان شبانی

دنیا حجابست و قیامت وقت مشاهدت، و دوستان را حجاب، بلاست و مشاهدت، عطا، کی باشد که ازین حجاب بازرهیم و بدوست و مواصلت اورسیم.

(عده ج ٤ ص ۷۱)

اوکه نفسش مرد ازدنیا درماند، اوکه دلش مرد ازعقبی درماند اوکه جانش مرد، از مولی درماند، اوکه نفسش مرد، ازاهل و ولد جدا ماند، اوکه جانش مرد ازخدای صمد درماند.

پس دلهای عزیزان و صادقان که از نهیب این سخن وسیاست این حال خون گشتکه آیا درازل برای ما چه رفته است ودرابد کارما چون آمده .

پیرطریقت گفت: اولیتر به تیمار خوردن ازآنکسی نیستکه از ازل خویش اورا بیآگهیست، غافل بودن ازابد خویش از نادانی است.

میان بود وبودنی این خواب غفلت چیست؟ آدمی را میان دو موج ازآتش چه جای بازیست؟ آه ازمرك نفس، آه ازمرك دل، آه ازمرك جان، اگردراین بمانم مرا! چون توان ودردراچه درمان، چون حال این است وکارچنین، بیکسامنم بیسرور وسامان منم، خداوندا هم تومگرسامانکنی راه ما را همبخود آسانکنیدرد مرا درمان کنی، زان مرهم احسانکنی.

(ازعده ج ۲ ص ۵۹۸، ج ۱ ص۱۲۹)

مُرَکَّب – (اصطلاح فلسفی) آنچه ازدو یا چند جزءتألیف شده باشد مرکب گویند وضد بسیط است.

(ازشفاج ۲ ص ۵۱۳ – دستورج ۳ ص ۲۳۹).

مرکب برچند قسم است: ۱– آنچه مرکب باشد از اجسام مختلفة الحقایق بحسب حقیقة وآن بردوقسم است: مرکب تام و ناقص، مرکب تام عبارت از مرکبی است که اورا صورت نوعیهٔ باشدکه حافظ نوع و ترکیب آن باشد در مدت زیادی مانند موالید، مرکب ناقص مرکبی است که اورا صورت نوعیه که حافظ ترکیب آن برای مدت زیادی است نباشد اعم از آنکه اورا صورت نوعیهٔ نباشد ویا باشد لکنبرای مدت زیادی حافظ نوع آن نباشد مانند حوادث جوی و غیره .

(کشاف ص ۵۳٤).

ومرکب یا حقیقی است و یا غیر حقیقیمرکب حقیقی آنبودکه میان اجزاء آن حاجتی بیکدیگر باشد و بعبارت دیگر هریك ازاجزاء بیکدیگرنیازکامل وبستگی لازم داشته باشد تا از ترکیب آنها حقیقة واحدهای درست شود چنانکه ازترکیب چند داروی مفردیك دارو پدید آید دارای خاصیت مخصوص و غیر حقیقی آنچه از اجزاء برحسبصورت وظاهرترکیب یابند. رجوع شود به ترکیب و.

(شرح منظومه ص ۹۹ ـ تهافت ـ التهافت ص ۴۳۳، ۳۶۱ ـ تفسیر ص ـ ۵۲۳).

مُرَکَّبات ـ (اصطلاح فلسفی وادبی) موالید ثلث را مرکبات گویند در مقابل بساط که عقول و نفوس و هریك از عناصراند.

مرکبات در اصطلاح ادب ـ در زبان و قواعد عرب مرکب هراسمی استکه ترکیب شده باشد ازدوکلمهٔکه بین آندو نسبتی باشد یعنی‌نسبت اضافیه یااسنادیه که هرگاه دومی متضمن معنی حرف باشد مبنی خواهد بود برفتح مانند «احد عشر تاتسعة عشر» والا برخی گویند معرب است وبرخی‌گویند جزء دوم معرب باعراب غیرمنصرف است وبرخی‌گویند مبنی‌برفتح است.

(ازالهدایه ص ۱۹۵)

ترکیبات درمعانی فلسفی:

مُرَکَّبِ تامّ ـ رجوع بمرکب شود.

مُرَکَّبِ حَقیقی ـ رجوع بمرکب شود.

مُرَکَّبِ جُزوی ـ رجوع بمرکب کلی شود.

مُرَکَّبِ خارجی ـ مرکب ازماده و صورت خارجی را مرکب خارجی گویند (از شفاج ۱ ص ۱۱۵).

مُرَکَّباتِ خارِجیّه ـ مراد مرکباتی است که اجزاء ترکیب کنندهٔ آن درخارج موجود باشد مانند ترکیب جسم ازماده و صورت وغیره.

(ازشفاج ۱ ص ۱۱۵).

مُرَکَّباتِ طَبیعی ـ مراد موالید ثلث است وآنچه بالطبع ترکیب یافته باشد.

(از اشفاج ۲ ص ۱۵۲).

مُرَکَّباتِ عَقلی ـ اموریکه با تعمل و تحلیل عقلی منحل باجزائی شوند و وجود خارجی آنها در ظرف خارج منحل باجزائی نگردد مرکبات عقلیه گویند، مانند نوع‌که درعقل منحل بدوجزء ذاتی میشودکه جنس و فصل باشد ولکن درخارج یك امراست مقابل مرکبات عینیه‌که ماده و صورت‌باشد (شفاج ۱ ص ۱۱۵، ۱۶۹ـ اسفارج ۲ ص ۱۵۲).

مُرَکَّباتِ عَینی ـ مراد مرکبات خارجی است.

(از اسفارج ۲ ص ۱۵۴).

مُرَکَّباتِ عُنصُریّه ـ مراد ازمرکبات متصریه موالید ثلث است.

(مجموعه دوم مصنفات ص ۱۴۳).

مُرَکَّباتِ قابِسَهـ مراد مرکبات جسمانی است مانند موالید.

(مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۱۵۸).

مُرَکَّباتِ کُلیّه ـ مرکبات بر دو روی است یکی از او مرکبات کلی است چون افلاك وکواکب و امهات ودیگرازوجزوی است وآن ترکیب موالید است چون نبات و حیوان .

(زادالمسافرین ص ۱۲۱).

مُرَکَّبَه ـ قضیهٔ مرکبه عبارت ازقضیهٔ موجبه ایستکه معنای آن مرکب ازدوقضیه یکی موجبه ودیگری سالبه باشد مثال «کل انسان ضاحك لادائماً» زیرا لادواماشارت به قضیهٔ دیگراست که سالبه است قضایای مرکبه هفت‌اند: شرطیهٔ خاصه، عرفیهٔ خاصه،وقتیه، منتشره، وجودیه لاضروریه،

ممکنهٔ خاصه و وجودیهٔ لادائمه .

(دستورج ۳ ص ۲٤۱).

مُرَکَّباتِ ناقِصَه ـ رجوع بمرکب شود.

مُرَکَّبُ الفَرَس ـ (اصطلاح نجومی)

وآنـرا متن‌الفرس هم نامند و عبارت از نیرفرس اعظم بود وبالاخره مرکب کوکبی بود واقع در مقدم صورت سفینه یا شراع آن ومرکب فرس . . . .

مروة ـ (اصطلاح عرفان) جوانمردی است وگفته‌اند: المـروة حفظ الدیـن و صیانـة النفس و حفظ حرمات المؤمنین والجود بالموجود و قصور الرؤیة عنه وعن جمیع افعالك»

(طبقات ص ٤۱۸)

شاعر گوید:

بس حجابت باید آن ای ذولباب
مرگ را.بگزین وبردرآن حجاب
نی‌چنان مرگی که درگوری روی
مرگ تبدیلی که درنوری روی

مُرَکَّبِ مُرَکَّب ـ (صطلاح علوم غریبه)

جابربن حیان اشیاء را به بسیط و مرکب تقسیم کرده است ومرکب را هم به مرکب اول و ثانی و ثالث که مرکب مرکب بود برای اول طبیعت را مثال آورده است و برای دوم حرارت وبرودت ورطـوبت و یبوست را وبرای مرکب مـرکب اجناس ثلثه یعنی موالید را

مَرَّة و تَکرار ـ (اصطلاح اصولـــی)

یکی ازمباحث اصولی استکه آیا او امری که مبین احکام شرعی است دلالت برمرة دارد یا تکرار یعنی یك دفعه که مأموربه انجـام شـود تکلیف ساقط شـده است یـا آنکـه باید مکـرراً مأمـور بـه را آورد و بالجمله امردلالت برتکرار دارد مادام‌العمر یا دلالت برمرة دارد یا اصولا دلالت برطلب ماهیت دارد و مرة وتکرار ازعوارض ولوازمند واز قرائن وحالات خارجی بایددانسته شود. محققان اصولیان گویند: اوامروسایرمشتقات مأخوذازمصادر دلالت برمبدأ اشتقاق دارند و امـر هـم حقیقت درطلب است ووحدت وتکرار و فورو تراخی از دلائل و قرائن خارجـی باید دانسته شود تنها چیزی که ازمیات امرمیتوان فهمید و جوب امتثال است و از دلائل خارجی باید دانست که امتثال در بعضی موارد بانجـام یکدفعـه است چنانکه درحج ودربعضی موارد تکراراست مانند صوم وصلوة برخی میان امرونهی فرق گذارند وگویند امردلالت برمره دارد ونهی تکرار چون درامر بانجام مأموربه دریکدفعه امتثال حاصل است برخلاف نهی دراینجا بحث زیاد است .

رجوع به (قوانین ص ٦٥ ـ تقریرات اصول آقای شهابی ص ٥٨ ـ کفایه ج ۱ ص ۱۱۷) شود .

کلمهٔ مرة درزبان عرب برای وحدت است ووزن آن‌فعله (بفتح‌فاء) است مانند «قمت قومة ـ ضربت ضربة» .

(ازشرح تصریف ص ۱۲٤).

در اصول رشاد آمده است.

صیغهٔ امردرحال تجرد از قرائن فقط برطلب ماهیت مأموربه دلالت میکند بدون اینکه بمره‌وتکرارآن اشماری داشته باشد ـ چه آنکه مره وتکراراز‌اوصاف عارضهٔ فعل مأموربه میباشند نه جـزو مـاهیت آن ـ وصیغهٔ امرهمانطوریکه براوصاف دیگـر

مأموربه ازقبیل: شدت وضعف ـ قلت و کثرت ـ زمان ومکان ـ وغیره، دلالتی ندارد، همینطوربر وحدت وتکرار آن نیز دلالت نمیکند.

مثلا درموردیکه امربایراد ضرب‌صادر میشود این امرصرفاً برطلب مفهوم خالص ضرب ومعنی مصدری آن دلالت میکند بدون اینکه بوحدت‌یا تعدد ضربات یاشدت وضعف یا زمان ومکان آن متناول شود.

راست است که صیغهٔ امر در برخی از موارد استعمال خود شامل خصوصیات خارجیه شده واحیاناً بروحدت ویا تکرار هم دلالت نموده است کما اینکه امرمستنبط از ولله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلا دلالت بر مره و آیهٔ و اقیموالوزن بالقسط لاتخسروا المیزان دلالت بر دوام و تکرار کرده است ولی بطوریکه میدانیم این دلالتها عموماً بواسطهٔ وجودقرائن خارجیه بوده‌نه بوسیله خود صیغه امر، و بعبارهٔ دیگر قرائن مزبوره آن را دریك مورد مفید مره ودر مورد دیگر مفید تکرارکرده است والاخود صیغهٔ امربنفسها ومن حیث هی هیچگونه دلالتی برصفات وعوارض متقابله فعل مأموربه ندارد وبلکه آنچه که ازآن مستفاد و بذهن مستمع متبادر میگردد فقط طلب حقیقت خالصه فعل مأموربه است وبس ـ واین حقیقت خالصه قدرمشترك وجهت جامعه بین مره وتکرارمیباشد.

درمقابل این‌عقیده‌که مختاراکثرفقهاء میباشد جمعی صیغهٔ امررا مفید مره و جمعی دیگرمفید تکراروبرخی هم آن را بین مره وتکرار مشترك دانسته‌اند.

الف: قائلین بافادهٔ مره چنین استدلال کرده‌اند.

مفهوم صیغه امرطلب ماهیت مطلقه نیست بلکه ماهیت مقیده بمره میباشد و قید مره بوجه غیرقابل تفکیکی بصیغه امر پیوسته شده است بنابراین آنچه‌که ازکلمهٔ اضرب مستفاد میشود طلب ایراد ضربهٔ واحده است وبس ـ وضربات بعدیه از حدود دلالت صیغه خارجند ـ زیرا عرف عامه شخصی راکه یکبارفعل مأموربه را انجام داده باشد ممتثل می‌شناسد.

ولی این استدلال برای اثبات مقصود کافی نیست زیرا شخص مزبور چنانچه فعل مأمور به را مکرراً هم انجام میداد باز درعرف عامه ممتثل شناخته میشد.

ب، قائلین بافادهٔ تکرارچنین گفته‌اند.

اولا ـ اگر صیغه امرمفید تکرارنباشد لازم می‌آیدکه عباداتی مانند صوم وصلوة واجب التکرار نگردند وحال آنکه واجب التکرار بودن عبادات مزبوره ضروری میباشد.

ثالثاً ـ راست است که امر بشیئی علی المشهورمستلزم نهی از ضد است ولی این نهی که نهی تبعی و منتزع از مفهوم صیغهٔ امر است مانند نواهی مستقله‌نیست که در همه احوال دلالت برتکرار ودوام نماید بلکه چون منتزع از صیغهٔ امراست ووجود تبعی دارد لذا از حیث چگونگی دلالت نیز تابع همان صیغهٔ امرخواهد بود یعنی اگرصیغهٔ امربرای ابد باشد آن هم برای ابد ـ واگر برای زمان موقت باشد آن هم برای زمان موقت میگردد چنانکه گفته میشودکه امربحرکت مثلا

مستلزم نهی ازسکون است ولی دائم یا موقت بودن آن سکون تابع چگونگی و کیفیت مفاد امرمیباشد یعنی اگرصیغه امر حرکت دائم را ایجاب کند نهی منتزع از آن نیزحرمت سکون‌دائم را ایجاب خواهد کرد واگرصیغهٔ امروجوب حرکت برای ساعت معینی را اقتضاء کند نهی نیز حرمت سکون را برای همان ساعت اقتضاء خواهد نمود.

بنابراین نهی مزبور درصورتی مفید دوام و تکرارخواهد بودکه قبلا دلالت امر برتکرارمحرزشده باشد وحال آنکه دلالت امربرتکرار، خود محل نزاع واول کلام میباشد.

ج» سید مرتضی (رض) که ازقائلین باشتراك امردرمره وتکراراست چنین استدلال نموده:

شکی نیست دراینکه قرآن وعرف عامه در استعمال صیغه امر گاهی از آن ارادهٔ تکراروگاهی ارادهٔ وحدت کرده‌اند وما هم درجای خود بتفصیل بیان کرده‌ایم که ظاهر استعمال درهردومعنی، دلیل اشتراك لفظ بین آنها میباشد .

ولی مخالفین این عقیده این استدلال را رد نموده و گفته‌اندکه قرآن وعرف عامه ممکن است آن را درطلب مطلق که معنی حقیقی صیغهٔ امروقدرجامع بین مره وتکراراست استعمال ولی بکمك قرائن خارجیه‌گاهی ازآن ارادهٔ مره وگاهی ارادهٔ تکرارکرده باشند .

(اصول رشاد ص ٤٤).

مُرید – (اصطلاح عرفانی) مرید نزد صوفیان واهل سلوك کسی است که از اراده خود مجرد شده وازما سوی الله بریده باشد وبردومَعنی است یکی عیــن محب یعنی سالك مجذوب دوم عین مقتدی که حق دیدهٔ اورا بنورهدایت بیناگردانیده تاوی بنقصان خود نگرد و دائماً درطلب کمال باشد وقرارنگیرد مگربحصول مراد ووجود قرب حق.

خواجه عبدالله گوید، کارمریـد بـا جستجو است وکارمراد باگفتگواست، کار مرید با ریاضت است وکارمراد با عنایت است، مرید برقع خدمت پوشد و مـراد شراب وصلت‌نوشد، یارلباس قربت‌پوشد، اغیارشراب فرقت نوشند، رجـوع شود بمراد (رسائل خواجه عبدالله ص ۱۱۸).

رجوع بفرهنك مصطلحات عرفا شود.

مُریدِ صادِق – (اصطلاح‌عرفان) مرید صادق آن باشدکه کلاً رو بسوی خدا دارد ازسرارادت تمام وروحانیت‌شیخ را حاضر داند درهمهٔ احوال ودرراه باطن ازوی استمداد کند وخود را با شیخ مانند میت در دست غسال داند.

(رجوع شود به رسائل خواجه عبدالله ص ۱۱۸)

ابوعبدالله سجزی گوید «انفـع شیء للمریدین صحبة الصالحین والاقتداء بهم فی‌افعالهم واخلاقهم وشمائلهم وزیـارة قبورالاولیاء والقیام بخدمة الاصحاب و الرفقاء»

(طبقات ص ۲۵۵)

ابوعلی رودباری گوید: «المریدالذی لا یرید لنفسه الا ما ارادالله له والمراد لا یرید من‌الکونین شیئاً غیره»

(طبقات ص ۲۵٦).

ابابکربن یزدانیار گوید: «المرید طالب مرغوب».

(طبقات ص ٤٥٨).

خواجه عبدالله گوید: کار مرید با جستجو است و کارمراد با گفتگوست، کار مرید با ریاضت است و کار مراد با عنایت است، مرید مرقع خدمت پوشد، و مراد شراب وصلت نوشد، یار لباس قربت پوشد، اغیار شراب فرقت نوشند، رجوع شود بمراد.

(از رسائل خواجه عبدالله ص ۱۱۸).

مُزابَنَه — (اصطلاح فقهی) در لغت مدافعه باشد ودر شرع فروش ثمره است بر درخت یابیع ثمره بطورگزاف بردرخت قبل ازجمع‌کردن مثلا بگوید این خرماهای روی درخت را ده کیل میدهم و ده کیل خرما میگیرم و «لایجوز بیع الثمرة بجنسها ای نوع الخالص کالعنب بالعنب علی اصولها اما بیع جمیعها فصحیح مع التساوی نخلاکان او غیره ویسمی فی النخل المزابنه» پس مزابنه بیع خرما باشد به خرما بر درخت و بیع گندم در خوشه بگندم محاقله باشد.

(ازکشاف ٦٨٤ — شرح لمعه ج ۱ ص ۲٦۷).

مِزاج — (اصطلاح فلسفی) مزاج عبارت از مزج واختلاط است و چون اختلاط عناصر موجب پیدایش کیفیت مخصوص است آن کیفیت را مزاج گویند از باب نامگذاری مسبب باسم سبب.

مزاج کیفیتی است که از تفاعل کیفیات متضادهٔموجودهٔ درعناصر متصغرة الاجزاء حادث گردد. «ان المزاج کیفیة تحدث من تفاعل کیفیات متضادة موجودة فی عناصر متصغرة الاجزاء یماس اکثر کل واحد منها اکثر الاجزاء واذا تفاعلت بقواها بعضها فی بعض حدث عن جملتها کیفیة متشابهة فی جمیعها وهی المزاج»

(ازشفاج ۱ ص ٤٤۳).

مزاج کیفیتی است حاصل در جسم که از عناصر متضادة الکیفیة ترکیب یافته باشد و یا کیفیتی است ملموسه ازجنس اوائل الملموسات و متوسط میان کیفیات اربعه اول یعنی حرارت ویبوست وبرودت و رطوبت.

قطب الدین گوید: چون عناصر اربعه بعضی با بعضی دیگر مجتمع شوند بر وجهی که آن اجسام تفاعل کنند بواسطهٔ کیفیات متضاده تا حدیکه حاصل شود از ایشان کیفیتی متوسط متشابه در جمع اجزاء این اجتماع امتزاج ایشان باشد و آن کیفیت متوسط مزاج و فساد با مزاج فرق دارد.

(از درة التاج جمله چهارم از فن دوم ص ۲۷ ورجوع شود بدستور ج ۳ ص ۲٤٦ — شفا ج ۲ ص ۲۰۷).

فرق مزاج با فساد این است که فساد تبدیل بسائط است بعضی به بعضی دیگر یعنی انقلاب عنصری به عنصری دیگر و مزاج حد متوسط تجمعات است.

(ش ص ٤۳۹).

ترکیبات در مقیاس فلسفی

مِزاجِ اَتَمّ — مراد از مزاج اتم اکمل مزاجات است‌که‌درجمادات‌نزدیك‌به‌نفس‌نباتی است و در نباتات نزدیك به نفس حیوانی است وگاه از مزاج اتم مزاج معتدل را

خواهند .

(قبسات ص ۴۳ و رجوع شود به شفاج ۱ ص ۴۴۳، ۳،۲،۱،۲۴۱).

مِزاجِ اَوَّل - مراد از مزاج اول کیفیات اصلی عناصر اربعه (برودت، حرارت، یبوست و رطوبت) میباشد در مقابل مزاج ثانی که کیفیات حاصله از امتزاج و ترکیب اجزاء عناصر است .

(از شفا ج ۱ ص ۳۷۹).

مِزاجِ ثانی - رجوع شود به مزاج اول :

مِزاجِ خارِج - مراد مزاجی است که خارج از حد اعتدال باشد.

(از شفا ج ۱ ص ۴۴۳).

مِزاجِ مُعتَدل - مراد از مزاج معتدل مزاجی است که حاصل از تعادل اخلاط اربعه وترکیب عناصر است، رجوع بمزاج اتم شود.

(از شفا ج ۱ ص ۴۴۳).

درعیون المسائل مزاج معتدل را بیان کرده و گوید: «و حقیقة المزاج هوتغییر الکیفیات الاربع عن حالها و انتقالها من ضدالی ضد و تلك هی‌الناشئة من‌القوی الاصلیة و تأثیر بعضها فی بعض حتی تحصل کیفیة متوسطه»

(عیون المسائل ص ۱۵ ورجوع شود به تفسیر ص ۱۳۶۷).

مِزاجِ اَشرَف - مراد از مزاج اشرف همان مزاج اتم است و مزاج انسان را نیز اشرف گویند که پذیرندهٔ تمام معارف و کمالات الهی است.

(مجموعهٔ دوم مصنفات ۲۲۰).

مِزاجُ البَرزَخی - مراد مزاج حاصل از عناصر واجسام است .

(ش ص ۲۱۶).

مُزاح - (اصطلاح عرفانی) مزاح یعنی شوخی و سخنان فرح انگیز و لغو و اصل آن نزد صوفیه این است که چون اهل حال همواره راحت اوقات خود را در وجد مخفی گذرانند، گاهی ازجهت راحت قلوب، بر سبیل مزاح، نفوس را رخصت دهند و آنرا آزاد گذارند تا از کلال و ملال برهند و این برای کسی است که در مقام قربت متمکن گردیده باشد و از پایهٔ طبایع مصلحت نزول باطبایع را بداند و برای مبتدیان چنین وضعی مکروه است ولکن صوفیان راکه نفوس آنها در تحت سیاست علم مقهور گشته و بقایای دوی از آن برخاسته بود، روا بود.

(از مصباح الهدایه ص ۳۶۱).

مُزارَعه - (اصطلاح فقهی) بضم مفاعله از زرع است یعنی القاءبذر بر زمین و انبات آن «افرأیتم ما تحرثـون‌أ أنتم تزرعونه‌ام نحن الزارعون که بمعنی انبات است و در اصطلاح عقدی که بر زرع واقع میشود به بعضی از همان محصول که بدست آید که در معنی عقدی است بین مالك زمین و عامل زرع است بر این مبنی که زمین را در اختیار برزگر میگذارد تا زراعت کند و سهمی معین از آنرا بر دارد و صیغهٔ آن «زارعتك او عاملتك او سلمتها الیك» است و عقد لازم است و بمرك یکی از ایندو باطل نمیشود البته سهمی که برای عامل معین میشود باید بطور مشاع باشد مثل نصف ثلث . . . .

(ازشرح لمعه ج ۱ ص ۳۵۱ ـ الفقه علی ج ۳ ص ٤).

صاحب زمین را مزارع یا عامل گویند این معامله شرعی است زیرا حضرت رسول مردم خیبر را عامل اراضی آنجا قرار داد و سهمی بر آنها معین کرد و همین عمل را خلفای دیگر کردند.

وهی معاملة علی الارض بحصة من حاصلها الی اجل معلوم و عبارتها زارعتك او عاملتك او سلمتها الیك و عقدها لازم و یصح التقایل فیه لانه معاوضة محضةولا یبطل بموت احدهما ولابد من کون النماء مشاعاًتسا ویافیه او تفاضلا ولومضت المدة والزرع باق فعلی العامل الا جرة وللمالك قلعه اذلا حق للزارع بعدها ولابد مناسکان الانتفاع بالارض بان یکون لهاماء من بئر نهرو یتخیر العامل لطر والعیب فان فسخ فعلیه من الاجرة بنسبة ماسلف واذا اطلق المزارعة زرع العامل ماشاء ولو عین شیئاً من الزرع لم یتجاوز ماعین له.

(از شرح لمعه ج ۱ ص ۳۵۲ ـ ۳۵٤).

در کلیات حقوقی آمده است:

مزارعه عقدی است بین مالك زمین و دیگری مبنی براینکه زمین را زراعت کرده و برای او حصهٔ شایعی از عوائد باشد.

مزارعه از جهت اینکه زمین مال یکی است و عمل از شخص دیگر شباهت بمضاربه دارد.

و از جهت دیگر شباهت باجاره دارد زیرا عامل بمثابهٔ اجیر است و اجرتش حصه ایست که برای او از محصول تعیین گردیده.

در صورتیکه عقد مزارعه بطور مطلق صورت گیرد زارع در هر قسم زراعتی مختار است ولکن حق ندارد زراعتی خارج از متعارف یا زراعتی که در آن مظنه ضرر باشد اختیار نماید.

پس اگر فرضاً زراعت پنبه برای زمین ضرر داشته باشد حق ندارد این زراعت را اختیار نماید ویا اگر زراعت گندم و جو یا برنج معمول و متعارف باشد عدول از آن جائز نخواهد بود.

و در صورتیکه مزارعه مقید بنوع مخصوصی باشد تجاوز از آن جائز نبوده وبا ترتیب ضرر موجب ضمان خواهد بود.

(کلیات حقوقی ص ۲۱۷).

مزارعت بر زمین باشد، و مساقات بر خرماستان و انگورستان و غیر آن، به نیمهٔ آن غله به سیك وکم وبیش، زیرا که اصل جواز است.

وروایت کرده‌اند که رسول معاملت کرد با اهل خیبر به نیمهٔ آنچه حاصل شود از میوه و کشت.

اما آنچه روایت کرده‌اند از رسول ص که او نهی فرموده است از مخابرت، و مخابرت مزارعت است، محمول است بر اجارت زمین ببعضی از آنچه از آن زمین بیرون آید.

و تصرف عامل بر حسب آن باشد که بر آن عقد کرده باشند:

اگر مطلق باشد: روا بود که بکسی دیگر دهد، و آنچه میخواهد میکارد.

واگر معین باشد، خلاف نتوان کرد.
واگر بروزني معين بود که از آن زمین از آن حاصل نشود که معین کرده باشد، شرط صحت این آنستکه او جزوی باشد از آنچه بیرون آید، و نیز شاید که بیش برآید، بوی دهد، باطل باشد، برای آنکه خداوند زمین را هیچ نماند.

و اگر آنچه بر عامل باشد، در حال عقد شرط کند که بر خداوند مال باشد، چون کشتن درخت خرما، و جویها راست کردن، و میوه نگاهداشتن؛ یا آنچه بر خداوند مال باشد، بر عامل شرط کند، چون دیوار کردن، و جوی‌کردن برابتدا؛ صحیح باشد، لد لا لة الاصل.

و چون نصیب هر یکی از عامل و خداوند زمین بنصاب رسد، زکوة بر هر یکی از ایشان واجب باشد. و گفته‌اند بر عامل زکوة واجب نیست، زیرا که وی آنچه میگیرد بمنزلت اجرت است، و در اجرت زکوة نیست. زکوة برخداوند تخم و زمین باشد. و اگر تخم از عامل باشد؛ زکوة برو باشد، زیرا که آنچه خداوند زمین میگیرد، چون اجرت زمین وی است. و مذهب قول اولین است، و طریقهٔ احتیاط دلیل است بر آن.
(معتقدالامامیه ص ۳۹ هم ۳۹)

مُزاوَجه ـ (اصطلاح ادبی) نزد اهل بدیع تزاوج بین دومعنی باشد در شرط و جزا که مترتب شود بر هر یك از آن دو معنائی که مترتب بر دیگر است.

مُزاوَجات ـ (اصطلاح فلسفی) مراد اختلاط و امتزاج عناصر است که باعث پدید آمدن‌موالید ثلث میباشد این امتزاج را مزاوجات اربعه هم می‌نامند.
(از شفا ج ۱ ص ۲۱۵).

مَزْدَکِیَّه ـ (اصطلاح ملل و نحل) یا مزدکیه در ملل و نحل ابن حزم آورد که فرقهٔ مزدقیه و ثنانیه و مجوس و دیصانیه و صابئه مدعی‌اند که حکیم علی الاطلاق نتواند فاعل شرباشد ونیز موجودی نیافرینند که سپس براو کس دیگر یرا مسلط کند و گویند جهان بر

دوقسم بودکه هردو ضدیکدیگرندیعنی اشیاء دو بدو و متضاد آفریده شده‌اند مانند خیر و شر، فضیلت و رذیلت زندگی و مرگ، راست و دروغ و گویند فاعل تمام خیرات خدا بود و فاعل نادرستی و شرور غیر او بود و معتقد بتدبیر سیارات هفتگانه و بروج دوازده گانه بودند رجوع شود به ملل و نحل ابن حزم.

در آثار الباقیه گوید مزدك بن همدادان از مردم فسا بود و مدعی نبوت شد، وی در روزگاران قباد مؤبد مؤبدان بود و ثنویت را تبلیغ میکرد و بازردشت مخالفت کرد، در زن و مال قائل باشتراك بود، قباد نیز بدو گروید.
(از آثار الباقیه ص ۲۰۹)

مُزْدُور ـ (اصطلاح ذوقی) اهل معامله و اهل شریعت ظاهره.

پیر طریقت گفت: شمار علی کل حال با مزدورانست، با عارف چه شمار است، عارف خود مهمانست، مزد، مزد، ور نزل مهمان در خور میزوانست، مایهٔ مزدور حیرت، و مایهٔ عارف عیانست، جان عارف در سر مهر تاوانست، جان

او و همه چشم سر او زبانست، آن چشم و زبان نور عیانست، مزدوران تـرا، امید در دل تابد و عارف را نور عیان در جان، مزدور در میان نعمت گردان و از عارف خود عبارت نتوان، نفس عارف را قیمت پیدا نیست، دانی چرا؟

که آن نفس از حضرت جدا نیست.

قالب چون صدف است و نفس چون وجود، جوهر میدهم آن از حضرت است و مرجع آن با حضرت، گر آن نفس از اینجا بودی، نفسانی بودی و گر نفسانی بودی، حجاب تفرق بسوختی، آنچه نفس عارف سوزد، آتش دوزخ نسوزد، از بهر آنکه آن آتش است که دوستی آنـرا می‌افروزد.

تسبیح رهی وصف جمال تو بسست
ازهشت بهشت حال وصال توبست
اندر دل هرکسی جدا مقصودیست
مقصود دل رهی خیال تو بست

(از عده ج ۷ ص ۱۵۲).

مِزْوَله – (اصطلاح هیوی) مقیـاس شاخص را گویند. که بآن ساعات روز را مشخص میدارند.

(از کشاف ص ۶۸۰).

مَزید – (اصطلاح ادبی) یعنی زیاد شده و زائد شده، در نحو مزید فیه به کلمهٔ گویند که یك یا دو یا سه حرف به حروف اصول آن افـزوده شده باشد مانند (کَرُمَ – خَرَجَ – طَلَق) که میشود «اکرم – إِسْتَخْـرَجَ – إِنْطَلَـقَ» رجـوع بابواب ثلاثی مجرد و مزید شود.

و نزد محـدثان حدیثـی است که در متن آن کلمهٔ یا جملهٔ زیاد شده باشد و یا حدیثی است که در متن آن کلمات یا جملاتی زیادتی باشد از سایر احادیث مرویهٔ به معنای آن و ممکن است زیادی در متن نباشد بلکه در سند باشد بآنکه مثلا روایتی را یکعده نقل کنند کـه مشتمل بر سه راوی باشد و کسی دیگر که نقل میکند مشتمل بر چهار راوی باشد.

(از درایه ص ۴۷).

در عروض حرفی است که بخروج می‌پیوندد یعنی پس از خروج در آید و مزیـد را برخی زائـــد مینامند مثال

این دل که بزلف دلبری بستیمش
هر چند گسست باز پیوستیمش

(از درآیه ص ۷۲).

مُژه – (اصطلاح ذوقی) موی پلك چشم را گویند و در اصطلاح صوفیان حجاب سالك است در ولایت بکسـوتاهی در اعمال و در اصطلاح عشاق اشارت به سنان و نیزه و پیکان تیر که از کرشمه و غمزهٔ معشوق بهدف سینـــه عاشق میرسد و آن بیچاره مجروح وار فریاد میکند.

(کشاف ص ۱۵۶۲).

یارم بتیغ غمزه، جگر پاره پاره ساخت
هر پاره را بتیغ، دیگر پاره، پاره ساخت

مُسابَقَه – مسابقه عنایت ازلـــی است که فرمودند، الذین آمنوا ان لهم قدم صدق عندربهم، (اصطلاحات صوفیه خطی ث ۸۷۵).

مَسائِل – (اصطلاح منطقی، اصولی) عبارت از قضایائی است که در علمی

ببرهان ثابت شود و غرض از هر علمی ببرهان شناختن مسائل مورد بحث در آن علم است و بهر حال مسائل عبارت از مطالبی است که در هر علمی مورد بحث قرار گیرد و غرض از هر علمی شناخت همان مسائل است و آن یکی از اجزاء علوم است و اجزاء علوم سه است ۱ موضوعات ۲ مبادی ۳ مسائل (از کشاف ص ۷۶۱).

مَسائِلِ اُصول ـ (اصطلاح اصولی) مسائل اصول عبارت از اموری میباشند که بحث میشود از آنها از حال دلیل بعد از فراغ از بودن آنها دلیل نه از دلیلیة دلیل.

(از رسائل ص ۳۲۱).

مَساجِد سَبْعَه ـ (اصطلاح فقهی) مواضع هفتگانه را گویند که نمازگذار برخاک مینهد که جبهه. دو دست. دو زانو. دو ابهام دوپا است. که واجب است این هفت موضوع بر خاک برسد.

(از شرح لمعه ص ۳۳).

مُسافِر ـ (اصطلاح عرفانی) سالك الی الله را گویند که مسافران شاه راه عدم وفنائند ومسافران عرش ومسافران عالم معنی‌اند.

صنفی در بحر و صنفی در بحر و بر مسافر بودند.

رجوع به سلوك و (رسائل شاه نعمت الله ج ۵ ص ۲۱ شود.)

عزیز الدین گوید: ای درویش بدان که ما مسافرانیم و البته ساعة فساعة در خواهیم گذشت و حال هر یك از ما هم مسافر است و البتـه ساعة فساعة خواهد گذشت، اگر دولت است میگذرد، اگـر محنت است هم می‌گذرد، پس اگـر دولت داری اعتماد بر دولت مکـن که معلـوم نیست که ساعت دیگر چون؛ باشد و اگر محنت داری هم دل خود را تنك مکن که معلوم نیست که ساعت دیگر چون باشد (رجوع شود بانسان کامل نسفی ص ۳۵).

مُساقات ـ (اصطلاح فقهی) مفاعله از سقی است و آن باشد که شخصی را در باغات مانند نخلستان و بوستان بکار گیرند بر این مبنی که سهمی معلوم از محصولش را بآن دهند و بالجمله واگذار کردن درخت است به‌کسی برای آبیاری و اصلاح و حفاظت و حراست آن در مقابل مقداری بطـور مشاع از میوهـای آن وصیغـه آن (دفعت الیك هذه‌النخلة مساقاة بکذا) است (ازالفقه علی.... ج ۳ ص ۲۶ ـ شرح لمعه ج ۱ ص ۳۳٤ ـ کشاف ص ۸۰۰).

وهی معاملة علی الاصول بحصـة من ثمرها وهی لازمة من الطرفین و ایجابها ساقیتك او عاملتك او سلمت الیك او ما اشبهه من الالفاظ الدالـة علـی انشـاء هذالعقد صریحا. والقبول الرضاء به و تصح المساقات اذا بقی للعامل عمل تزید به الثمرة سواء ظهرت قبل العقد اولا و لابد فی صحة المساقاة من کون الشجر... و ینتفع بثمرته مع بقاء عینه بقاء یزید عن سنة غالبا و فیما له ورق کالحنانظر (اختلاف است). و یشترك تعیین المدة

ویلزم للعامل مع الاطلاق کل عمل متکرر کل سنة ممافیه صلاح الثمرة (ازشیار. وکود..) ولو شرط بعضه علی المالك صح لاجمیعه و تعیین الحصة بالجزء المشاع لاالمعین و یجوز اختلاف الحصة فی‌الانواع (ثلث... مثلا در نوع خرما. توت.).. ویکره ان یشترك رب‌المال علی العامل مع الحصة ذهبا او فضة.. وکلما فسد العقد فالثمرة للمالك و علیه اجرة مثل للعامل .

(از شرح لمعه ج ۱ ص ۳۵۷،۳۵٤) .

مَسالِك ـ (اصطلاح‌عرفانی) مسالك راه الی الله و مقام واحدیت را گویند و راههای وصول بدرجات عالیات است:

شاه نعمت الله گوید: اعیان ثابته‌که صور اسماء الهیه‌اند در حضرت علیه باعتبار احدیت وجود، عین واجب‌الوجودند و باعتباری حقایق عالمند اما از آن رو که ممکن‌اند، شم رایحهٔ وجود نکرده‌اند باین وجه گفته‌اند (معشوق کما لم یزل در قدم بر حال خود است، و عاشق کما لم یکن در عدم بر قرار خود).

بلکه تجلی حق است باسم النور، یعنی وجود ظاهر در صور اعیان و ظهوروجود باحکام اعیان و بروز وجود در صورت خلق بدید بر آنسات باضافهٔ وجود باعیان و تعین وجود باعیان بابقای اعیان بر عدم اصلی

دریاب بذوق و عقل را هیچ مگو
سر رشتهٔ این سخن تو از عقل مجو

(ازرسائل شاه نعمت‌الله ج ۲ ص ٤۷).

مُسامَرَه ـ (اصطلاح عرفانی) مسامره عبارت‌از خطاب حق تعالی است بعارفین در عالم اسرار و غیب، مسامرهٔ بنده با حق در شب است زیرا شب وقت خلوت دوستان است.

در لمع است که «المسامرة عتاب ـ الاسرار عند خفی الاذکار».

هجویری گوید: سامره و محادثه عبارت از دو حال از احوال کاملان طریق حق است و حقیقت آن سخن سری باشد مقرون بسکوت زبان «یعنی محادثه» و حقیقت مسامره دوام انبساط بکتمان سر است و محادثه بروزست و مسامره بشب و مناجات شب را «مسامرة» گویند و دعوات روز را «محادثه» گویند و حال روز مبنی بر کشف باشد و حال شب مبنی برستر و اندر دوستی مسامره کاملتر بود از محادثه وتعلق مسامره بحال پیغمبر ست، خبر را در مسامره جوار نیست و سمر را در مکاشفه بکار نیست حکایت اشتیاق دراز کند، که شکایت فراق آغاز کند، که پیش لاهوت نیاز آرد، که پیش جمال ناسوت ناز کند، شب وقت خلوت دوستان بود و روزگاه خدمت بندگان.

(از کشف المحجوب ص ٤۹٦ رسائل خواجه عبدالله ص ۱۱۷).

مُسامَتَه ـ (اصطلاح منطقی) برهان مسامته یکی از براهینی است که بمنظور اثبات تناهی ابعاد اقامه شده است، رجوع ببرهان مسامته و.

(شرح منظومه ص ۲۲۳ و شرح حکمت عین ۱۷۳. شود)

مُسامَحَه ـ (اصطلاح اخلاقی) و آن بود بعضی از چیزها را که واجب نبود ترک کند.

(از اخلاق ناصری ص ۷۹).

مُساوات ـ (اصطلاح ادبی) نزد اهل معانی واسطهٔ بین اطناب وایجاز راگویند که ایراد لفظ است مساوی با مقصود مانند «لایحیق مکرالسیء الاباهله ـ اذا رایت الذین یخوضون فی آیاتنا»

رجوع باطناب وایجاز شود. ورجوع به

(کشاف ص ۸۰۱ ـ المعجم ص ۲۷۹ ـ مطول ص ۲۴۳) شود.

مثال پارسی از نظم:

پای سرو بوستان اندر گل است
سرو ما را پای معنی در دل است
نیکخواهانم نصیحت میکنند
خشت بردریا زدن بی حاصل است
ای برادر ما بگرداب اندریم
وآنکه شنعت میزند بر ساحل است

مُساوَمَة ـ (اصطلاح فقهی) بیع مساومة بیعی است که فروشنده راس المال را ذکر نکند.

(از کشاف ص ۸۷۱).

در کلیات حقوقی آمده است:

بیع باعتبار ذکر رأس المال و عدم ذکر آن تقسیم میشود بچهار قسم. زیرا در موقع معامله یا اسمی از رأس المال برده نمیشو دو آنرا مساومه گویند.

یا فروشنده مبلغی را که بآن جنس را خریداری کرده تعیین میکند، در اینصورت اگر آنرا بهمان مبلغ بدون زیاده بفروشد آنرا تولیه گویند.

و اگر آنرا بزیادتی بفروشد آنرا مرابحه گویند.

و اگر بکمتر ازآن بفروشد آنراضیعه نامند.

کلیات ص ۶۵

مُساوی ـ (اصطلاح منطقی) مساوی عبارت از جسمی استکه موافق با جسمی دیگر باشد و در یك جهت یا جهاتی چند و نزد منطقیان عبارت از کلی است که موافق باشد باکلی دیگر در صدق مانند انسان و ناطق.

•

(از دستور ج ۳ ص ۲۶۰).

مُساوِیان ـ (اصطلاح منطقی) مساویان یا متساویان دو کلی بوند که از لحاظ مصداق یکی باشند و هر یك بر مصادیق دیگری بطور کلی صادق باشد.

رجوع به نسبت اربعه شود:

مُسَبِّبُ الأَسْباب ـ (فلسفی) اشارت بذات حق است و عبارت دیگری ازعلت العلل است. که همهٔ اسباب و علل جزئیه و ظاهریه در جنب جبروت و قدرت مطلقهٔ او محوند.

مولانا گوید:

نیست از اسباب تصریف خداست
نیست‌ها را قابلیت از کجا است
قابلی گر شرط فعل حق بدی
هیچ معدودی به هستی نامدی
سنتی بنهاد و اسباب و طرق
مرد ماترازیر این از رق تتق
بیشتر احوال بر سنت رود
گاه قدرت خارق سنت شود.
سنت وعادت نهاده بامزه
باز کرده خرق عادت معجزه

بی‌سبب گر عزبما موصول نیست
قدرت از عزل سبب معزول نیست.
ای گرفتار سبب بیرون مپر
لیك عزل آن مسبب ظن مبر
هرچه خواهد آن مسبب آورد
قدرت مطلق سبب‌ها بر درد
لیك اغلب بر سبب راند نفاذ
تا بداند طالبی جستن مراد
چون سبب نبود چه ره جوید مرید
بی‌سبب در راه میاید پدید
این سبب‌ها بر نظرها پرده‌ها است
که نه هر دیدار صنعش را سزاست.
دیدهٔ باید سبب سوراخ کن
تا حجب را برکند از بیخ وبن
تا مسبب بیند اندر لامکان
هرزه بیند جهد و اسباب دکان

مَسْت - (اصطلاح عرفانی) مست فروگرفتن عشق است جمیع صفات درونی را و آن عبارت از سکر است که عارفان کامل از باده هستی مطلق سرمست شده و محوالموهوم گشته و از خود بی خود شوند.

مولوی گوید:

مستان ازل در عدم محو چریدند
که نیست بود قاعدهٔ هست نمایی
جان برز بر همدگر افتاده ز مستی
همچون ختن غیب پر از ترك ختایی
من مست و تو دیوانه ما راکه برمخانه
صدبار تراگفتم کم خور دوسه پیمانه
در شهر یکی کس را هوشیار نمی‌بینم
هریك بتراز دیگر شوریده ودیوانه
جانا بخرابات آتا لذت جان بینی
جانرا چه خوشی‌باشد بی‌صحبت جانانه
هرگوشه یکی مستی دستی زده بردستی
زان ساغر سرمستی یا ساغر شاهانه
ای لؤلی بربط زن تو مست‌تری یامن
ای‌پیش چوتو مستی، افسون‌من‌افسانه
تو وقف خراباتی خرجت می‌ودخلت‌می
زین دخل به هشیاران مسپاریکی دانه

مَسْتِ خَراب - (اصطلاح ذوقی) مستغرق در سکر را گویند.

عطار گوید:

هر آن مستی که بشناسد سر ازپا
ازو دعوی مستی ناپسند است
حقیقت دان که دایم مذهب عشق
و رای مذهب هفتاد واند است
سر افرازی مکن رو پست‌شوپست
که تاج پاکبازان تخت بند است
مرا با عاشقان مست باید
چه جای زاهدان پر گزند است

مُسْتَأجِر - (اصطلاح فقهی) اجاره کننده و خواهنده است رجوع باجاره شود.

مُسْتَثْنی - (اصطلاح ادبی) رجوع به استثناء شود.

مُسْتَحَبّ - (اصطلاح فقهی) آنچه پسندیده است فعل آن و ترکش حرام نباشد رجوع باحکام خمسة تکلیفی شود.

•

مُسْتَحَبّاتِ نَماز - (اصطلاح فقهی) اموری که ضروری نیست و لکن نیکو است که نمازگذار رعایت کند

در معتقدالامامیه آمده است:

و مستحب است که چون روی بقبله آرد برای نماز، پس‌از آنکه بانگ نماز و قامت گفته باشد، سه‌بار تکبیر بگوید،

و برای هر تکبیری دست بردارد، آنگه بگوید: «اللهم انت الملك الحق المبین، لااله الا انت، سبحانك و بحمدك اعملت سوء و ظلمت نفس، ففرعت الیك تائبا مماجنیت، صل علی محمد و آل محمد و اغفرلی! انه لایغفر الذنوب الا انت، یا اهل التقوی و اهل المغفره!».

آنگه دو تکبیر دیگر بگوید.

«لبیك، و سعدیك! والخیر فی یدیك، و الشر لیس الیك. او من بك، و اتوکل علیك، و او من برسولك، و ماجاء به‌من عندك فصل علی محمد و آل محمد! وزك عملی بطولك، و تقبل منی بفضلك!».

آنگه یك تکبیر دیگر بگوید و نیت نماز کند برین صورت که: نماز پیشین میکنم فریضهٔ ادا تقرب بخدای. این بدل بیندیشد.

آنگه بزبان بگوید «الله اکبر» چنانکه به نیت پیوسته باشد. آنگه‌بگوید: «وجهت وجهی للذی فطر السموات والارض،حنیفاً مسلماً ملة ابراهیم و دین محمد ولایة امیرالمومنن علی والائمة من ذریتهما، و ما انا من المشرکین. ان صلاتی ونسکی و محیای و مما تی‌لله رب العالمین لا شریك له. و بذلك امرت و انا من المسلمین».

و آنگه بگوید: «اعوذبالله من‌الشیطان الرجیم، بسم‌الله الرحمن الرحیم» و «الحمد» بخواند و سورتی با آن.

آنگه تکبیر بگوید، وبر رکوع رود، و در رکوع هر دو کف دست بر سر زانو نهد، و پشت راست دارد، و گردن کشیده دارد، و بگوید: «اللهم لك‌رکعت، ولك‌خضعت، و لك اسلمت، وبك آمنت، خشع لك لحمی و دمی و عظمی و شعری و بشری، و ما اقلت الارض. سبحان‌ربی العظیم و بحمده!» تسبیح سه‌بار بگوید، یا پنج‌بار، یا هفت‌بار.

آنگه از رکوع سر بر دارد، ومیگوید: سمع‌الله لمن حمده، وچون راست باستد، بگوید: «الحمدلله‌رب‌العالمین اهل‌الکبریاء و العظمة و الجود و الجبروت!».

آنگه بسجده رود چنانکه اول دست بر زمین نهد، آنگه زانوها و پیشانی برزمین نهد، چنانکه کنار بینی بر زمین نهاده باشد.

و در سجود بگوید: «اللهم لك‌سجدت، و بك آمنت، و لك خشعت، و لك‌اسلمت، و علیك توکلت. سجد وجهی البالی‌الفانی لوجهك الدائم الباقی، سجد وجهی للذی خلقه، و براه و صوره، و شق سمعه و بصره. سبحان ربی الاعلی و بحمده!»، [تسبیح] سه‌بار یا پنج بار یا هفت بار بگوید.

آنگه سر از سجده بردارد، و چون تمام باز نشیند بگوید: «اللهم اغفرلی، و ارحمنی، و اجبرنی، و اهدنی،وعافنی، و اعف عنی! انی لما انزلت الی‌من‌خیر فقیر».

آنگه سجدهٔ دوم بکند، و آنچه در سجدهٔ اول گفته باشد بگوید،وبازنشیند.

آنگه برخیزد و میگوید: بحول الله و قوته‌اقوم و اقعد»، و رکعتی دیگر همچنان بکند. چون ازقرائت فارغ‌شود، پیش‌از آنکه برکوع رود، هر دو دست

بردارد، و دعای قنوت بخواند.

و مختصرترین قنوت اینست: «رب اغفرلي و ارحم و تجاوز عما تعلم! بك انت الاعز الاجل الاكرم».

آنگه بسجده رود، و چون از سجده‌دوم برآید، از برای تشهد بنشیند برسرِرون چپ، و هر دو رون بر هم نهد، و پشت قدم راست در شکم قدم چپ نهد،، وبگوید که: «بسم‌الله و بالله و الاسماء الحسنی کلهالله! ماطاب و طهر و زکی و خلص فهولله، و ما خبث فلغیر الله. اشهد ان لا اله الاالله، وحده لاشریك له ،و اشهدان محمداً، صلی الله علیه و آله! عبده و رسوله. ارسله بالهدی ودین الحق‌لیظهره علی الدین کله، ولوکره‌المشرکون.اللهم صل علی محمد وآل محمد، وتقبل‌شفاعته فی امته، وقرب وسیلته،و ارفع‌درجته!».

اگر خواهد که سلام دهد بگوید: «السلام علیکم و رحمةالله و برکاته!» آنگه سه بار بگوید: «الله‌اکبر» و باهر تکبیری دست بردارد، آنگه بگوید: «لااله الاالله الهاً واحداً، و نحن له مسلمون. لااله‌الاالله الهاً واحداً، نحن له مخلصون. لااله‌الاالله و لانعبد الا ایاه مخلصین له الدین ولوکره‌المشرکون. لااله‌الاالله ربنا و رب آبائنا الاولین. لااله‌الاالله وحده وحده وحده، لاشریك‌له. صدق وحده، و نصر عبده و اعز جنده و غلب الاحزاب وحده. فله الملك وله الحمد، یحیی و یمیت‌و یمیت‌ویحیی، وهوحی‌لایموت، بیده الخیر، و هو علی کل شیء قدیر.اللهم اهدنا لما اختلف فیه من الحق باذنك! انك من تشاء الی صراط مستقیم. و قل الحمدلله الذی لم‌یتخذ و لداً، و لم یکن له شریك فی‌الملك، ولم یکن‌له ولی من الذل و کبره تکبیراً.

آنگه سی و چهار [بار] بگوید: «الله‌اکبر» و سی‌و سه بار بگوید: «الحمدلله» و سی‌وسه‌بار «سبحان‌الله»، دعائی که داندبخواند. وتعقیبات ودعوات را کتابهای دیگر است، کسی را که باید طلب دارد.

آنگه بسجده رود، خویشتن رابرزمین افکند، و پیشانی بر موضع سجده نهد، و بگوید: «اللهم الیك‌توجهت والیك‌قصدت، و بفنائك حللت، و بمحمد آله علیهم السلام الیك تقربت، و بهم استشفعت، و بهم توسلت. فصل علی محمد و آل محمد، و عجل فرجهم و اجعل فرجنا مقرونا بفرجهم».

آنگه جانب راست، از روی بر موضع سجده نهد، و بگوید: «اللهم ارحم لی ذلی بین یدیك و تضرعی الیك و وحشتی من الناس و انسی بك یا کریم یا کریم یا کریم!».

آنگه جانب چپ از روی بر موضع سجده نهد، و بگوید: «لااله الاالله حقاً حقا، لااله‌الاالله تعبداً ورقاً، لااله‌الاالله ایماناً و تصدیقاً. اللهم ان عملی‌ضعیف فضاعفه لی یا کریم یا کریم یاکریم!».

آنگه پیشانی بر موضع سجده نهد و صدبار بگوید: «شکراًلله» یا چندانکه تواند. آنگه سر بردارد، و دست راست بموضع سجده فرو آورد و در روی و سینهٔ خود مالد.

و نماز زنان همچون نماز مردان

بود الا آنستکه زنان را مستحب استکه در حال قیام دستها بر پستان خود نهد، و در حال رکوع دست بر ران نهد، و چون بنشینند راست بنشینند، و بی‌آنکه پشت دوتا کنند، و چون سجده کنندخود را با هم گیرند، و در میان دو سجده و در تشهد قدم بر زمین نهند، و هردو زانو بردارند، و چون برخیزند دست بر پهلو نهند، و راست برخیزند.

(رجوع شود به معتقدالامامیه ص ۲۲۳، ۲۳۸)

مُسْتَحَقّینِ زَکوٰة ـ (اصطلاح فقهی)

کسانیکه می‌توانند از مال زکوة استفاده برند و ارتزاق کنند ۸صنف‌اند که آنها را مستحقین زکوة نامند وآنها مساکین (گدا) عاملین، فقراء، مؤلفة قلوبهم، رقاب (برده آزاد کردن)، طلبکاران شخص ناملاچ و درمانده، ابن سبیل و در راه خدا که عمارت مساجد و... باشد.

رجوع به زکوة و (شرح لمعه ج ۱ ص ۱۰۸) شود.

مُسْتَخْدَم ـ (اصطلاح ذوقی)

کسانی را مستخدم گویند که خدمت آنها بمردم از جهت جلب مردم وبدست آوردن مقام و جاه باشد و تمام کارهای او برای حظ‌نفس باشد

(مصباح الهدایه ص ۱۲۳)

اَلْمُسْتَدْرَکیّه ـ (کلامی)

فرقه‌را گویند که معتقدند که‌حقایق و دریافت آنها بر اسلاف و گذشته‌گان پوشیده مانده است و آنان از حقایق آگاه نبوده‌اند و از جهل خود بی‌خبر بوده‌اند واینان حقایق رابدست‌آورده‌اند اینان همه مخالفان خود را دروغگو میدانند.

(از مختصرالفرق ص ۱۲۷)

لا **مُسْتَدیر** ـ رجوع به‌حرکت مستدیره و (تهافت‌التهافت ص ۱۵۰۴) شود.

مُسْتَرْجِعَة ـ (اصطلاح فلسفی) قوت مسترجعه بنابر عقیده صدرالدین غیراز قوای حافظه و مفکره و واهمه امرجدائی نیست.

وی گوید: «ان‌الادراك للوهم والحفظ للحافظة والتصرف للمفکرة و بهذالقوی یتم‌استرجاع من خبر حاجة الی قوة اخری غیرها فوحدة المسترجعه وحدة اعتبارية» و همین طور ذاکره مرکب از ادراك و حفظ است که «ویتم بالوهم و الحافظه» رجوع بذاکره شود

(اسفار ج۴ ص ۳۵).

مُسْتَریح ـ (اصطلاح عرفانی)

مستریح بنده‌ای را گویند که خدای متعال او را براسرار قدر مطلع‌گردانیده باشد و از این جهت مطلع میشود که «المقدر کائن» و آنچه مقدر است کائن است و آنچه مقدر نیست واقع نخواهد شد و بدین وسیله در راحت و امن زید

(اصطلاحات شاه نعمت‌الله ص ۲۷).

مُسْتَزاد ـ (اصطلاح اهل ادب)

و آن کلامی است موزون که پس از هر مصراعی یك پاره از مصراعی زیاد کند که با خود مصراع ارتباط داشته باشد ولی در معنی آن مصراع نیازی بدان نداشته باشد مثال:

در خواب جمال یار میدیدم

در عین صفا

وز گلشن وصل او گلی می‌چیدم
بی خار جفا

ناگاه خروس سحری بیدارم کرد
گویا ز حسد

ای کاش که بیدار نمیگردیدم
تا روز جزا

•

در بدیع آورده، مستزاد:
شعری است که در آخر هر مصراع آن چیزی بآهنگ آخر مصراع افزوده شده باشد و کلمهٔ که در آخر مصراع دوم افزوده میشود تا آخر همانرا تکرار مینماید اما در مصراعهای اول تغییر میباید و این نوع شعر بسیار کم است

هر لحظه بشکلی بت عیار بر آمد
دل برد و نهان شد

هر دم بلباس دگر آن یار بر آمد
که پیر و جوان شد

•

ترسم که ز اشراق تو تا صبح قیامت
خورشید امامت

•

غارب شود ای صبح نگهدار عنان را
گاه شب قتل است

•

(از بدیع فروغی ص ۱۰٤)

مُسْتَضْعَف - (اصطلاح کلامی)
کسی که حق را نشناسد و معاندت در آن هم نکند و اصولا توجه به هیچ امری از امور دینی نداشته باشد.

مُسْتَعار - (اصطلاح فقهی)
مورد استعاره است و کلام مستعار یعنی کلامی‌که استعارت آورده شده‌است برای معنائی و امری رجوع باستعاره شود.

مُسْتَعِیر - عاریه گیرنده و خواهنده را گویند رجوع به عاریه شود.

مُسْتَقِلّاتِ عَقلی - (اصطلاح اصولی)
اموری مانند قبح سرقت، ظلم ، و ایذاء و قتل که از مستقلات عقل است.
و بالجمله بعضی از امور هستند که از مستقلات عقلی‌اند و میتوان آنها را واجبات عقلی نامید مانند قبح ظلم و تعدی وتجاوز بغیرولزوم شکر نعمت منعم ووجوب قضاء دین ورد ودیعه واستحباب احسان و جز آنها که در هر جامعهٔ و نزد هریك از مذاهب بوده و مورد تأیید همه عقلاء دنیا است و شکی نیست که عقول سلیمه زشتی و خوبی را درك کرده و خود بخود و بدون توجه به‌ادیان و مذاهب میداند که بعضی از افعال‌را نباید انجام داد و کسی که انجام دهد مستحق مذمت است و بعضی از افعال را هرکس انجام دهد مستحق ستایش است و بعضی از امور در مراتب قبح باندازهٔ‌ایست که فعل او موجب مذمت شدید است و برخی ضعیف و بعضی از امور فعلش موجب مدح و ستایش زیاد است و بعضی کم و بالجمله خدای‌متعال قبل‌از شرایع بلسان عقل از ما خواسته است که افعالی را انجام داده و افعالی را ترك نمائیم و عقل رسول باطنی‌است و هماتطورکه رسول ظاهر اوامر ونواهی خدا را بما ابلاغ میکند رسول باطنی که عقل باشد چنین میکند و گویند

مخالفت و موافقت مقتضای عقل موجب مدح و مذمت است نه عقاب و مثوبت لکن این نظر مردود شناخته شده است و و درین مورد عدهٔ گویند عقل را حکمی نیست و مدرکات عقلی نسبت بامـوری مانند حسن و قبح امور بسته به عادت و تربیت و اخلاق است و در هرحال از نظر فقه اسلامی مساله مدرکات عقلـی یکی از مسائل مهم است و اساسی‌است که حتی آنرا جزء ادله اربعهٔفقهیه قرار داده‌اند و اخباری است که «کل ما حکم به‌العقل حکم به‌الشرع» و جز آن

مُسْتَقِیمُ‌الطُّلوع ـ (اصطلاح نجومی)
رجوع شود به صاعد و هابط

مُسْتَنَد ـ (اصطلاح حدیث)
رجوع به حدیث مسند شود.

مُسْتَنَدُ المعرفةـ حضرت واحدیت را که منشا تمام اسماء الهیه است مستنـد المعرفة گویند که تمام معارف و اسماء و صفات بدان بازگشت کند
(کشاف ص ٦٤٧ ـ شاه نعمت‌الله‌ص ۲۷).

مُسْتَنیر ـ موجودات از نظـر شیـخ اشراق یا منیراند که خود منور غیر و متنور بالذات‌اند و یا مستنیرند کـه از منیر بالذات کسب نور کنند اعم از نور حقیقی که وجود و کمال باشد و یا نـور مجازی چنانکه ماه از آفتاب نور مجـازی گیرد و انوار طولیه و عرضیه از نور ـ الانوار نور حقیقی گیرند
(رجوع شود به مجموعه دوم مصنفات ص ۱۲۳ و ۱۳٤ و ۱۳۵)

مُسْتَنیرات ـ (اصطلاح نجومی)
مراد کواکب‌اند که از آفتـاب نـور گیرند.

مَسْتوری ـ (اصطلاح ذوقی)
مستور یعنی پنهان وآنچه عیان‌نباشد و کنه ماهیت الهی را گویند که از ادراک کافهٔ عالمیان مستور است
(اصطلاحات فخر).

صائب گوید:

مستوری حسن از نظر بوالهوس ماست
این آینه‌رو، پرده‌نشین از هوس ماست

مستودع ـ (اصطلاح فقهی)
کسی که ودیعه قبول میکند رجوع به ودیعه شود.

مُستَوفیانِ دَفاتِر ـ (اصطلاح ذوقی)
فرشتگان کرام الکاتبین‌اند.

مُستَوفیـانِ دِیـوانِ اَزَل ـ (اصطلاح ذوقی) فرشتگان قضا و قدر الهی‌اند.

مُستَولی ـ (اصطلاح هیـوی) و بـه جزوی از فلك‌البروج گویند، یعنی منطقة البروج و عبارت از کوکبی است که خط حرکت آن از خطوط خمسه یعنی بیت، شرف، حد، مثلثه، وجه در آن جـزوی بیش از خطوط کواکب دیگر باشد در همان جزو
(از بیست باب ملا مظفر)

مُستَـوی الإسمِ الأَعْظَـم ـ (اصطلاح ذوقی)
بیت‌الحرام است،
دل عارف کامل،
دل صاحبدلان است.

مستـوی اسم اعظـم دل بود
نه دل هر کس، دل کامل بود
(از رسائل ج۳ ص ٤٦).

مُسْتَهْلَك - (اصطلاح ذوقی)
کسی که فانی در حضرت ذات احدیت است بنحویکه باقی نماند ازو اسم ورسم مستهلك گویند.
(اصطلاحات شاه نعمت‌الله ص ۲۷)

مَسْتی - (اصطلاح ذوقی)
مستی عبارت از حیرت و ولـه است که در اثر مشاهدهٔ جمال دوست بر سالك صاحب شهود دست دهد و مست، اهـل جذبه و صاحب شوق را گویند و مست و خراب عاشق مستغرق درمعشوق راگویند.
(از کشاف ص ۵۶۲).

مستی هم نفس راست، هم دل را، هم جان را، چون شراب بر عقل زور کند، نفس مست گردد، چون آشنائی بر آگاهی زور کند. دل مست شود، چون کشف بر انس زور کند، جان مست شود، چـون ساقی خود متجلی گردد، مستی آغاز کند و مست بعد از صحو شود.

من نیستم ای نگار تو مستم کـن
یك جرعه شراب وصل‌بر دستم کن
با من بنشین بخلوت و مستم کـن
گر سیر شوی به جرعهٔ مستم کـن؟
(رجوع شود به عده ج۳ ص ۹۵)

مولانا گوید:

گر چه بشکستند جامت قـوم مست
آنکه مست از تو بود عذریش هست
مستی ایشـان باقبـال و بمـال
نه ز بادهٔ تست ای نیکـو خصـال
ای شهنشـه مست تخصیص توانـد
عفو کن از مست خود ای عفومند
لـذت تخصیص تـو وقت خطاب
آن کند که ناید از صد خم شراب

چونکه مستم کـردهٔ حدم مـزن
شرع مستان را نیـارد حـد زدن
چون شوم هشیـار آنگاهـم بـزن
که نخواهم گشت خود هشیار مـن
هرکه از جام‌تو خورد ای ذوالمنن
تا ابد رست از هش و از حد زدن
خالدیـن فی فناء سکـرهـم
من یفانی فی هوا کم لم تضم
مست را بین زان شراب پرشگفت
همچو فرزین مست کژ رفتن گرفت
مـرد برنـا زان شـراب زودگیـر
در میـان راه می‌افتـد چـو پیر
خاصه آن باده که از خم نبی است
نی میی که مستی آن یك شبی است
آنکه آن اصحاب کهف از نقل و نقل
سیصد و نه سال گم کردنـد عقل
ز آن زنان مصر جامی خورده‌انـد
دستها را شرحه شرحه کـرده‌انـد
ساحران هم سکـر موسی داشتند
دار را دلـدار می‌پنداشتنـد
جعفر طیار ز آن می بـود مست
زان گـرو می‌کـرد بی‌خود پاودست
بـا مـریـدان آن فقیـر محتشم
بایزید آمـد که یزدان نك منـم
گفت مستانـه عیان آن ذوفنـون
لا اله الا انـا هـا فـاعبـدون
چون گذشت آن حال وگفتندش‌صباح
تو چنین گفتی و این نبود صلاح
گفت این بار، ار کنم این مشغله
کاردها در من زنیـد آندم هلـه
حق منزه از تن و من بـا تنم
چون چنین گویـم ببایـد کشتنم

چون وصیت کرد آن آزاد مرد
هر مریدی کاردی آماده کرد
مست گشت باز از آن سغراق رفت
آن وصیت‌هاش از خاطر برفت
عشق آمد عقل او آواره شد
صبح آمد شمع او بیچاره شد
عقل چون شحنه‌است‌چون‌سلطان‌رسید
شحنهٔ بیچاره در کنجی خزید
عقل را میل تحیر در ربود
زان قوی‌تر گفت کاول گفته بود
نیست اندر جبه‌ام الا خدا
چند جوئی در زمین و در سماء
آن مریدان جمله دیوانه شدند
کاردها در جسم پاکش می‌زدند
هر یکی چون ملحدان گرد کوه
کار میزد پیر خود را بی ستوه
هر که اندر شیخ تیغی میخلید
بازگونه او تن خود می‌درید
یك اثر نی بر تن آن ذوفنون
و آن مریدان خسته درغرقاب خون

مَسْجِد — (اصطلاح فقهی و عرفانی)
مسجد بفتح نمازگاه راگویند وموضع سجود را گویند هرجا که باشد و به کسر محل خاص که برای اداء نماز وقف شده است گویند و در اصطلاح سالکان رجوع به فرهنگ مصطلحات عرفا شود.

مَسْجِدَیْن — (اصطلاح فقهی)
مسجدالحرام و مسجد مدینه است و مسجدالاقصی و بیت‌المقدس است
مسجد در اصطلاح صوفیان مظهر تجلی جمال را گویند و بعضی گویند مسجد آستانهٔ پیر و مرشد است و دل عارف کامل و مؤمن است.
(از کشاف ص ۶۳۹)
مولوی گوید:
ابلهان تعظیم مسجد میکنند
در جفای اهل دل جد میکنند
آن مجازست این حقیقت ای‌خران
نیست مسجد جز درون سروران
مسجدی کو اندرون اولیا است
سجده‌گاه جمله است،آنجا خداست
تا دل مرد خدا نامد بدرد
هیچ قومی را خدا رسوا نکرد

•

مُسَجَّع — (اصطلاح ادبی)
در اصطلاح عروض کلامی است که در آن سجع باشد که شاعر بیتی را به چهار قسم متساوی تقسیم‌کند و ازرعایت سه سجع بر قافیهٔ واحده چهارم قافیه آورد که بنای شعر برآنست رجوع بسجع و (کشاف ص ۷۴۴) شود.

مَسْح — (اصطلاح فقهی)
مسح در لغت امرار دست بود و در شرع آنست که دست ترا بر سر و پاها کشند با آب وضو یعنی باتری که از شستن دست و صورت برای وضو باقی مانده است و ترتیب آن اینست که بعداز فراغت از وضو ابتدا باسرانگشتان‌دست راست از وسط سر تا نزدیك پیشانی یا باندازه مسما کشیده میشود بعد با دست راست بپای راست از انگشت ابهام تا کعب و بعد به پای چپ رجوع بوضوشود

مَسْخ — (اصطلاح فلسفی و کلامی)
مسخ تبدیل صورت بصورتی دیگر و تبدیل از وضعی بوضعی دیگر است و در

اصطلاح صوفیان و عارفان مسخ قلـوب است که مطرو دین درگاه را باشد کـه دارای قلوب متوجه بحق بوده و مسخ‌شده و اعراض کرده و متوجه به حظوظ نفس شده‌اند.

(از لمع ص ۳۷۵).

مسخ دل طرد آنست ، از درگـــاه حق که دل متوجه بعوارض دنیا شود از حقیقت‌وحقوق‌محجوب گردد، حقیقت مسخ طمس عیون سر است از انوارکشوف غیب وخمود دل، از صفای وجد واحتجاب‌روح، از حق، بنفس، این عادت قهر قدم است (شطحیات ص ٦٢٤)

نقض میثاق و شکست توبه‌هـا
موجب لعنت بـود در انتهـا
پس خدا آن قوم را بوزینه کرد
نقض عهد و توبهٔ اصحاب سبت
موجب مسخ آمد و اهلاك و کبت
پس خدا آن قوم را بوزینه کرد
چونکه عهد خود شکستند از نبرد
اندرین امت نبـد مسخ بـدن
لیك مسخ دل بود ای ذوالفطـن
چون دل بوزینه گـردد آن دلش
از دل بوزینه شد خار آن گلش
هزگر بودی دلش را ز اختیـار
خوارکی بودی ز صورت آن‌حمار
مسخ صورت بود اصل سبت را
تا به‌بینند خلق ظاهر کبت را
از ره سر صد هـزاران دگـر
گشته ا زتوبه شکستن گاو خـر
خوك و خر

مُسقِطاتِ خِیار ـ (اصطلاح فقهی)

مسقطات خیار عبارت است از ۱ شرط سقوط در ضمن عقد ۲ اسقاط آن بعد از عقد ۳ تفرق متعاملین ٤ تصرف.

رجوع به خیارات شود.

مُسْکِر ـ (اصطلاح فقهی)

یعنی سکرآورنده و مست کننده وآن هر چه باشد در شرع حرام است مانند خمر فقاع و جز آن.

مِسْکین ـ (اصطلاح فقهی)

مرادف با فقیر است‌رجوع بمستحقین زکوة شود.

مُسَلْسَل ـ (اصطلاح اهل حدیث)

و عبارت از روایتی است که رجال سند آن متتابع و متوالی باشند یکی پس از یکی دیگر بر یك نحو و یك حالت تا منتهی شود به معصوم یعنی هر یك از روات بمانند هم نقل کرده باشند و خود روات از لحاظ صفات یکجور باشند.

(ازدرایه ص ٤٦).

در ابدع آرد: مسلسل.

آنست که در مدح یا ذم، از صفات چیزی را بر دیگر فزونی دهند و اشیاء عدیده را بترتیب، مفضل و مفضل‌علیه قرار دهند.

مُسْلَمٌ‌اِلَیه ـ (اصطلاح فقهی)

پیش‌فروش کننده و مسلم فیه متاع پیش‌فروش شده و مسلم خریدار است رجوع به بیع سلف‌و سلم شود

مُسَلَّمیّات ـ (اصطلاح منطقی)

مسلمیات یا مسلمات آن مقدمـاتـی بود که چون خصم تسلیم کند بروی بکار داری خواهی حق یا مشهور یا مقبـول باش و خواهی مباش.

(دانشنامه بخش منطق ص ۱۲٤).

مُسَدَّسات ـ (اصطلاح فلسفی)

و اخوان‌الصفا بکار برده‌اند واطلاق بر اموری کرده‌اند که شش، شش میباشد بدین قرار:

٦ برج مذکراند
٦ برج مؤنث‌اند
٦ برج نهاریند
٦ برج لیلی‌اند
٦ برج شمالی‌اند
٦ برج جنوبی‌اند
٦ برج مستقیم‌الطلوعند
٦ برج معوجةالطلوع
٦ برج فوق ارض است
٦ برج تحت ارض است
٦ حال کواکب: اوج، حضیض، شرف هبوط، رأس جوزهر، ذنب آن.

مقترنات، متقابلات، مربعات مثلثات، مسدسات، مخمسات، جهات‌ست. (از رساله دوم نفسانیات ص ۲۰٦)

مُسَمَّط ـ (اصطلاح ادبی)

مشتق از تسمیط است و آن در لغت مروارید در رشته کشیدن است و در صنایع چنان است که شاعر دو مصراعی گوید که در وزن و قافیه متفق باشند و در آخر مصراع آخر که متفق است اصلی بیاورد که بناء شعر بر آن کرده است خواه قافیهٔ اصلی موافق با قافیهٔ مطلع باشد یا نه و این مصراعها را سمطی نهد و باندازهٔ آنها نیز اشعاری سراید و بتوضیح دیگر چند مصراع گوید که مصراع آخر بر قافیه دیگر بود و بعد شروع به بند دیگر کند با هر قافیه که خواهد لکن قافیهٔ مصراع آخر بر سیاق قافیه: مصراع آخر بند اول بود، مانند:

خیزید و خز آرید که هنگام خزانست
باد خنك از جانب خوارزم روانست
این برگ رزانست که برشاخ رزانست
گوئی بمثل پیرهن رنگ رزانست
دهقان به تعجب سر انگشت گزانست
کاندر چمن وباغ نه‌گل مانه نه گلنار

در ابدع آرد مسمط.

از سمط باشد که برشته کشیدن مروارید است و بیتی بود منقسم به‌چهار قسمت که در پارسی آنرا چهار پاره مینامند و در قسمت آخر قافیه است و سه قسمت دیگر مسجع. مثال:

ای ساربان منزل مکن جز در دیار یار.من
تا یکزمان زاری کنم بر ربع واطلال‌ودمن
ربع از دلم پرخون کنم خاك دمن گلگون کنم
اطلال را جیحون کنم از آب چشم خویشتن

در فارسی این وضع تغییر کرده است نام آن تبدیل شده است و موسوم به‌مسجع شده است و مسمط باشماری گفته شده است که چندین رشته باشد و هر رشته پنج یا شش مصراع یا زیادتر باشدوتمام بیك قافیه مگر مصراع آخر که قافیهٔ جداگانه دارد و هر رشته در حکم یك‌شعر است و مصراع‌های آخر همه یك قافیه دارد.

خیزید و خز آرید که هنگام خزانست
باد خنك از جانب خوارزم روانست
این‌برگ رزانست که‌برشاخ رزانست
گوئی بمثل پیرهن رنگ رزانست

دهقان به تعجب سر انگشت گزانست
کاندر چمن وباغ نه‌گل مانه نه گلنار

مَشمُوعات - (اصطلاح فلسفی)

آنچه بوسیله قوت سامعه شنیده شود مسموعات گویند و آنها اصوات و حروف‌اند

(مجموعه دوم مصنفات ص ۱۰۳)

رجوع شود بسمع.

شهاب‌الدین سهروردی در باب کیفیت مسموعات گوید:

تشکل هوا به مقاطع حروف بدان‌وجه که مشائیان گفته‌اند [در باب صوت] باطل است زیرا هوای متموج بدان‌سان که گفته‌اند با وجودی که سریع‌الالتیام بود شکل صوت را نتوانند نگهدارد. وانگهی بر این فرض لازم آید که آن کس که هوای نزدیك بگوش وی مشوش بود اصوات را نشنود از جهت تشویشی که در تموجات هواء واختلافی‌که درآنها حاصل میشود و اعتذار باینکه صوت خود هوا را پاره کند و از جهت شدتی که دارد در آن نفوذ کرده، جریان یابد اعتذاری باطل بود زیرا هرگاه تمام هوائی که بنزدیك گوش بود مشوش و مضطرب شود قوت نفوذی برای بعضی از آن و امتیازی از بعضی دیگر باقی نخواهد ماند، و قلع و قرع بالفعل داخل در حقیقت صوت نبود زیرا صوت پس از حصول قلع و قرع و بعداز فراغ از آنها نیز همچنان باقی بود دیگر آنکه صوت قابل تعریف نبود و اصولا بسائط محسوسه تعریف نمی‌شوند.

باز گوید:

و کسی که ورا حاسهٔ شنوائی‌وبینائی بود از تعریف ضوء و صوت بی‌نیاز بود و بلکه صوت امری بود بسیط که صورت آن در عقل بمانند صورت آن بود درحس نه جز آن و حقیقت آن تنها این بود که صوت است و اما کلام در سبب وعلت آن خود امری دگر بود که مثلا گفته شود علت آن قلع بود یا قرع و یا انکه هوا شرط بود یا نه و بر فرض که هواء بر سبیل حصول مقاطع در آن شرط نبود بطریق دیگری شرط بود بحث دیگری بود.

رجوع شود به‌حکمة‌الاشراق ص۲۷۳، ۲۷٤)

مُسْنَد - (اصطلاح ادبی)

اسم مفعول از اسناد است و در زبان و قواعد عرب نسبت فعل یاشبه فعل‌است به چیزی دیگر که مسندالیه باشد مانند «نصر زید و زید ناصر» و در حدیث عبارت از حدیث مرفوع صحابی است به سندی که ظاهر آن اتصال باشد چنانکه بگوید: قال رسول‌الله. که مرسل هم گویند.

و بعضی گفته‌اند سند آن متصل شود به معصوم و تمام رجال سند آن مذکور باشند در هر مرتبهٔ بیك اندازه بدون آنکه در مرتبهٔ قطع شود.

(از کشاف ص ۷۳ - درایه ص۳٦)

و مسند بکسر کسی را گویند که حدیث را باسناد نقل میکند و بفتح‌کسی که باو حدیث اسناد داده شود.

مُسْنَدإِلَیه - (اصطلاح ادبی)

مسندالیه در نزد ادبا اسمی است که فعلی یا اسمی یا شبیه فعلی بدان اسناد

داده شود که مبتداء و فاعل و نایب‌فاعل باشد مانند «زید قائم ـ ضرب علی» که جملهٔ مانند «زید قائم یا علی ضرب» را مبتداء و خبر گویند و مسند و مسندالیه جمله مانند «ضرب علی» را فعل وفاعل نامند مسندالیه را احوال و عوارضی‌است که در هر مقام مقتضی امری و حالی‌است چنانکه مسندرا، وازجمله حالات مسندالیه حذف است در مقامی که قرینه باشد یا آنکه دلیل عقلی دال‌بر افاده او است چنانکه کسی سئوال کند «کیف انت» در پاسخ‌گوئی «علیل» بجای «انا علیل» یا از جهت‌آنکه هوش و فراست سامع را آزمایش نمایند.

نکره آرند در حال که حق آن معرفه بودن است یا برای آنکه مقصود فردی از افراد جنس است مانند «جاء رجل من‌اقصی المدینه» و یانوعی است مانند «و علی ابصار هم غشاوة» یا برای افاده تعظیم یا تحقیر و تعریف مسندالیه که اصل است نیزبرای فوائدی است ازجمله تعظیم واهانت مانند «رکب علی و هرب معاویه» ..و.

و اما ذکر آن نیز برای فوائدی است یکی آنکه اصل در مسندالیه ذکر است دیگر آنکه قرینهٔ در کار نباشد که سامع دریابد و یا از جهت افادهٔ این معنی که سامع در نهایت غباوة و کودنی است یا از جهت زیادت توضیح و تقریر است مانند «اولئك علی هدی من ربهم و اولئك هم المفلحون» یا از جهت اظهار تعظیم مانند «امیرالمؤمنین حاضر» یا اهانت مانند «السارق الئیم حاضر» یا تبرك بنام او مانند «النبی قال هذالقول» یا التذاذ بذکر او مانند «الحبیب حاضر» یا بسط کلام و جز آن...

و تعریف باشاره برای فوائدی است یا از برای نهایت تمیز است یا برای تعریض بکندی ذهن سامع است یا تعظیم است مانند «ذلك الکتاب» و تعریف بلام یا برای اشاره به‌معهوداست مانند «لیس الذکر کالانثی» رجوع به‌الف و لام‌تعریف شود و تعریف باضافه یکی برای اختصار است یا متضمن تعظیم وشأن مضاف‌الیه است مانند «ابن‌فلان» یا تحقیرمانند «ولد الحجام» و تقدیم مسندالیه بر مسند از جهاتی است یکی برای آنکه ذکر مسند الیه اهم است یکی آنکه اصل در مسند الیه تقدیم است یکی برای آنکه اخبار از او متمکن‌تر شود در ذهن سامع یابرای تعجیل مسرت یا مسائت بود یابرای تطیر باشد یا برای التذاذ بود.

و مسند را نیز حالات وعوارضی‌است ازجمله ترك آن‌برای فوائدی استچنانکه در مسندالیه گفته شد و اما فعل بودن‌آن برای تقیید مسند است بیکی اززمانهای سه‌گانه بر کوتاهترین وجه یا افاده‌تجدد و حدوث و اما تقید آن به مفعول مطلق و حال وتمیز هریك برای افادهٔخصوصیتی است از قبیل تاکید. بیان نوعیت اندازه و رفع ابهام رجوع به حال. تمیز. شرط. مفعول مطلق شود و رجوع شود به (مختصرالمعانی ص۲۹ ـ ۳۵ ـمطول ص۶۵ ـ ۹۰).

مُسْنَد و مُرْسَل ـ (اصطلاح حدیث) توضیح حدیث مسند ومرسل این است

که:

چنانچه راوی در موقع نقل حدیث اسامی یکایك رواة را که واسطه بین او و معصوم هستند به تفصیل ذکر نموده و آنها را بمعصوم منتهی سازد، در اینصورت آن حدیث‌را **حدیث‌مسند** گویند و اگر تمام یا بعضی از واسطه‌ها راحذف نماید آنرا **حدیث مرسل** نامند.

۱- حدیث مسند مانند اینکه راوی بگوید: حدثنی ابوبصیرالمرادی عن محمد بن مسلم عن یزید بن معاویة العجلی عن زرارة بن اعین عن‌الصادق علیه‌السلام‌قال کذا...

۲- حدیث مرسل مانند اینکه راوی بگوید: روی عن الصادق (ع) کذا...

و یا اینکه بگوید: حدثنی ابوبصیر المرادی... عن الصادق علیه‌السلام قال کذا...

(اصول ارشاد ص ۲۱۵)

مَسیراتِ کَواکِب - (اصطلاح هیوی)

و منظور مدت یکدور کوکبست و مدت مکث در هر برجی است ومنظور از دور کوکب جدا شدن آن بود ازنقطهٔ معینی از فلك‌البروج و بازگشتن بهمان نقطه،

البته بیان شده است که مدت دور کواکب متفاوت است بجزآفتاب که‌یکدور کامل آن یکسال مدت دارد و هر برجی را در سی روز طی میکند و ماه یکدور را در ۲۸ روز طی میکند و بطور دقیق ۲۸ روز و یك‌سوم.

و زحل تقریباً ۳۰ سال یکدور راتمام میکند که هر برجی را تقریباً دو سال و مشتری یکدور را در ۱۲ سال و مریخ در یك سال و دو ماه و نیم و بقیه سیارات تقریباً هر دوری رادر یك سال

و لکن زهره برجی را در ۲۷ روز تمام میکند و عطارد در شانزده روز و کواکب ثابته این دوری را تقریباً در ۲۴ هزار سال.

(از بیست‌باب ملامظفر)

مَشّاؤن - (اصطلاح فلسفی)

پیروان‌حکمت‌مشاء راگویند: توصل‌و نیل‌به مطالب و مسائل عقلی و نظری یا از راه فکر است طریقهٔ متکلمان و مشائیان‌است و یا بطریق ریاضت و آن طریقهٔ صوفیان و اشراقیان است

(دستورالعلماء ج۳ ص ۳۶۵).

مَشارِقِ ثُلث - (اصطلاح هیئت)

عبارت‌انداز مشرق اعتدال و مشرق صیف و مشرق شتاء و مقابل آن مغارب ثلث است.

(شفا ج۱ ص ۲۶۹)

مَشارِقُ الفَتْح - (اصطلاح عرفانی)

و عبارت از تجلیات اسمائیه است و مفاتیح اسرار غیب است. رجوع‌بفرهنگ مصطلحات عرفا شود.

مَشارِقه - حکمت مشارقه حکمت اشراق فارسیان است که مبتنی بر ذوق و کشف است نه بحث و بافت

(مجموعه دوم مصنفات ص ۲۹۸)

رجوع به حکمت ذوقی وتأله شود.

مَشارِقِ شَمسِ حَقیقت - (اصطلاح عرفانی)

مشارق شمس حقیقت عبارت‌ازتجلیات

ذات است قبل از فنای تام درعین احدیت جمع

(اصطلاحات شاه نعمت‌الله ص ۲۷)

•

صبحدم روشن نماید در نظر
گر چه باشد همچنان ازشب اثر
چون شود روز و بر آید آفتاب
محو گردد ظلمت شب سر بسر

•

مُشاکَلَت – (اصطلاح ادبی)

نزد اهل نظر عبارت از اتحاد درشکل است و مرادف با تشاکل است و نزداهل بدیع از محسنات معنویه است و آن ذکر شیء باشد بلفظی غیر از لفظ مخصوص او مانند «تعلم ما فی نفسی و لا اعلم‌ما فی نفسك» و «مکر واو مکروالله» زیرا اطلاق نفس و مکر درجانب باری، ازجهت مشاکلت «مامعه» است

(از کشاف ص ۸۶۳).

دراپدع آرد: تبدیل کلمه‌است‌بمجاور، لفظی یا تقدیری مثال از قرآن «فجزاء سیئة سیئة بمثلها» و تعلم ما فی نفسی و لااعلم ما فی‌نفسك»

مثال پارسی

یار از لاغری خویش خجل‌گشت‌ومرا
گفت مسکین تن من گوشت نگیردهموار
گفتم ای یار مرا از تو نمی‌باید خورد
خوردن من ز تو بوس استو کنارودیدار

مُشاهَدَه – (اصطلاح عرفانی)

مشاهده عبارت از حضور حق است و مشاهده از کسی درست آید که بوجود مشهود قائم بود نه بخود و تا شاهد در مشهود فانی نشود و بدو باقی نگردد مشاهدهٔ او نتوان کرد و شهود تجلی ذات را مشاهده گویند، آسمان چون‌صاف گردد آفتاب شهود تابش کند.

بعضی گویند مشاهده دیدن اشیاء است بدلائل‌توحید، صاحب‌مکاشف بعلمش نزدیك شود و صاحب مشاهدت رامعرفتش محو کند.

در منازل است که «المشاهدة سقوط الحجاب بتاً».

مشاهده فوق مکاشفه‌است‌زیرامشاهده عین مقام جمع است و سالك باید یقین کند که مشاهدهٔ حقیقت برای او ممکن بود و پیوسته مراقب باشد و بداند که چه وقت مشاهده حاصل میشود.

(شرح منازل ص ۱۹۳ ص رساله قشیریه ص ۴۰ – کشف‌المحجوب ص ۴۸۸).

و گفته‌اند که «المراقبة علم الیقین و المشاهدة عین‌الیقین»

(شرح کلمات بابا ص ۱۴۹).

در شرح کلمات باباطاهر است که: کسی که پیش از فانی شدن وجود خودرا مشاهده کند زندیق شود بحسب حال و کسی که بعداز فانی شدن وجود خود را ملاحظه کند متحقق خواهد شد بحقایق که‌بعداز فانی‌شدن، موجود بوجود «الله» خواهد بود و منظور ازمشاهده، مشاهده‌ای است که از شاهد هیچ اثر نماندوجودی برای بنده نماند. که تا مادام که بنده‌از خودی خود محو نشده باشد و چیزی‌باقی باشد، مشاهدهٔ تامه نخواهد بود، ودرمقام مشاهده باید شاهد متوجه خود نشود

(شرح کلمات باباطاهر ص ۱۴۹ و

رجوع شود به مصباح‌الهدایه ص ۱۰۰).
رودباری گوید: «المشاهدات للقلوب والمکاشفات للاسرار، والمعاینات‌للبصائر و المراءات للابصار»
نهرجوری گوید «مشاهدة الارواح تحقیق ومشاهدة القلوب‌تشریف» وگفته‌اند «المشاهدة اطلاع القلوب بصفاءالیقین»
(طبقات ص ٤٦٥، ۳۸۰، ۳۵۸)
قیصری گوید مشاهدهٔ امور گاهی‌در خواب است و گاه در بیداری و آنچه در بیداری مشاهده شود یا امور حقیقیه‌باشد در نفس الامر و یا امور خیالیه صرفه شیطانیه و از این جهت است که سالك را مرشدی لازم است که او راازمهلکات نجات دهد.
(قیصری ص ۲۲، ۳۱)
خواجه عبدالله گوید: مشاهده نهال حقایق یقین است، بیرون از تعلم‌وتلقین است.
مشاهده دورست از خیال و ظنون،هم بااسرارست و هم بعیون.
آنکه بسرِاست چشم ازو محجوبست و آنکه بچشم است چشم در وی مغلوب.
طلوع این خورشید از یك شرقست اما در اهل مشاهدت فرقست.
مشاهدهٔ یکی در حال مشاهدهٔ خلق است و یکی در مشاهدهٔ حقیقت غرق‌است.
آنرا که ننمودند در آن چه بود که دید و آنرا کـه نمودند در آن نمـود نرسید.
کسی که از پروانه خبرنجوید پروانه از حال حرقت سمر نگوید.
هر که آن جمال دید از آن پس ازدل و جان و مال ببرید.
نثار جمال دوست جز جان نباشد و دوست بجان گران نباشد.
(رسائل خواجه عبدالله ص ۱۲۵ و رجوع‌شود به لمع ص ۳۳۱).

•

ایدل زطریق عقل پا بیرون نه
آنگاه قدم بر قدم مجنون نـه

بعضی از ترکیبات: معدن مشاهدت، دریای مشاهدت، لذت مشاهدت، مشاهـدهٔ انوار، محو مشاهدت، سلطان مشاهدت.

مُشَبَّهات ــ (اصطلاح منطقی) امـا مشبهات مقدماتی بوند که بحیله چنیـن نمایند که ایشان حق‌اند یا مشهورند یا مقبول یا مسلم یا آنکه بایشان ماند وبه حقیقت که ایشان نبوند.
(از دانشنامه بخش منطق ص ۱۲۵).
شهاب‌الدین سهروردی گوید:
مشبهات ــ مشبهات عبارت ازقضایائی است که عقل از جهت مشابهتی که بـا اموری دیگر دارند به آنها حکم میکند و این قضایا تزویر کنند و بسبب تزویری که آنهاراست انسان را بامـری رایج و واجب‌القبول باشتباه انـدازد و خـود را مشابه و شبیه آن نمایند و ما دربـاب مغالطه آنچه لازم است در این باب‌بیاوریم، و بطور کلی باید گفت که در برهانهای علمی بجز قضایای یقینی بکار برده نشود خواه فطری باشند و خواه در قیاس‌درست و صحیحی باشد که آن مبتنی بر امـور نظریه بود، در هر حال باید مفید یقین باشد.
(رجوع شود به شرح حکمة الاشراق

ص ۱۲۵)

مُشَبِّهه ـ (اصطلاح عرفانی) مشبهه طایفه را گویند که قائل شده‌اند که حق مانند جسمی است و در جهت فوق است و مماس عرش است و بعضی گفته‌اند محاذی عرش است نه مماس

(از شرح گلشن ص ۷۹ مقدمه)

مُشتاق ـ (اصطلاح عرفانی) نهایت عشق و شیفتگی است.

دلها اسیر پیغام او، موحد افتاده در دام او، مشتاق، مست مهرازجام او امید عامیان و مفلسان بدو، درویشان را شادی ببقای جلال او.

•

اندر دل من بدین عیانی که تویی
وزدیدهٔ من بدین نهانی که تویی
وصاف، ترا وصف، نداند کردن
تو خودبه‌صفات‌خود چنانی‌که‌تویی

الهی، یک چند بیاد تو نازیدم، آخر خود را در رستخیز گزیدم، چو نتوکیست که‌این‌کار راسزیدم؟ اینهم بسرکه‌صحبت تو ارزیدم.

الهی، نه جز از یاد تو دلست، نه جز از یافت تو جان، پس بی دل و بی جان، زندگی چون توان؟

الهی، جدا ماندم از جهانیان، بدانکه چشم از تو تهی و تو مرا عیان، ای دوست دل و زنده‌گانی جان، نادریافته، و نادیده عیان، یاد تو میان دل و زبانست و مهر تو میان سر و جانست، یافت تو روزی است که خود برآید ناگاهان

(از عده ج ۱ ص ۳۴۱)

مُشْتَبَهِ مَقْلوب ـ (اصطلاح اهل‌درایه) و سندی است که در آن تشابه در اسم و نسب در ذهن شنونده اشتباهی شود از لحاظ تشابه لفظی نه خطی

(از درایه ص ۵۱)

و بالجمله سندی است کــه در آن اشتباه واقع شده باشد در ذهن نه در خط و این معنی در چند راوی حاصل شود که متشابه در نام یا متشابه درنسبت باشند.

و کلمهٔ مشتبه در فقه امری است که حلیت و حرمت آن معلوم نباشد بواسطهٔ تنازع و تعارض ادله که برخی حرمت را تقویت کند و بعضی حلیت را

(از کشاف ص ۸۷۰).

و مشبهه فرقهٔ بزرگی از فرق اسلامی اند که خدایرا به مخلوقات تشبیه کنند

(از کشاف ص ۸۸۵).

مُشْتَرَك ـ (اصطلاح حدیث و اصول و ادب) درحدیث مشترک حدیثی است‌که‌یکی یا چند تن از روات آن مشترک باشند بین ثقه و غیر ثقه ازجهت تشابه اسمی

(از درایه ص ۵۱)

در اصطلاح اهل ادب رجوع باشتراك شود.

از لحاظ اصولی در کتاب اصول رشاد آمده است:

مُشْتَرَك: مشتــرك بــر دو قسم است **مَعْنَوی و لَفْظی**.

۱ـ **مشترك معنوی** : مشترك معنوی لفظ واحدی را گویند که در مقابل معنی واحدی وضع شده لکن آن معنی دارای افراد و مصادیق کثیره باشد مانندلفظ انسان‌که باعتباری کلی و باعتباری دیگر مشترك بین افراد و مصادیق معنی خود

میباشد.

۲ـ **مُشْتَرَكِ لفظي** : هرگاه لفظواحد و معني متعـدد باشد يعني يك لفظ در مقابل چند معني (با وضع‌های جـدا و جدا) وضع شده باشد در اين صورت آن لفظ را مشترك نامند مانند لفظ عين‌كه يكبار در مقابل طلا و بار ديگر در مقابل نقره و سپس در مقابل جاريه و آنگـاه در مقابل چشم و هكذا در مقابل چشمه و غيره وضع شده است.

بعقيده بعضي ازمحققين لفظمشترك گرچه در ظاهر داراى معانى متعـدده و مختلفه ميباشد ولى در واقع و نفس‌الامر كلمه‌ايست كه فقط در مقابل يك مفهوم كلى كه قـدر جامـع بين كلية معانـى مصطلحه بوده و يكايك آنها را در بـر ميگيرد وضع گرديده است نه در مقابل فرد فرد آنها ـ مثلا كلمة عين كه از امثلة متداوله لفظ مشترك است فى‌الواقع بمعنى آن مفهومى است كه در ميان‌امثال و مشابهين خود متعين و شاخص باشد و چون طلا و نقره و جاريـه و چشمه و چشم و غير آنها هريك از جهتى داراى شاخصيت و تعين ميباشند لذا از افراد و مصاديق مفهوم مزبور هستند و كلمه عين در آنها استعمال ميگردد.

بنابراين عقيده لفظ مشترك بمعنى واقعى كلمه اساساً وجود ندارد بلكه آن دسته از الفاظى كه بنام الفاظ مشتركـه ناميده ميشوند در حقيقت الفاظ كلـى هستند كه ابتداء در مقابل يك قدرجامع و مفهوم مشتركى وضع شده و بعد به مناسبت وجود آن وجه مشترك در يكايك مصاديق خود استعمال شده‌اند و بعبارة ديگر دلالت آنها برمعاني مزبوره باعتبار اشتراك معنوى است نه لفظى.

بهرحال لفظ مشترك ميتواند متناوباً و با استعمال‌هاى جدا و جدا بجميع‌معانى خود دلالت‌كند زيرا بطوريكه اشاره‌كرديم لفظ مزبور از طرف واضع درمقابل فرد فرد معانى مزبوره (با وضع‌هاى جدا و جدا) وضع گرديده است لذا در هـر موردى‌كه استعمال شود بالطبيعه بيكى از آن معانى كه منظور متكلم ميباشد بـا دلالت حقيقيه دلالت خواهد كرد ولـى آيا با استعمال واحد هم ميتواند بـر زيادتر از يك معنى دلالت كند؟ در اين باره بين اهل تحقيق اختلاف ميباشد ـ جمعى بر آنند كه لفظ مشترك هرگـز نميتواند در آن واحد بر زيادتر از يك معنى دلالت كند خواه مفردا استعمال شود خواه بحالت تثنيه و جمع همچنين خواه نفياً تلفظ شود خواه اثباتاً ـ ولى‌جمعى ديگر دلالت آنرا بر زيادتر از يك معنى مطلقاً و در همه حالات جائز شمرده‌اند ـ عدة ديگرى قائل بتفصيل شده و دلالت آن را در مورد نفى ممكن و در مورد اثبات ممتنع دانسته‌اند ـ همينطور دسته ديگرى دلالت آنرا در تثنيه وجمع تجويز و در مفرد منع كرده‌اند.

(اصول رشاد ص ۱۱ ـ ۱۲)

مُشْتَرَكات ـ (اصطلاح فقهى) ودر اسلام از نظر احكام و قوانين فقهى‌برخى از امور ميان تمام مردم مشترك است و قابل تملك براى فرد واحدى نيست و آنها عبارتند از آب‌ها، معادن، منافع

مساجد ومشاهد متبرکه، مدارس، رباطات و طرق، نشیمن‌گاه بازارهای عمومی و جز آنهاکه هر فردی‌که تصرف کند اولی است بآن مادام که رفع حاجت آن شود (از شرح لمعه ج ۲ ص ۲۱٤).

۲ فمنهاالمسجد فمن سبق الی مکان منه فهو اولی فلو فارق بطل حقه الاان یکون رحله باقیا و منهاالمدرسة والرباط فمن سکن بیتاً منهما ممن له السکنی فهو احق به وان تطاولت المدة الامع مخالفة شرطالواقف وله ان یمنع من‌یشار که اذا کان‌المسکن معداً لواحد ولوفارق لغیر عذر بطل حقه ومنهاالطرق وفائدتها فی‌الاصل‌الاستطراق والناس فیهاشرع... و منها المیاه المباحة کمیاه العیون.. فمن سبق الی اغتراف شئی منها فهواولی به و یملکه مع نیة التملک ومن اجری‌منها نهر ملک‌الماء و من اجری عیناً فکذلک... و من حفربئراً ملک الماء بوصوله الیه ولو قصد الانتفاع والمفارقة فهو اولی به مادام نازلا علیه ومنهاالمعادن.. فالظاهر لا تملک بالاحیاء فلا یجوزان یقطعها السلطان العادل و من سبق الیهافله اخذ حاجته فان توافیا علیها و امکن القسمة وجبت قسمة الحاصل و اقرع بینهما والباطنة یملک ببلوغ نیلها.

(از شرح لمعه ج ۲ ص ۲۱۷).

مُشتَرَکِ لَفظی - (اصطلاح اصولی) لفظی که برای معانی متعدد باشدمشترک گویند: و آن یا مشترک لفظی است که دو معنی فقط در لفظ مشترک باشد چنانکه لفظ چین بر چشم و چشمه و غیره ویا معنوی است چنانکه انسان که هم درلفظ مشترک‌اند وهم افراد آن‌درمعنی انسانیت مشترک‌اند.

(دستور ج ۳ ص ۲٦۵ و تفسیر ص ۱۰۰۲). رجوع به مشترک شود.

مُشتَق - (اصطلاح ادبی) یعنی جدا شده و اشتقاق یافته و کلمه‌ایست که دلالت بر حدث کند مانند اسم فاعل و مفعول و صفت تفضیل و صفت مشبهه و جز آنها و یکی از مباحث اصول این است که اینگونه مشتقات که دال بر حدث‌اند حقیقت در ماتلبس بالمبدأ اند در حال یا گذشته یا آینده یا فیما یعمه و در آنکه فیما یتلبس به در استقبال مجاز است حرفی نیست و باید دانست که مراد بمشتق دراصول مشتقات به‌معنی نحوی نیست بلکه مشتقاتی است که بر ذوات جاری میشوند یعنی مفاهیم آنها منتزع از ذات باشد بملاحظهٔ اتصات آنها به مبدأ اشتقاق برخلاف آنکه برخی گمان کرده‌اند که افعال و مصادر خارج است.

اصولا بحث است که آیا مشتق‌مرکب از ذات و صفت و نسبت است یا مرکب از نسبت و مشتق منه میباشد و بالجمله امری است مرکب یا بسیط و در هر حال ثمره بحث در آنکه آیا مشتق حقیقت در متلبس فی‌الحال یا گذشته یا آینده است.

در مواردی چند ظاهر میشود مثلا اگر گفته شود زهاد را اکرام کنید اگر مشتق حقیقت در متلبس در گذشته باشد زهادیکه در گذشته زاهد بوده‌اند واکنون نمیباشند میتوان اکرام کرد و اگس فی ما یتلبس فی‌الحال باشد باید آنان که

اکنون زاهداند اکرام کرد و اگر اعم باشد اعم.

(از کشاف ص ۸٤٦ ـ قوانین ص ۷۵ ـ کفایه ج ۱ ص ۵۷).

و بالجمله اصولیان گویند: مشتق مانند اسم فاعل و مفعول و صفت مشبهه آیا حقیقت است در امری که متلبس به مبدأ اشتقاق است یا تنها اطلاق شود بر امریکه در حال تکلم متلبس بمبدأ باشد یا اعم است از حال و گذشته و آینده و مثلا عالم بکسی گویند که در حال تکلم و اطلاق لفظ عالم دارای علم باشد یا اگر کسی فرضاً عالم بود و بواسطهٔ حوادثی فراموشی آورد نیز عالم گویند و یا اگر استعداد عالم شدن را داشته باشد و گرچه درحال تکلم هم عالم نباشد عالم گویند محققان اصولیان گویندمشتق حقیقت است در متلبس عندالاشتقاق‌ودر گذشت و حال یعنی کسی که متصف‌بدان صفت باشد قبل از تکلم و اطلاق ودرحال آن مثلا عالم بکسی گویند که دارای علم باشد و زاهد بکسی گویند که به صفت زهد آراسته باشد و بدیهی است که اگر تاکنون متصف به زهد و علم نشده باشد نتوان عالم و زاهد گفت مگر بمجاز و باعتبار آینده و بدیهی است‌که نتوان به جسمی که قبلا سفید بوده است و اکنون سیاه شده است اطلاق سفیدبودن کرد پس درنتیجه مشتقات اطلاق برامری شوند که متلبس بمبدأ باشد وخصوصیت قید گذشته و حال امری است خارج از بحث نهایت اینکه برخی از مشتقات از قبیل حال و برای حال‌اند مانند «ضارب و مضروب» وبرخی ملکه‌اند ویا حرفه‌اند مانند «خیاطة و نجاری و بنائی» و جز آنها و «سخاوت و شجاعت» و گاه محتمل الوجهین‌اند مانند «قاری کاتب. معلم.» و با این لحاظ تلبس و عدم تلبس درهر موردی متفاوت است و آنچه مضر است در تلبس به ملکه همان زوال آن‌ملکه است بسبب حصول نسیان و در صناعت اعراض است در مدت زیادی بدون قصد رجوع اما اعراض با قصد رجوع مضر نیست و متلبس شناخته میشود. و در احوال نیز تلبس متفاوت است اما در مصادر سیاله کافی است اشتغال بجزئی از اجزاء آن اما در صفات ظاهره و باطنه آنچه معتبر است بقاء آن صفات است.

(رجوع شود به قوانین ج ۱ ص ۷٤ ـ ۸۰).

مشتهات ـ (اصطلاح فقهی) نزد فقهاء زنی باشد که مردان در او زیاد رغبت کنند و آن دختر نه ساله است.

(از کشاف ص ۸٦۷)

مُشَخِّصات ـ (اصطلاح فلسفی) مراد عوارض مشخصه است

(رسائل صدرا ص ۳۵)

مَشرِقِ‌اَزَل ـ (اصطلاح‌ذوقی) آفتابی است ای جوانمرد که آن را آفتاب عنایت گویند، از مشرق ازل برآید، بر هرسینهٔ که تابد در سعادت و کرامت برو گشاید، سر او معدن راز پادشاه گردد، بهر حالی که بود و بهر کویی که رود، مقصدش درگاه «الله» بود، دست تصرفش ازکونین کوتاه بود، پای عشقش همیشه در راه

بود، پریشانیش نشان اقبال بود، دردیدهٔ یقینش نور اعتبار افعال ذوالجلال بود، بر سرش تاج وقار بود، در برش حله افتقار بود، برظاهرش‌کسوت‌عبودیت،، درباطنش نظر ربوبیت، این است وصف پیغمبران و رسولان، که خیار خلق‌اند و صفوت بشرند، اعلام اسلامند، و امام جهان، بر سر کون شریعت داعیانند، بر لب چشمهٔ حقیقت ساقیانند.

پس نماند که آنچه خبر است عیان شود، خورشید وصال از مشرق یافت تابان شود، آب مشاهدت در جوی‌ملاطفت روان شود، قصهٔ آب و گل نهان شود، دوست ازلی عیان شود، تا دید و دل و جان هرسه بدو نگران شود

(از عده ج ۷ ص ۳۸).

مَشرِق – (اصطلاح هیوی)

چون آفتاب بر آغاز حمل شود ویا بر آغاز میزان طلوع و غروب آن بردو نقطهٔ متقابل از افق بود که اندر نیمه شمالی کره بود چون در هرحال مایل به شمال بود خلاصه آنکه طلوع و غروب آفتاب در این دو فصل بر دو نقطهٔ بود موازی خط اعتدال و مرتب از آن فاصله گیرد تا به برج سرطان رسد در این وقت طلوع آن را مشرق الصیف خوانند و غروبش را مغرب الصیف وآفتاب همچنان میل به جنوب کند و طلوع و غروب آن بر دو نقطهٔ بود در نیمهٔ جنوبی تا بسر حدی رسد که برآمدن آن مشرق الشتاء و غروب آن مغرب الشتاء بود.

مَشرِقُ الشّتا

مَشرِقُ الصَّیف

(اصطلاحات هیوی) رجوع به‌مشرق.

مَشرِقِ إعتِدال – (اصطلاح هیوی و نجومی) دایره افق با معدل النهار دردو نقطهٔ متقابل قطع میکند یکی را نقطه مشرق و مشرق اعتدال و دیگری رانقطهٔ مغرب و مغرب اعتدال گویند و خطی را که میان این دو نقطه پیوندد بر سطح زمین خط مشرق و مغرب و خط اعتدال نامند و قوسی را که میان مرکز ستاره با جزوی از فلك‌البروج و میان نقطهٔ مشرق‌افتد ازطرف‌نزدیك‌تر «سمهٔ مشرق» و نظیر آنرا نسبت به نقطهٔ مغرب سمهٔ مغرب گویند. و دایره‌های موازی افق‌را آنچه بر بالا باشد مقنطرات ارتفاع و آنچه در زیر بود مقنطرات انحطاط خوانند.

مَشرِقُ‌الضّمائِر – (اصطلاح عرفانی) کسی را گویند که خدای متعال او را مطلع کند بر ضمائر مردم باسمه الباطن و به تشریف تجلی اسم الباطن مشرف بر بواطن گردانیده باشد.

(اصطلاحات خطی ص ۸٥٤)

مُشرِك – (کلامی) کسی که برای خداوند واحد انباز قائل شود. بت‌پرست، آنکه غیر از خداوند واحد کسی و یا چیزی دیگر را در وجود مؤثر داند رجوع به شرك شود.

شود.

مَشرُوطَهٔ خاصّه – (اصطلاح منطقی) مشروطهٔ خاصه عبارت از قضیهٔ مشروطهٔ عامه مقید بلادوام ذاتی است و قضیه‌ایست که حکم در آن بضرورت ثبوت محمول برای موضوع ویا سلب آن از

موضوع بشرط اتصاف ذات موضوع به وصف عنوانی باشد اعم از آنکه وصف جزء موضوع بود یا ظرف ضرورت باشد مثال «کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتباً لا دائماً».

مَشروطهٔ دائِمَه ـ (اصطلاح منطقی) قضیه‌ایست که بحسب وصف ضروری و بحسب ذات دائمی باشد که متحمل ضرورت و لاضرورت بود.

(اساس الاقتباس ص ۱٤٦).

مَشروطهٔدائِمَهٔ لاضروریّه ـ (اصطلاح منطقی) قضیه‌ایست که بحسب وصف ضروری بودوبحسب ذات دائم لاضروری

(اساس‌الاقتباس ص ۱٤٦)

مَشروطهٔضَروریّه ـ (اصطلاح‌منطقی) قضیه‌ایست که هم بحسب وصف و هم بحسب ذات ضروری بود.

(اساس‌الاقتباس ص ۱٤٦).

مَشروطهٔ عامّه ـ (اصطلاح منطقی) مشروطهٔ عامه عبارت از قضیه‌ایست که حکم در آن بضرورت ثبوت محمول برای موضوع یا سلب آن از او بود بشرط‌آنکه موضوع متصف بوصف موضوع بود یعنی وصف را دخالتی در تحقق آن ضرورت باشد مثال « کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورة مادام کاتباً»

(دستور ج ۳ ص ۲٦۳).

مَشروطَهٔ لا دائِمه ـ (اصطلاح‌منطقی) قضیه‌ایست که بحسب وصف ضروری بود و بحسب ذات لا دائم

(اساس‌الاقتباس ص ۱٤٦).

مَشروطَهٔ لاضَروریّه ـ (اصطلاح منطقی) قضیه‌ایست که بحسب وصف ضروری بود و بحسب ذات لاضروری

مَشْعَل ـ (اصطلاح عرفانی) آتش‌افروز، محل آتش، آتشدان، بفتح میم و کسر آن آمده است نوعی از چراغهای بزرگ و روشن را مشعل گویند کنایت از نور و روشنائی است، کنایت ازحریت و آزادی است.

مُشفِق ـ (اصطلاح ذوقی) مهربان، با شفقت رجوع به شفقت شود.

مولانا گوید :

مرغ جانها را چنان یکدل کند
کز صفاشان بیغش و بی‌غل کند
مشفقان گردند همچون والـده
مسلمـون را گفت نفس واحـده

•

منقطع از خلق نی از بدخوئی
منفرد از مرد وزن نی از دوئی
مشفقی بر خلق و نافع همچو آب
خوش شفیعی ودعایش مستجاب

مُشَکِّک ـ (اصطلاح منطقی) مشکک عبارت از کلی است که حصول و صدق آن دربعضی افراد بتشکیک باشدواختلاف در بعضی افراد با قدمیت و اولویت و غیره باشد.

(دستور ج ۳ ص ۲٦۷). رجوع شود به تشکیک.

مِشْکوة ـ (اصطلاح ذوقی) مراد نفس است در مرتبهٔ بالملکه و گفته شده است در مرتبهٔ عقل بالمستفاد.

عطار گوید:

ای چراغ خلد از این‌مشکوة مظلم‌کن‌کنار
تاشوی «نورعلی‌نور» که «لم تمسسه نار»

میل برکش چشم بدرا و سوی روحانیان پای کوبان دستهٔگل‌بر، برین نیلی حصار قدسیان دربند آن تاکی برآیی زین نهاد تو هنوز اندر نهاد خویش آخرشرم‌دار

بعضی در انوار افتادند، مشکات و مصباح نبوت شدند و بعضی در اسرار قدم افتادند تا سینه‌شان ینابیع علوم مجهول آمد.

(از شطحیات ص ۲۱)

«وهو معکم اینما کنتم» و اسامی و افعال هردو با یکدیگرند «و ما رمیت اذرمیت ولکن الله رمی»

(رجوع شود به انسان کامل ص۲۸)

مُشْکِل ـ (اصطلاح اهل حدیث) روایتی است مشتمل بر الفاظ مشکل که معانی آنها را اشخاص متبحر در ادبیات دریابند

(از درایه ص ۵۷).

مُشْوِقِ اَوّل ـ (اصطلاح فلسفی) مراد از مشوق اول ذات حق تعالی است.

(شفا ج ۲ ص ۲ ، ۷).

مَشْهُودٌبه ـ (اصطلاح فقهی) مشهود به ـ و علیه وله از اصطلاحاتی است که در بحث شهادت آید رجوع به شهادت شود.

مَشْهُور ـ (اصطلاح اهل حدیث) و حدیث مشهور آن باشد که شایع باشد بآنکه جماعتی از اهل حدیث روایت‌کرده باشند.

(از درایه ص ۴۰) .

مَشْهُورات ـ (اصطلاح منطقی) مشهورات بظاهر آن مقدمات بوند که باول شنیدن چنین وهم افتد که ایشان مشهورند و چون بحقیقت بنگری نه مشهور بوند

(دانشنامه بخش منطق ص ۱۲۵).

و بالاخره قضایائی بوند که تمام مردم بدان اعتراف کرده باشند از راه عادات و متضمن بودن مصالح آنها و غیره

(از دستور ج ۳ ص ۲۶۶ و رجوع شود به شفا ج ۱ ص ۳۴۷ و رجوع شود به متواترات) .

مَشْوِرَت ـ (اصطلاح اخلاقی) تبادل فکر، تبادل نظر، شور.

مأخوذ از قرآن مجید که فرمودند: وشاورهم فی‌الامر.

در حدیث است که مؤمنان باید در کارهای خود با خردمندان معتمد شور و مشورت نمایند.

مولانا گوید:

ای که با شیری تو درپیچیدهٔ
بازگو رائی که اندیشیدهٔ
مشورت ادراک وهشیاری دهد
عقلها مر عقل را یاری دهد.
گفت پیغمبر بکن ای رأی زن
مشورت کالمستشار مؤتمن
قول پیغمبر بجان باید شنود
بازگو تا چیست مقصود تو زود
گفت هر رازی نشاید باز گفت
جفت‌طاق آید گهی‌که طاق‌جفت

مَشِیَّت ـ (اصطلاح فلسفی) مشیت عبارت از تجلی ذاتی و عنایت سابقهٔ حق بر ایجاد معدوم و اعدام موجود است و آن اعم از اراده است زیرا اراده عبارت از تجلی ذات است برای ایجاد معدوم

(از دستور ج ۳ ص ۲۶۷).

مَشیخَه ـ (اصطلاح اهل حدیث)

در درایه مشیخه‌عدهٔ ازشیوخ‌راگویند که صاحب کتاب بوده و از آنها احادیثی نقل شده باشد یا فقیهی است که اسانید او مستندبروات باشد که از آنها روایت کند

(از درایه ص ۱۵۷).

مُصادَرَه ـ نزد اهل معقول اطلاق بر نوعی از خطاء در برهان شود رجوع به فرهنگ علوم عقلی شود.

مَشیمَهٔ کَون ـ (اصطلاح ذوقی)

جهان ظاهر و عالم فساد و تباهی.

خواجه آ، اگر ازین کهن سرای باز در مشیمهٔکون شوی، براه عدم بدروازهٔ قدم‌رسی، دایهٔ ازل تراتربیت‌کند، باغذیهٔ «الست» بی‌اجرام عناصر همزاد فعل‌شوی، آنگه چون باز آیی، در مربع چهار سوی عالم شخص را یکی کنی، آنگه از نقش کرسی و مرقوم عرش «و علم آدم‌الاسماء کلها» برخوانی، بجان آدم همرنگ آدم شوی، در جسم آدم گهی در، گهی‌سنگ، گهی فعل، گهی کوه، گهی جان، گهی‌تن شوی.

(شطحیات ص ۷۰)

مُصادَرات ـ (اصطلاح منطقی)

مصادره عبارت از مبادی تصدیقی خاصی است که «بینة الثبوت» باشدبنفسه و متعلم از معلم باشك و عناد و انکار میگیرد و وجه نامگذاری ان مبادی به مصادرات از آن جهت است کـه منشأ صدور و اثبات مسائل است.

و مصادره بمطلوب عبارتاز قرار دادن مدعی است عین دلیل یعنی دلیل را مدعی قرار دادن «کون المدعی عین‌الدلیل ای کون‌الدلیل عین‌الدعوی اوکون‌الدعوی جزءالدلیل او عین مایتوقف علیه‌الدلیل او عین مایتوقف علیه مقدمة الدلیل او جزء مایتوقف علیه مقدمةالدلیل.»

(کشاف ص ۳۴۸ و رجوع شود بـه اساس الاقتبـاس ص ۴۲۷ و ۳۹۵ و ۳۲۶).

مُصادَرهٔبرمَطْلوب ـ (اصطلاح‌منطقی)

رجوع به مصادرات شود.

مَصارِفِ نَقْل ـ (اصطلاح فقهی)

در کلیات حقوقی آمده است:

قاعده مطردی راجع باین که مصارف نقل و تحویل بعهده کدامیك ازمتبایعین است وجود ندارد، و در هر جائی تابع ترتیب جاری و متداول در آن‌محل خواهد بود. و اگر ترتیب خاصی در آنجا وجود نداشته باشد ممکن است هر مصرفی که متعلق به مبیع است آنرا بعهده بایع‌قرار داد و هر آنچه تعلق به ثمن دارد بعهده مشتری.. و یا آنکه امر را دائر مدار مصلحت و منفعت قرار داد اگر مصارف لازمه برای نقل و تحویل بمصلحت بایع است بعهده او باشد واگر بصرفه مشتری است باو تحمیل شود.

(کلیات حقوقی ص ۹۵).

مَصالِحِ عُمومی ـ (اصطلاح فقهی) است.

در کلیات حقوقی آمده است:

تصرف در امور عامه بهر عنوان‌باشد منـوط بـرعایت مصلحت عمومـی است و برای حاکم یا متصدی امـور ولایت

برحسب ولایت عمومی سلطه‌ایست بر افراد لکن در دائره محدودی که مرجع آن برعایت شئون مصالح عمومی است.

و ولایت خاصه مثل ولایت شخص بر مال و عیال و اولاد و سایر شئونیکه اختصاص باو دارد اقوی است از ولایت عامه مثل ولایت حاکم.

بنابراین با وجود ولی خاص برای صغیر حاکم نمیتواند دخالت در امر او بنماید. و همچنین متولی خاص در وقف مقدم است بر کسانیکه بعنوان ولایت‌عامه مداخله در امور وقف مینماید.

(کلیات حقوقی ص۱۱)

مصالح‌عمومی مقدم برمنافع‌خصوصی است. بنابراین، قاعدهٔتسلیط محدود است بجائیکه مزاحم با حقوق عمومی نباشد.

نظر غربیها مبنی بر اهتمام در حفظ این اصل است و درست فهمیده‌اند که منافع شخصی هر فردی جز در ضمن منافع عمومی تأمین نخواهد شد. تا هموطنان ما چه وقت بخود آمده و ازاین اشتباه که موجبات پریشانی همگی را فراهم آورده خود را رهانیده وخلاصی یابند. **الم یان للذین آمنوا ان تخشع قلوبهم الا بذکرالله تطمئن القلوب.**

(کلیات حقوقی ص ۲۰۷، ۲۰۸)

مَصالِحِ مُرسَلَه ـ (اصطلاح اصولی)

مصالح مرسله اموری میباشند که بحکم عقل و وجدان در آنها مصالح دین یا دنیا است مانند حفظ دین، نفس، عقل، مال و نسل.

غزالی گوید اموریکه قلباً دریابیم که مفید بدین و دنیا است و از طرف شرع دلیلی برخلاف آنها نباشد باید قبول‌کرد و از مصالح مرسله است.

(از کشاف ص ۹۰۳ ـ موافقات ج۳ ص ۲۲ ـ قوانین ص ۹۲).

و دیگر مصالح اطلاق میشوند بر ضروریات مانند نفقهٔ انسان بر نفس خود وحاجیات مانند نفقه‌زوجه واقارب.

مصاهره ـ (اصطلاح فقهی)

در اصطلاح فقها رابطه وعلاقه‌ایست که میان زن و شوی و اقرباء یکدیگر ایجاد میشود که موجب حرمت نکاح عدهٔ میشود مثلا زن هر یك از پدر و پسر بر دیگری حرام میشود و مادر زن و یا دختر زنیکه موطوئه باشند به شخص حرام میشوند.

(از شرح لمعه ج۲ ص ۶۷).

مِصْباح ـ (اصطلاح ذوقی)

مراد از مصباح نفس ناطقهٔ انسانی است. این مصباح‌را قوی وصافی‌می‌باید گردانید که علم اولین و آخرین در ذات این مصباح مکنون تا ظاهر گردد هرچند این مصباح قوی‌تر و صافی‌تر می‌شود علم و حکمت که در ذات او مکنون‌است ظاهرتر می‌گردد. ممکن است منظور از مصباح کالبد انسان باشد.

(از انسان کامل ص ۲۶).

مُصْحَف ـ (اصطلاح‌کلامی‌وتفسیری)

نام قرآن است و بفتح و تشدید «صاد» و روایتی که در متن و یا سند آن تغییر لفظی داده شده باشد از جهت مشابهتی که میان آن و لفظ دیگر هست مثل تبدیل «برید به یزید».

(از درایه ۴۲)

و مانند اب‌تِسِرُّالنّاس که بشود سرّ الناس. که مُصَحَّفِ سِرُّالنّاس است و یاد آمدن که مصحف یاد آمدن باشد.

و اگر معنی بکلی تغییر کندتحریف باشد

مرا بوسه جانا به تصحیف ده
که درویش را توشه از بوسه به

(از بدیع فروغی ص ۸۶)

مَصْدَر – (اصطلاح ادبی)

مصدر ظرف است از صدور و اسمی است که دلالت بر حدث به تنها کند و افعال و اسماء فاعل و مفعول و صفات مشبهه از آن مشتق شوند و در زبان‌عرب مصدر عمل فعل خود را کند. اگر فعل او لازم باشد مصدر فاعل تنها گیرد و اگر متعدی مفعول هم گیرد البته این عمل در صورت اضافه زیادتر خواهد بود ودر صورت قطع از اضافه مطابق قیاس است و در صورتی که با الف و لام «ال» استعمال شود عمل او کمتر خواهد بود مانند «اعجبنی ضرب زید عمروا» و «لولادفع‌اللهالناس»

و هرگاه مفعول مصدر مجرور باشد تابع آنرا میتوان مجرور خواند نظربلفظ متبوع و میتوان مرفوع خواند اگرمتبوع فاعل باشد و منصوب اگر مفعول باشد مانند «عجبت من ضرب زید الظریف و الظریف»

(از سیوطی ص ۱۴۲ الهدایه ۱۹۹– کشاف ص ۹۰۶).

در پارسی گفته‌اند مصدر کاری‌است که از کسی یا چیزی سر زند ولی زمان نداشته باشد و علامت آن دال و نون یا تاء و نون و یا. یا و دال و نون است بشرط آنکه اگر نون را از آخر آن‌اندازند دلالت بر فعل گذشته کند مانند «آمدن. رفتن. شنیدن.» که مصادر ساده‌اند و «برداشتن، فرو گذاشتن، روی‌گردانیدن» که مصادر مرکب است و «گفت و شنید و رفت و آمد» که مصادر مرخم‌اند و «جنگیدن، فهمیدن» که‌مصادر جعلی‌است. برخی از افعال در پارسی دویا چندمصدر دارند مانند «تاختن وتازیدن، کشودن خابیدن، رشتن و ریسیدن»

و گشادن، سودن و سائیدن، خفتن و

(از دستورنامه ص ۱۶۹).

مِصْراع – در لغت. یکی از دو لنگه در را گویند رجوع به بیت شود و نیز رجوع به (المعجم ص۲۳ – ۲۷ – کشاف ص ۹۱۶ – ۹۱۷) شود.

مَصْطَبَه – (اصطلاح ذوقی)

مراد خرابات است و نیز خانقاه را گویند.

در مصطبه‌ها همیشه فراشم من
شایستهٔ صومعه کجا باشم من؟
هر چند قلندری و قلاشم من
تخمی بامید درو می‌پاشم من

•

امیدی گوید:

ز کعبه پیر مغانم بصدر مصطبه برد
بیمن سعی لقد کان سعیکم مشکورا

•

عراقی گوید:

این دم منم که بیدل و بی‌یار مانده‌ام
در محنت بلا چه گرفتار مانده‌ام
با اهل مدرسه چو باقرار نامدم

با اهل مصطبه چه بانکار مانده‌ام
در صومعه چو مرد مناجات نیستم
در میکده ز بهر چه هشیار آمدم
در کعبه چونکه نیست مرا جای لاجرم
قلاش‌وار بر در خمار آمدم

مُصغَّر ـ (اصطلاح ادبی)
لفظی است که بواسطهٔ تغیری دلالت کند بر قلیل که محقر هم نامند و مقابل آن مکبر است مانند «رجیل» رجوع به تصغیر و (کشاف ص ۹۶۰) شود.

مَصنُوع ـ ساخته‌شده که مسبوق‌بعدم باشد و در اصطلاح بلغا آنست که نظم از صنعتی آراسته گردد که طبع بدان ترکیب مایل‌باشد بسبب مراعات قواعد یعنی بسبب مراعات قواعد بدان صنعت میل‌کند چه بعضی ازصنایع مطبوعندچون ترصیع تجنیس و ایهام وبعضی نامطبوع چون تجنیس مطرف و مقلوب
(از کشاف ص ۹۱۷)

مُصَوَّرات عقلی ـ (اصطلاح فلسفی)
مراد از مصورات عقلیه مبادی عالیه و عقول‌اند. صدرا گوید: نفس انسان ازآن‌رو که محل ارتسام صورت عقلی و علوم نفسانی است بیك اعتبار لوح‌کتابی است و باعتبار دیگر جوهر متکلم ناطق است زیرا او را دو وجه است یکی وجه و طرف او به مصور عقلی و قلم علوی است که بواسطهٔ قلم علوی مصور بصور علوم شود و وجه و طرف دیگر آن‌یقابلی است که این صور را از آن قبول میکند.
(اسفار ج۳ ص۹۹).

مُصَوِّرانِ قُدرت ـ (اصطلاح ذوقی)
مراد فرشتگان رحمت حق‌اند که به قلم تدبیر با مربِ جلیل تصویرموجودات کنندو گاه عقول و نفوس کلیه‌راخواهند و گاه مصور اشباح گویند و مطلق فرشتگان الهی را نیز مصور گویند.
(از تفسیر حدائق ص ۳۰،۶۹)

مُصَوِّرَه ـ (اصطلاح فلسفی)
قوهٔ مصورهٔ قوه‌ایست که افاضهٔ صورت کند و مصور مطلق ذات حق است.
(شفا ج۱ ص ۲۹۱ و ۳۳٤).

مُصیبْ ـ (اصطلاح اصولی)
به ضم میم وبحث است که آیامجتهد در آراء خود مصیب است یا نه و اگر اشتباه و خطا کرد یعنی حکمی را مطابق وسع خود تحقیق و تتبع کرد و دریافت و عمل بدان کرد و بعد معلوم شد که اشتباه کرده است یا اصولا متوجه نشد و در واقع و نفس‌الامر طوری دیگر بود چه حالت خواهد داشت، محققان‌اصولیان گویند حکم برای او همان بوده است‌که دریافته است وبرای مصیب دو اجر است و برای مخطی یك اجر
(از رسائل ص ٦ ـ قوانین ص ۲۱۲ تلویح ص ٦٤۳)

مُضارَبَه ـ (اصطلاح فقهی)
و آن باشد که شخصی مالی رابدیگری بدهد که با آن تجارت کند براین مبنی که سود حاصل میان ایندو شرکت باشد و خسارت بعهدهٔ صاحب مال‌باشد و آن مشتق از ضرب بمعنی مضروب استزیرا تجارت اغلب نیاز بمسافرت دارد «اذا ضربتم فی‌الارض» مضاربة راقراض نیز گویند. و بالجمله نزد فقها عقدی است

بین دو نفر که یکی ضمانت کند بدیگری مالی دهد که با آن تجارت کند به سهم شایع معلومی از سود مانند نصف‌یاثلث و مضارب در حکم وکیل است و باید مطابق قرار صاحب مال عمل کند و رأس‌المال باید از نقدین مسکوک یا پول رایج باشد و معین باشد و حاضر نه دین و سهم مضارب یعنی عامل معین‌باشد و عقدی است جائز از طرفین و اگرمال المضاربه دین یا نامعلوم ویا سهم‌مضارب نامعلوم باشد عقد باطل است

(از الفقه علی ج۳ ص ٤٥ ـ کشاف ص ۷۸۳ ـ شرح لمعه ج۱ ص ۳۳۸)

هو ان یدفع مالا الی غیره لیعمل‌فیه بحصة معنیة من‌ربحه و هی جائزة من الطرفین و لایصح اشتراط الاجل ویثمر المنع من التصرف بعدالاجل الاباذن‌جدید ویقتصر العامل من التصرف علی ما اذن المالک‌له ولو اطلق له تصرف بالاستر باح و ینفق فی‌السفر کل نفقة من اصل المال ویشترط ان‌یکون نقداً بنقد البلد بثمن المثل فمادون... و انما یجوز المضاربة بالدراهم والدنانیر فلایصح بالعروض ولاالفلوس و لاالدین ویلزم الصحة بالشرط و العامل امین لایضمن‌الا بتعد او تفریط فلو فسخ المالک فللعامل اجرة مثله الی ذلک الوقت ان لم‌یکن‌ظهر ربح و الافله حصته والقول قول العامل فی قدر رأس‌المال و فی قدرالربح و ینبغی ان یکون رأس‌المال معلوماً عند العقد ولیس للعامل ان یشتری مافیه‌ضرر علی‌المالک.

(از شرح لمعه ج۱ ص۳۳۹ ـ۳٤۲)

در معتقدالامامیه آمده است:

بدانکه مضاربت و قراض هردو بیک معنی بود، و آن آنستکه مالی بغیری دهد تا بدان تجارت کند، بر آن که آنچه خدا روزی کند از سود میان ایشان باشد بحسب آنچه شرط کرده باشند.

و شرط درو آنستکه سرمایه درم‌باشد یا دینار، و قدرش معلوم باشد، وبعامل تسلیم کنند.

و تصرف کردن مضارب، یعنی:عامل، موقوف بود بدستوری صاحب مال در آن که بسفر برد و بنسیه فروشد.

و اگر هلاک شود یازیانی حاصل‌آید، ضمان آن بر عامل نباشد.

و اگر خلاف شرط کرده باشد، لازم باشد.

و اگر بدستوری وی بسفر برد، نفقهٔ سفر از ماکول و ملبوس بروجه اقتصاد از مال مضاربت باشد، و در حضر نفقهٔ او از مال مضاربت نباشد.

و گفته‌اند: درسفر هم، زیرا که‌ویرا از سود سهمی معلوم است، بیشتر از آن نباشد او را مگر بشرط.

و اگر بنده‌ای بخرد که بر خداوند مال آزاد شود بدستوری، قراض منفسخ شود، اگر بجملهٔ مال خریده باشد، زیرا که چیزی خریده است که بر وی تلف شود، و از مالی بیرون شود پس عقب خریدن.

و اگر عامل کسی را خرد که بر وی آزاد شود، اگر در وی سودی باشدبحساب نصیب وی آزاد شود، و از برای صاحب مال کارش فرمایند.

مضاربت عقدی جایز است، هر یکی از ایشان را باشد که فسخ کنند.

اگر خداوند مال پشیمان شود، پس از آنکه عامل متاع خریده باشد، وی را جز از متاع چیزی دیگری نباشد، وعامل را اجرةالمثل بود.

و عامل امین است، بر وی ضمان نباشد، الا بتعدی. و اگر شرط ضمان کنند، سود همه ویرا بود، نه صاحب المال را.

(معتقدالامامیه ص ۳۷۹، ۳۸۰)

مضاربه معامله‌ایست بین دو نفر که مال از یکنفر باشد و عمل از دیگری باینکه عامل با آن تجارت کند وبرای او حصه‌ئی از ربح باشد.

در کلیات حقوقی آمده است:

مال مورد مضاربه باید ازنقدین‌باشد و مقدار آن‌معلوم ومتعلق حق غیر نباشد

باز در کلیات حقوقی آمده است:

مضاربه معامله‌ایست بین دو نفر که مال از یکنفر باشد و عمل از دیگری باینکه عامل با آن تجارت کند و برای او حصه‌ئی از ربح باشد.

مال مورد مضاربه باید ازنقدین‌باشد و مقدار آن معلوم و متعلق حق غیر از قبیل‌ارتهان وغیره نباشد ومقدورالتسلیم و بعامل تسلیم گردد. و با انتفا شرطی از شروط، مضاربه باطل و عامل مستحق اجرةالمثل است.

در صورتیکه کسب و تجارت ازحیث زمان یا مکان مقید بنحو مخصوصی شده باشد تجاوز از آن جائز نبوده وموجب ضمان است.

عقد مضاربه اگرچه بطور مطلق‌واقع شده باشد و لکن مقتضای طبیعت آن این است که عمل عامل بر خلاف مصلحت مضارب یعنی صاحب مال نباشد.

پس باید عامل از هر عملی که عرفاً یا عقلا در مظان ضرر است احتراز کند. پس اگر مخالفت کرد و ضرری بر آن مترتب گردید ضامن خواهد بود.

و با رعایت این جهت واطلاق عقد، هر اقدامی بمنظور انتفاع اعماز بیع و شراء بنقد یا نسیه و اجاره واستجاره و غیر اینها کرده‌باشد در محل و بجا بوده بشرط اینکه خارج‌از متعارف‌ومعمول بین تجار و عرف نباشد.

چون مضاربه از عقود جائزه است و از شئون عقود جائزه این است که هر زمان بتوان آنرا فك نمود لذا هرشرطی در ضمن عقد مضاربه مقرر گردد بقاء شرط موقوف ببقاء اصل عقد خواهدبود.

پس شرط تعیین مدت، فائده نخواهد داشت مگر اینکه ضمن عقد لازمی صورت گیرد.

(کلیات حقوقی ص ۲۱٤)

مُضارِع ـ (اصطلاح ادبی)

فعل مضارع فعلی است که دلالت بر زمان حال و آینده کند مانند «یضرب» و هرگاه سین یا سوف در اول آن آید معنی آینده دهد واگر لام مفتوحه درآید معنی حال‌دهد مانند «سیضرب‌سوف‌یضرب لیضرب» و دارای چهارده صیغه است شش مغایب و شش مخاطب و دو حکایت نفس متکلم، فعل مضارع‌را از فعل‌ماضی گیرند بر زیادتی یکی از حروف آتین‌که

در اولش درآورند و آخرش را مضموم گردانند. رجوع به حروف اتین شود. و رجوع به (شرح تصریف ص ۸۰) شود.
و مضارع نام بحری از بحور مشترك میان عرب و فارسیان است.

مضارع در پارسی بر دو قسم است یکی اخباری و دیگری الزامی، مضارع اخباری آنست که کار را بنحو خبر و قطع بیان کند باین‌شرح «خورم، خوریم، خورید» و اغلب مي، بر سر آن درآورند مانند «می‌خوریم، می‌خورند» و اگر (همی) درآورند معنی حال دهد مانند «همی‌خورم و همی‌آورم» و مضارع‌الزامی آنست که کار را بنحو شك و تردید و خواهش بیان کند مانند «بیابم، بیابید» (از دستورنامه ص ۸۹)

مُضاعَف ــ (اصطلاح ادبی)

دو برابر است و کلمهٔ که دو حرف اصلی او از یك جنس باشد مضاعف گویند، در این صورت یکی از آن دو حرف را بیندازند و علامت تشدید بر بالای آن قرار دهند مانند «مد ــ فر»که «مدد و فرر» بوده است.

مُضاف ــ (اصطلاح فلسفی وادبی)

نسبت اضافی، کلمهٔ‌ایست‌که به‌کلمهٔ دیگر نسبت داده شود که اول را مضاف و دوم را مضاف‌الیه نامند، مانند«کتاب علی»

و گویند «المضاف و المضاف‌الیه کالکلمة واحدة» رجوع باضافه شود.

در فلسفه مضاف یکی از مقولات نه گانهٔ عرض است و از مقولات بزرگ است که بیشتر موجودات را عارض شود و در رسم آن گفته‌اند مضاف امری باشد که ماهیت آن بقیاس با غیر آن ماهیت معقول باشد و نسبت متکرره است (چون پدر و پسر).

و مراد از مضاف گاه نفس اضافه است فقط و گاه امری است که یعرض له الاضافة» و گاه مجموع دو امر است چنانکه در کلی گاه نفس مفهوم مشترك اراده میشود و گاه مجموع دو امر و بالاخره اضافه از اموری است که قائم‌به طرفین و متضایفین است

(رجوع شود به اساس‌الاقتباس ص ۴٦ و ۴۷ و ۳۸ و تفسیر ص ۱۳۴۳ ــ اسفار ج۱ ص ٦ ــ شفا

مُضافان ــ (اصطلاح فلسفی)

عبارت از دو امر هستند وجودی که هر یك از آندو تعقل نشود مگر به‌تعقل آن دگر مانند ابوت و بنوت و علیت و معلولیت

مَضاهات بَیْنَ‌الحَضَرات و الاکوان ــ (اصطلاح ذوقی)

مراد انتساب اکوانست بحضرات ثلثه یعنی حضرت وجوب و حضرت‌امکان و حضرت جمع میان وجوب و امکان و هر چه در اکوانست او را نسبتی است با وجوب و نسبتی است با امکان اگر نسبتش با وجوب اقوی بود اشرف واعلی باشد.

مُضاهاتِ بَیْنَ شُئُون و حَقایق ــ (اصطلاح عرفانی)

مراد ترتیب حقایق کونیه است بر حقایق الهیه که اسماءاند لاجرم اکوان اظلال اسماء باشند و اسماء اظلال‌شئون.

مُضطَرِب ـ (اصطلاح حدیث)

از اضطراب است و نزد اهل حدیث و درایه حدیثی است که در متن یا سند آن اختلاف باشد به این طریق که هربار جوری نقل شده باشد چه آنکه اختلاف از لحاظ روات متعدد باشد یا از راوی واحد، یا از مؤلفین یا از کتاب باشد بنحویکه واقع مشتبه شده باشد و این اختلاف گاه موجب اختلاف در حکم متن است و گاه در اعتبار سند

(از درایه ص ٦٧ ـ کشاف ص ۸۷٤).

مُضطَرِبَه ـ (اصطلاح فقهی)

و کسی را گویند که عادت زنانه خود را فراموش کرده باشد و یا کسی که عادت معین نداشته باشد و یا در هر ماه مکرر عادت شود و وقت معین نداشته باشد و یا در هرماه عدد ایام یا مدت قاعدگی آن متفاوت باشد رجوع بحیض شود. و رجوع به (شرح لمعه ج۱ص۲٦) شود. بر حایض نماز اعم از واجب و مندوب حرامست و روزه هم نباید بگیرد و طواف و مس قرآن و لبث در مساجد بر او حرامست وطلاق حایض روانباشد و در آن حال نتوان با وی مجامعت کرد.

مُضمَر ـ یعنی پنهان و مخفی و در زبان و قواعد عرب مقابل مظهر است رجوع به ضمیر شود.

در اصطلاح اهل درایه و حدیث به بروایتی گویند که ذکر معصوم در آن مطوی باشد بواسطهٔ ضمیر غایب، و عدم ذکر معصوم یا از جهت تقیه است و یا از جهت آنکه نام او قبلا ذکر شده است و اکنون بواسطه ضمیر بدو اشاره شود چنانکه گوید «سمعته یا سالته»

(از درایه ص ٦).

مَضمون بِه ـ (اصطلاح فقهی)

یعنی وجه‌الضمان و مضمون‌له یعنی کسی که بنفع او ضمانت شده است رجوع به ضمان شود.

مُضیئی ـ (اصطلاح نجومی)

و عبارت از نورانی‌ترین کواکب‌بود در بین هر دستهٔ از کواکب مثلا مقدثریا نورانی‌ترین ستارگان دستهٔ صورت ثریا است که آنرا مضیئی گویند پس مضیئی از هریك‌از صور کواکب روشن‌ترین ستارگان آن بود.

مُطابَقه ـ (اصطلاح ادبی)

و آنست که دو چیز بهم آرند وچون شاعر لفظی را باول بیت یاد کند و باز همان لفظ را بآخر قافیه گرداند، لکن دبیران این را رَدُّالصَّدرِ إلی العَجُزِخوانند

(رجوع به ترجمان ص ۲۷ شود)

درالمعجم است که مطابقه در اصل‌مقابلهٔ چیزی است بمثل آن و در صنعت سخن مقابله اشیاء متضاد را گویند ازآن روی که ضدان مثلانند در ضدیت مانند ای «آنکه» سرد و گرم دهر کشیدهٔ

شیرین و تلخ چرخ چشیدهٔ

(المعجم ص ۲۵٦)

مَطالِب ـ (اصطلاح فلسفی)

اساس پرسش‌ها که در مقام تعریف و بررسی حال و حقایق اشیاء بکاربرده میشوند و هریك را پاسخی باید مشهور و اغلب اهل معقول شش قسم میدانند بدین طریق که گویند: مطالب دو صنف

باشند اصول وفروع اول آنست که اقتصار بر آن کافی بود در اکثر از مواضع وآن سه مطلب است که هر یکی منقسم شوند بدو قسم و باین اعتبارشش بود ۱ـ مطلب «ما» و آن طلب معنی اسم را بود مثال «عنقا چیست» و یا حقیقت وماهیت، مثال «حرکت چیست» ۲ـ مطلب «هل» و آن نیز دو قسم بود یا بسیط بود یا مرکب. بسیط طلب وجود موضوع را بود مثال «فرشته هست» و مرکب طلب وجود محمول بود موضوع را مثال «فرشته ناطق است» که وجود رابطه باشد.

۳ـ مطلب «لم» و آن یا بحسب اقوال یا بحسب نفس امور و اول علت وجود تصدیق را بود در ذهن مثال «چرا عالم را علتی است» و دوم طلب آن علت را در خارج مثال «چرا مغناطیس جذب آهن کند»

و صنف دوم از مطالب که فروع است بعدد بسیار بود و مشهورترین شش بود ۱ـ مطلب ای ۲ـ مطلب کیف ۳ـ مطلب کم ٤ـ مطلب این ٥ـ مطلب متی ٦ـ مطلب من و تمام آنها بازگشت به مطلب هل مرکبه کنند.

(اساس الاقتباس ص ۳۵۱).

اخوان الصفا گویند: اساس سئوال‌ها نه است هل هو، ما هو، لم هو، کم هو ی شئی هو، کیف هو، این هو، متی ۰ ۰ من هو.

(رسائل اخوان ج۳ ص ۳۲۵ ورجوع بهریك از کلمات و اسفار ج۳ ص۱۲٦) شود.

مُطالَعه ـ (اصطلاح عرفانی)

و توفیقات حق تعالی را گویند.

رجوع به فرهنگ مصطلحات عرفا شود.

مُطاوَعَه ـ نزد اهل عربیت حصول اثر است در موقع تعلق فعل متعدی بمفعولش مانند «جمعته فاجتمع» که موافق با فاعل فعل است.

(از کشاف ص ۹۱۵).

مُطرِب ـ (اصطلاح عرفانی)

مطرب در اصطلاح صوفیه فیض رسانندگان و ترغیب کنندگان را گویند که بکشف رموز و بیان حقایق دلهای عارفان را معمور دارند و نیز بمعنی آگاه کنندگان عالم ربانی آید و بالاخره پیر کامل و مرشد مکمل را نیز گویند.

(از کشاف ص ۸۹۹)

مطرب عشق عجب ساز و نوائی دارد
نقش هر پرده که زد راه بجایی دارد
عالم از نالهٔ عشاق مبادا خالی
که خوش آهنك و فرح‌بخش نوایی دارد
پیر دردی‌کش ما گرچه ندارد زر و زور
خوش عطابخش وخطاپوش خدایی دارد

•

مولانا گوید:

چونکه کردند آشتی شادی و درد
مطربان را ترك ما بیدار کرد
مطرب آغاز ید بیتی خوابناك
که آتلنی الكأس یا من لا اراك

•

مطرب آغازید نزد ترك مست
در حجاب نغمه اسرار الست
می ندانم که تو ماهی یا وثن
می ندانم که چه میخواهی زمن

•

مطرب آن خانقه کو تا کـه تفت
دف زند که خر برفت و خر برفت

•

مطرب عشق این زند وقت سمـاع
بندگی بند و خـداوندی صـداع
پس چه باشد عشق دریـای عـدم
درشکسته عقـل آنجا در قـدم

•

مُطَرَّف ـ (اصطلاح اهل ادب)
سجعی است که فاصله‌های آن دروزن مختلف باشد مانند «مالکم لاترجون‌الله و قاراً و قدخلقکم اطواراً» که (وقاراً و اطواراً) مختلف‌الوزن‌اند
یك شب خلاص ده دلم از بـار انتظار
روزی چو باد بر من آشفتـه کن گـذر

•

(از کشاف ص ۹۱۶)

مَطْرُوح ـ (اصطلاح اهل حدیث)
و روایتی است که مخالف بـا ادلـهٔ قطعیه باشد و قابل تأویل هم نباشد

مَطْلَع ـ (بفتح میم و طـاء اصطلاح ادبی)
در لغت زمـان طلوع است و نـزد شعراء عبارت از مصراع است. و اولین شروع در شعر است.
(رجوع به صدر شود)

مُطَّلِع ـ (بضم میم وفتح وشد طـاء) (اصطلاح عرفانی)
و عبارت از مقام شهود متکلم است در وقت تلاوت آیات کلام او کـه متجلی است به صفتی که مصدر آن آیت است.
رجوع بفرهنگـ مصطلحات عرفا شود.

مُطْلَق ـ (اصطلاح منطقی و اصولی)
مطلق مقابل مقید است و امری است که دلالت کند بر واحد غیر معین و یا آنچه مقید به بعضی از صفات و عوارض و خصوصیات خود نشده باشد و گفته‌اند که مطلق عبارت از چیزی است که شایع در جنس خود باشد
(دستور ج۳ ص ۲۷۸).

در اصول هم مطلق مقابل مقیداست و لفظی است که متعرض ذات شود دون صفات نه بنفی و نه باثبات یعنی‌دلالت بر ذات حقیقت کند نه فرد و بالجملـه لفظ دال بر ماهیت بدون تعرض قیدی‌از قیود مطلق است و با تعرض بکثرت غیر متعینه عام است و باتعرض وحدت غیر متعینه نکره.

و بعبارت واضح‌تر در نزد اصولیان مطلق عبارت از لفظی است که دلالت‌کند بر شایع در جنس خود یعنی حصهٔ کـه محتمل حصص بسیار باشد از اموری که مندرج در تحت امر مشترکـی است در مقابل مقید که مانند «رقبهٔ مومنه» است.

گویند هرگاه حکمی مطلق و همـان حکم بطور مقید در شرع وارد شود مطلق را حمل بر مقید کنند مثل «اکرم‌العلماء و اکرم‌العلماء الهاشمیات» لکن اگر حکم مختلف باشد مانند «اکرم هاشمیاً وجالس هاشمیاً عالماً» مطلق حمل بر مقید نشود و مانند «و من یکفر بالایمان فقط حبط عمله ـ و من یرتد منکم عن دینه فیمت و هو کافر» و در صورتیکـه سبب مختلف باشد و حکم متحد مانند «تحریر رقبـهٔ» که در ظهار مطلق است باتقید آن درقتل

و در صورتیکه سبب متحد باشد وحکم مختلف اختلاف است.

در قوانین است که فرق بین مطلق و عام آنستکه مطلق عبارت از ماهیت لابشرط شئی است و عام ماهیت بشرط کثرة مستغرقه مثلا «احل‌الله البیع» و «خلق‌الله الماء طهوراً لاینجسه شیء» مطلق است و بطور کلی الفاظ مطلق عبارتنداز:

۱ـ اسم جنس مانند انسان، رجل، فرس و حیوان.

۲ـ علم جنس مانند اسامه...

۳ـ مفردمعرف بالف و لام استغراق باشد «یا عهد

۴ـ نکره

(از قوانین ص ۳۲۱ ـ کفایه ج ۱ ص ۳۷۶ ـ کشاف ص ۹۲۱ ـ قواعد ص ۱۶۱، ۱۱۳ ـ معالم ص ۱۴۹).

و بالجمله:

مطلق عبارت‌از لفظی است که‌دلالت کند بر شایع در جنس خود یعنی بر حصة که محتمل الصدق برحصص بسیار باشد که مندرج تحت جنس آن حصه‌اند و آن مفهوم، کلی خواهد بود که صادق بر این حصص و حصصی دیگر است و بنابراین مطلق شامل معهود ذهنی هم میشود و عام و جزئی را شامل نمیشود و شاید اگر این تعریف را باطلاقه قبول نمائیم شامل نکره هم‌بشود، برخی گویند میان مطلق و عام فرق است و مطلق ماهیت لابشرط شیء است و عام ماهیت بشرط شیء است یعنی بشرط کثرة مستغرقه و بین مطلق و نکره هم عدهٔ فرق گذارده‌اند.

جمله «احل‌الله البیع» مطلق است و «بیع غرری» مقید است و همین‌طور کلمهٔ «الماء» در «خلق‌الله الماءطهوراً لاینجسه شیء» مطلق است و در مقابل مطلق مقید است که دال بر شایع در جنس خود نمی‌باشد که شامل عمومات شود مانند «رقبة مومنه» و بالجمله مطلق و مقید بازگشت به‌عموم و خصوص‌کنند.

المطلق علی ماعرفه اکثرالاصولیون هو مادل علی شایع فی جنسه‌ای علی جملة محتملة الصدق علی حصص کثیرة مندرجة تحت جنس واحد الحصة و هو المفهوم الکلی الذی یصدق علی هذه الحصة و علی غیرها من الحصص فیه المعهود الذهنی ویخرج منه‌العام‌والجزئی الحقیقی و المعهود الخارجی و هذا التعریف یصدق علی النکرة. مانند «احل‌الله البیع» و «خلق‌الله‌الماءطهوراً لاینجسه شیء»

و عرفوا المقید بمادل لاعلی شایع فی‌جنسه فیدخل فیه المعارف و العمومات ولهم تعریف آخر و هومااخرج من‌شیاع مثل رقبة مومنة

(از قوانین ج۱ ص ۳۲۲).

در اصول ارشاد آمده است:

هرگاه لفظ بر معنای لابشرطی که محتمل‌الصدق بر افراد کثیرهٔ یك مفهوم کلی است دلالت کند آن را لفظ مطلق گویند و هرگاه بر معنای مقیدی که محتمل‌الصدق بر افراد قلیلهٔ یك مفهوم کلی است دلالت نماید آن را لفظ مقید گویند.

مثلا لفظ رقبه که برمطلق عبد (اعم از مؤمن و غیر مؤمن) دلالت میکند لفظ مطلق میباشد زیرا مدلول آن یك معنی لابشرطی است که برافراد کثیرهٔ مفهوم کلی عبد محتمل‌الصدق است یعنی هم بر عبد مؤمن قابل تطبیق است وهم بر عبد غیرمؤمن. ولی اگر لفظ مزبور بقیدی از قیود مقید گردد مثلا گفته شود رقبه مؤمنه در این صورت آن را لفظ مقید گویند. زیرا مدلول آن یك معنای مقیدی است که‌فقط برافراد قلیل‌مفهوم کلی عبد محتمل‌الصدق میباشد یعنی فقط بر آن عدهٔ محدودی که دارای‌صفت ایمان هستند قابل تطبیق میشود نه بر همه افراد مفهوم کلی.

مطلق و مقید باعتبار احکام متعلقه بر خود بصور ذیل متصور میشوند:

۱ــ حکم متعلق بر مطلق با حکم متعلق بر مقید ازحیث مفاد مختلف باشد مانند أکرِم عالِما ــ أطعِم عالِما فقیراً که مفاد حکم اولی اکرام برمطلق عالم ومفاد حکم دویمی اطعام بر عالم فقیر است.

در این صورت چون تعارضی بین حکمین نیست لذا بهر دوحکم عمل‌میشود. اعم‌از اینکه هر دو ایجابی باشند مانند مثال فوق ــ یا هر دو سلبی باشند مانند لاتُکرِم عالما ــ لاتطعِم عالما فقیرا و یا اینکه یکی ایجابی و دیگری سلبی باشد مانند اکرم عالما ــ لاتطعم عالما فقیراً و همچنین اعم از اینکه حکمین مزبورین ناشی از یك موجب باشند مانند أکرِم عالِما لِعلمه ــ أطعم‌عالماًفقیراًلِعِلمه که موجب هر دو حکم علم است ــ و یا اینکه موجبات آنها متفاوت باشد مانند أکرِم عالِما لِعِلمِه ــ أطعِم عالِما لِفَقرِه که موجب حکم اولی علم و موجب حکم دومی فقر است.

در کلیه این موارد چون حکمین مزبورین منافی یکدیگر نیستند و عمل بیکی مانع بدیگری نمیباشد لذا بمفاد هر دو توأما عمل میشود ــ مگر آنکه بموجب ادلهٔ خارجیه معلوم شود که آن دو حکم معناً منافی هم هستند که در این مورد مطلق بوسیله مقید تقیید میابد.

مثلا اگر شارع نخست بگوید ان ظاهرت فاعتق رقبة وبعد بگوید لاتملك رقبة کافرة در این‌صورت حکمین‌مختلفین که یکی بر مطلق رقبه و دیگری بر رقبه کافره تعلق گرفته است هرچند در ظاهر منافی یکدیگر نیستند و لی معناً عمل بیکی مانع از عمل بدیگری میباشد چه آنکه حکم اولی عتق مطلق رقبه را (اعم از مؤمن و کافر) واجب نموده ولی‌حکم دومی تملك رقبهٔ کافره را تحریم و آن را غیرممکن ساخته. بنابراین اگر مکلف در کفارهٔ ظهار بمفاد حکم اول عمل نموده و برحسب اطلاق آن ــ رقبهٔ کافره را عتق نماید ــ این عتق صحیح ومسقط تکلیف نخواهد شد ــ زیرا بموجب‌حکم‌دوم، رقبه کافره قابل تملك نیست تا قابل‌عتق باشد چه صحت‌عتق (بنابرقاعده‌مشهوره‌ــ لاعتق الافی‌ملك) منوط بسبق‌ملکیت است پس دراین قبیل موارد نمیتوان بمفاد هر دو حکم عمل کرد و بلکه بناچار بایدحکم اول را بوسیله حکم اخیر تقیید نموده و چنین نتیجه گرفت که: مقصود از عتق

مزبور مطلق رقبه نیست و بلکه عتق رقبهٔ مؤمنه است.

۲ـ حکم متعلق بر مطلق باحکم متعلق بر مقید از حیث مفاد متحد باشد مانند **اکرم عالما ـ اکرم عالما فقیرا** که مفاد هر دو حکم، وجوب اکرام است النهایه یکی بر مطلق عالم تعلق گرفته و دیگری بر عالم فقیر.

در این صورت مسئله بدو وجه قابل طرح میگردد یکی آنکه هر دو حکم ازحیث موجب متحد باشند و دیگری آنکه موجبات آنها مختلف باشند.

الف: اگر متحد الموجب باشند دراین صورت یا هر دو ایجابی خواهند بود یا سلبی یا یکی ایجابی و دیگری سلبی.

۱ـ اگر هر دو ایجابی باشند مانند **ان سافرت فارکب فی‌الفلك ـ ان سافرت فارکب فی‌الفلك المشحون** دراین صورت مطلق‌بر مقید حمل میگردد یعنی‌فقط‌بمقید عمل میشود.

۲ـ اگر هر دو سلبی باشند مانند **ان سافرت فلارکب فی‌الفلك ـ ان سافرت فلاترکب فی‌الفلك المشحون** دراینصورت بمفاد هر دو حکم عمل میشود یعنی هم رکوب بر مطلق فلك و هم رکوب برفلك مشحون ممنوع تلقی میگردد.

۳ـ اگر یکی ایجابی و دیگری سلبی باشد مانند **إن سافَرتَ فارکَب فی الفلك ـ إن سافرتَ فلاتَرکَب فی الفلك المَشحون** در این صورت نیز مانند اول، مطلق بر مقید حمل میشود یعنی مطلق بوسیله مقید تقیید مییابد.

ب: هرگاه حکمین مزبورین مختلف الموجب باشند مانند **ان ظاهرت فاعتق رقبة ـ انقتلت نفسا فاعتق رقبة مؤمنة** در اینصورت هر یك از آنها در محل خود نافذ و مستقلا لازم‌العمل خواهد بود.

(اصول ارشاد صفحه ۱۷۳ ـ ۱۷۰)

مُطَلَّقات ـ (اصطلاح فقهی)

قواعد کلی و عمومات و بضم میم و فتح طا و تشدید، زنان مطلقه است «و المطلقات یتر بصن فی بیوتهن»

مُطْلَقه ـ (اصطلاح منطقی)

قضیهٔ مطلقه عبارت از قضیهٔ شرطیهٔ متصله‌ایست که حکم در آن باتصال باشد و لکن منشأ آن اتصال علاقه یا لاعلاقه نباشد و الامتصله لزومیه و یا اتفاقیه خواهد بود و گاه مطلقه به قضیهٔ حملیه گویند. رجوع شود به قضیه حملیه و متصله. و

(دستور ج۳ ص۲۸۰ـ اساس‌الاقتباس ص ۱٤۸).

مُطْلَقهُ خارِجیّه ـ (اصطلاح منطقی)

قضیه‌ایست که حکم در او بالفعل‌بود وآن یا ضروری است یا مطلق و این‌نوع مطلق را بعضی خاص خوانند و بعضی وجودی

(اساس‌الاقتباس ص۱٤).

مُطْلَقهٔ عامّه ـ (اصطلاح منطقی)

قضیهٔ مطلقه عامه‌قضیه‌ایست که‌مقید بقید لادوام یا لاضرورت و قیدی دیگر نباشد و از آن جهت مطلقه گویند که مقید بقیدی نیست و عامه گویند که اعم از قضایای مقید بلادوام و یا لاضرورت باشد.

(دستور ج۳ ص ۲۸۰).

مَطلوب ـ (اصطلاح منطقی)
آنچه بدلیل خواسته شود و مقابل ضروری است. و مطلوب حقیقی حق‌است.

مَطلوبِ شَرعی ـ (اصطلاح فقهی و اصولی)
در مقابل مطلوب عرفی و عقلی است و مطلوب نفسی در مقابل مطلوب غیری است.

مطنب ـ (اصطلاح ادبی)
به ضم میم رجوع باطناب شود.

مُطَهِّرات ـ (اصطلاح فقهی)
بضم میم و فتح طا و کسر ها، پاک کننده‌ها است. در فقه اسلامی ده امر مطهر دانسته شده است که آب، زمین برای کف نعلین و پاها، خاک در ولوغ سگ آفتاب، آتش در استحاله و خاکستر آن وشرح بئر در چاه‌ها و ذهاب دو ثلث در عصیر عنبی و چشم داخل خود را و دهن داخل خود را، و اسلام که کافر را پاک کند.
(از شرح لمعه ج۱ ص ۱۷ ـ الفقه علی.. ص ۲۶ ـ عروة ص ۳۷).
«المطهرات عشرة الماء. والارض تطهر باطن النعل و اسفل القدم مع‌زوال عین‌النجاسة عنهما والتراب‌فی‌الولوغ‌فانه جزء علة للتطهیر والجسم الطاهر فی‌غیر المعتدی من‌الغایطوالشمس‌ماجففته‌باشراقها علیه وزالت عین‌النجاسة.. من المنقول و مالاینقل عادة.. والنار ما احالته رماداً اودخاناً لاخزفاً وتقص البئر بنزح‌المقدر منه.. وذهاب ثلثی العصیر مطهر للثلث الاخر و انقلاب الخمر خلا و کذا العصیر بعد غلیانه و اشتداده و الاسلام مطهر لبدن المسلم و تطهیر العین والانف و الفم باطنها و کل باطن کالاذن والفرج بزوال العین..
(از شرح لمعه ج۱ ص ۱۷ ـ ۱۸)

مُظاهِر ـ (بضم میم اصطلاح فقهی)
ظهار کننده را گویند رجوع به ظهار شود.

مَظاهِرِ جَمال ـ (اصطلاح ذوقی)
نمودار زیبایی حق‌است،همه‌موجودات عالم مظهر حق‌اند

مَظاهِرِ عِلمیّه ـ (اصطلاح ذوقی)
در مقابل مظاهر عینیه است مراد مراتب تجلیات حق است در مرتبت غیب الغیوب
(از شرح قیصری ص ۵).

مِظَلَّه ـ (بکسر میم و فتح ظاء اصطلاح گاه‌شماری)
و هفت روز بود که از پانزدهم ماه تشری بود و هر هفت روز را عیدگیرند و روزها سایهٔ درختان نشینند یعنی در زیر درختان زیتون و بید و...
(از التفهیم ص ۲۴۵)

مَظنُونات ـ (اصطلاح‌منطقی اصولی)
مظنونات قضایائی هستند که حکم در آنها راجح باشد با جواز و احتمال‌نقیض آن، حکم و قیاسی که مرکب از قضایای مظنونه باشد قیاس خطابی گویند. شیخ الرئیس گوید و اما مظنونات مقدماتی‌بود که بغلبهٔ گمان پذیرفته‌اند و خود دانند که شاید که درست نبود.
(دانشنامه بخش منطق ص ۱۲۶ و رجوع شود بدستور ج۳ ص ۲۸۲).

مَظهر ـ (اصطلاح عرفانی)

مظهر شئی صورت او است وصورت شئی عبارت از امری است که آن شئی بوی معقول یا محسوس شود و مقتضای حکمت الهی از جهت اظهار اسماء و صفات نامتناهی آن بود که انشاء مراتب کلیه و جزئیه مظهر اسمی از اسماء کلیه و جزئیه الهیه گردد و احکام‌سلطنت آن اسم که رب و مدبر آن مرتبت است در آن مظهر بتمام و کمال ظهور یابد و مجموع اسماء کلیه و جزئیه بنفس رحمانی از کرب کمون‌بروح بروز مروح گردند و تمام کمالاتیکه در مرتبت جمع و مجمل است در مقام کثرت و فرق مفصل گردد و مقررست که هر که را حظی و نصیبی از علمی و صنعتی نباشد نداند که دیگری آن صنعت دارد پس از هر صنعتی کـه فی‌الجمله شخص محظوظ نباشد آن صنعت نسبت بوی مخفی باشد وموجودات که کلاً مظاهر اسماءالهیه‌اند هر یك مظهر بعضی از اسمائند.

(مصباح‌الهدایه ص ۳۷ ـ شرح گلشن راز ۸ ـ ۸ اشعةاللمعات ص ۱۱ کلمات مکنونه ص ۱۰).

و بدین جهت انسان مظهر تمام‌نمای اسماء حق است و معرفت تامه ویژه اوست.

•

تواپکه مظهر ذات و صفات سبحانی
بملك صورت و معنی تو عرش رحمانی
کتاب جامع آیات کائنات توئی
از آنکه نسخهٔ لاریب فیه را جانی
تراست با همه انسی از آنکه تو همهٔ
ازین سبب تو نسمی باسم انسانی
اگر بکنه کمال حقیقتت برسی
ز خویشتن شنوی آن صدای سبحانی

•

شاه‌نعمت‌الله گوید:

مظهر اعیان ما ارواح ما
مظهر ارواح ما اشباح ما
ظل اعیانند ارواح همه
ظل ارواحند اشباح همه
باز اعیان ظل اسماء حقند
باز اسماء ظل ذات مطلقند

•

برخی‌از ترکیبات: مظهرنور، مظاهر ازهر، مظهر تجلی، مظهر صفات، مظهر افعال...

مَعَ ـ (اصطلاح ادبی)

کلمهٔ مع در زبان و قواعد عرب اسم است بدلیل آنکه تنوین پذیرد و حرف جرداخل بر او شود مانند «ذهبت من‌معه» و در قرآن است «هذا ذکر من معی» بکسر میم من و آنرا سه معنی بود ۱ـ موضع اجتماع مانند «و الله معکم» ۲ـ زمان اجتماع مانند «جئتك مع‌العصر» ۳ـ مرادف عند مانند «ذهبت من معه»

(از مغنی ص ۱۷۳).

مَعابِر عُمومی ـ (اصطلاح فقهی)

جمع، عبورگاه‌های عمومی یکی از مواردی که جزء مباحات عمومی است و همه مسلمانان حق بهره‌بری از آن را دارند معابر عمومی است که کسی حق تملك آنرا ندارد و قابل خرید وفروش نمی‌باشد

در کلیات حقوقی در این باب آمده است:

طرق و معابر عمومي جزء املاک نبوده بلکه جزء مباحاتند، و حق انتفاع هر کسي از طرق اختصاص بعبور ومرور داشته و هر انتفاع ديگري که مانع از عبور و مرور بوده يا مضر بآن باشد ممنوع است.

اما طرق و معابر خصوصي چنين نبوده، بلکه يا ملکند يا شبه ملك و حتي بعضي فروش و تقسيم اين نوع از طرق و تقسيم آنرا براي کساني که بآنها اختصاص دارد تجويز کرده‌اند. و جواز آن منافاتي با حق عبوري که سايرين داشته‌اند ندارد زيرا اين حق مادامي‌است که راه باز باشد اما وقتي که اين‌عنوان حقاً از آن زائل گرديد ديگر حق براي آنها باقي نخواهد ماند.

(کليات حقوقي ص ۲۰۴)

مَعاد – (اصطلاح فلسفي و کلامي) معاد يعني بازگشت، مراد از معاد در کلمات متکلمان و فلاسفه بازگشت انسان است بعد از مرگ و حيات بعد ازمرگ است‌که‌انسان‌مجدداً زنده شده ودر روزي که آنرا روز معاد گويند بحساب اعمال وي رسيدگي و نيکوکاران پاداش نيکوکاري خود را گرفته و منعم شوندبه نعم جاوداني و بدکاران بکيفر اعمال زشت خود برسند و معذب شوند بعذاب جاوداني.

يکي از مسائل مهم که از دير زمان مورد توجه اديان و متکلمان و فلاسفه قرار گرفته است همان مساله زندگي بعد از مرگ و معاد است.

پيروان اديان کلا معتقد به زندگي بعد از مرگ بوده ويکي از اساسي‌ترين مسائل مذهبي بحساب ميآورند.

متکلمان که بحث وتحقيق آنها خارج از حدود مذاهب و شرايع نيست نيز مثبت معاد و زندگي بعد از مرگ‌اند.

بطور کلي در مسئلهٔ معاد سه نظر و فرض اظهار شده است.

الف – دهريان و لامذهبان و يا بي‌خدايان که منکر زندگي بعد از مرگ ميباشند و گويند انسان بعد از تلاشي بدن محو و نابود ميشود و آنچه باقي ميماند اجزاء و موادي است که تبديل باشياء و موجودات ديگر ميشود.

ب – کسانيکه قائل بمعاد وبازگشت نفوس و ارواحند و معاد جسماني رامنکر و مردود ميدانند.

ج – صاحبان اديان که قائل بمعاد جسماني بوده و گويند همانطور که خداي متعال در بدو امر انسان را آفريده است باهمين بدن مجدداً ميآفريند و ثواب و عقاب و کيفر و پاداش عائد به همين بدن مادي ميشود.

فلاسفهٔ مساله معاد جسماني رامورد بررسي قرار داده و با اشکالات عقلي برخورد کرده‌اند که از جمله اصل مسلم نزد آنها است که «المعدوم لايعاد» و با اقامهٔ براهين محکم ومتقن ثابت کرده‌اند که آنچه معدوم‌شود قابل اعاده وبازگشت نيست از اين جهت با توجه به تسليم بدلائل عقلي متوسل براه‌هاي حل ديگري شده‌اند.

متشرعان وعدهٔ از متکلمان مساله را تعبدي تلقي کرده و گويند خدا قادراست

که همانطور که د رابتدا بندگانرا آفریده است مجدداً بیافریند.

وبالاخره فلاسفه که‌ازدانشمندان‌بحث‌وتحقیق است مسئله را از نظر فلسفی موردتوجه قرار داده و هریك نظر خاصی اظهار کرده‌اند بعضی قائل به معاد روحانی شده‌اند و بعضی قائل به تناسخ شده‌اند.

قطب‌الدین گوید و معدوم را اعادت نکند بعینه یعنی با جمیع عوارضی که مشخص او باشد که میان معاد و مستأنف الوجود فرقی است.

(درةالتاج جملهٔ سوم از فن دوم ص ۸).

شیخ‌الرئیس گوید: اثبات معاد از راه شریعت و اخبار و آیات آسان است و قسمتی از آن مدرك به عقل و قیاس و برهان است که سعادت و شقاوت ثابته برای نفس باشد وبعداز توضیح وتفسیر مفصلی که در مورد سعادت وشقاوت داده بیان کرده‌است کهسعادت و شقاوت و لذات بدنی مورد توجه حکما و اولیاءالله ومقربین نیست وکمال مطلوب‌مقربین‌خیر و وصولبو بلذت حقیقی وخیرمطلق بوده و توجهی بلذات مادی بدنی ندارند و بنابراین معاد روحانی است ومعادجسمانی بهمان ترتیب که مورد بحث فلاسفه است از راه عقل نمیتوان ثابت کرد.

(از شفا ج۲ ص ۶۳۴، ۴۴۶، ۲۹۸۰).

•

ابوالبرکات بغدادی در این موردبعد از ذکر مقدمات و بیان عقاید و نظریات مختلف و ادلهٔ منکرین معاد جسمانی، خود نتیجه گرفته است، که معاد جسمانی‌است و ارواح مجدداً بابدان بازگشت میکنند.

(المعتبر ج۲ ص ۲۴۰ تا ۲۴۵).

شیخ اشراق گوید: اما اشقیاء مخلد درعناصر جسمانی وحجب ظلمانی‌میباشند و در آنجا معذب به عذاب دردناك‌اند و سعداء و اولیاء الله در حضرت ربوبی و عالم عقول متنعم بلذات روحانی‌اند و نفوس متوسطان بمثل معلقه بازگشت‌کنند و معاد آنها همین است نفوس انسانی‌بعد از مفارقت از بدن بر پنج قسم‌اند زیرا که انوار اسفهبدیهٔ یا آنکه در دو جنبهٔ حکمت علمی و عملی کاملند و یا متوسط و میانه‌اند و یا در قسمت عمل کامل بوده و در قسمت علم ناقص‌اند و یا بر عکس در جنبهٔ علم کاملند و در جنبهٔعمل ناقص‌اند.

نفوسی که از نوع اول باشند کامل در سعادت‌اند و از سابقین مقربین‌اند و نفوسی که از نوع دوم و سوم وچهارمند از متوسطان در سعادتند و هر چهار قسم از اصحاب یمین‌اند و قسم پنجم کامل در سعادت بوده و از اصحاب شمال‌اند والسعداء من المتوسطین والزهاد من المتنزهین قدیتخلصوا الی عالم المثل المعلقة التی مظهرها بعض البرازخ العلویة ولها ایجاد المثل والقوة علی‌ذلك

(ش ص ۴۹۶، ۵۰۹ و رجوع شودبه تهافت التهافت ص ۵۸۵).

صدرالدین شیرازی سعی کرده است مسأله را بهمان طریق که شرایع بیان کرده‌اند بنحوی خاص بآن جنبهٔ فلسفی دهد بطوریکه نه قواعد فلسفی برهم‌خورد

و نه در اصول شرایع خللی وارد آید.

او نه تنها برای انسان قائل بمعاد و حشر است بلکه گوید: تمام موجودات اعم‌از حیوانات و نباتات وجمادات وحتی هیولای اولی دارای معادند.

وی اعتقاد بمعاد را بر آن وجه که عامهٔ‌مردم قائلند و جهان میگویند خوب داند وگوید اعتقاد بآن برای نظم‌اجتماعی مفید است زیرا بشر میل دارد که باهمین وضعی که هست بدون کم و کاست‌مجدداً زنده شود و از نعم و لذائذ مادی استفاده کند واما اهل‌معارف و حقایق توجه‌بامور مادی و لذائذ حسی ندارند.

وی برای اثبات معاد جسمانی برآن نحو که خود گوید اصولی ذکر کرده‌است که خلاصه آن این است:

•

۱ـ وجود در هر چیزی اصل در موجودیت است.

۲ـ تشخص ومابه‌الامتیاز هر چیزی عین وجود خاص آن چیز است.

۳ـ طبیعت وجود قابل شدت و ضعف است بنفس ذات بسیطهٔ خود.

۴ـ هر مرکبی بصورت خود «هوهو» است و فعلیت هرمرکبی بصورتش‌میباشد نه بماده‌اش.

۵ـ وحدت شخصیه در هر موجودی بر و تیرهٔ و درجهٔ واحده نیست مثلا وحدت شخصیه در مقادیر متصله عین متصلیت و امتداد است.

۶ـ هویت بدن و تشخص آن بنفس است نه بجرم آن و از این جهت است که تشخص ابدان با وجود تغییرات و تبدلات همواره باقی‌اند.

۷ـ قوت خیالی جوهر قائم بذات‌است نه حال در بدن و نه در اعضاء آن و مجرد از این عالم طبیعی است و واقع در عالم جواهر و متوسط میان مفارقات عقلیه و طبیعیات است.

۸ـ صور خیالیه قائم بنفس خودند مانند قیام فعل بفاعل نه قیام مقبول بقابل.

۹ـ صور مقداریه و اشکال و هیآت جرمیه همانطور که از فاعل بمشارکت مادهٔ قابلهٔ بحسب استعدادات و انفعالات آنها حاصل میشوند همانطور هم گاه از جهات فاعلیت و حیثیات ادراکیه حاصل میشوند بدون مشارکت ماده مانند وجود افلاک و کواکب از مبادی عقلی بر سبیل اختراع بمجرد تصورات و صور خیالیهٔ صادرهٔ از نفس بواسطهٔ قوت مصوره

۱۰ـ اجناس عوالم و نشآت آن با وجود کثرت آنها که بشمار و حصر در نمی‌آیند منحصر به سه عالمند. صور طبیعیهٔ کائنهٔ فاسده و صور ادراکیهٔ حسیهٔ مجردهٔ از ماده و صور عقلیه و مثل الهیه و نفس انسان را نیز این سه اکوان هست مثلا انسان را دربدو کودکی وجود طبیعی است و بعد متدرجاً صفا یابد و لطیف شده و او را کون دیگری نفسانی اخروی است و در هرسه نشآت وحدت شخصیه او محفوظ میباشد و همان نشآت و کون نفسانی اخروی است که صالح برای بعث در قیامت است و او را اعضاء نفسانیه است و کون دیگر کون عقلی است که او را اعضاء عقلی

است و کون سوم است و ما حصل کلام آنکه قوت خیالیه آخرین کون انسان است در عالم طبیعت و اولین کون او است در عالم آخرت

(از اسفار ج٤ ص ١٤٨، ١٤٩، ١٥٠، ١٥١، ١٥٨، ١٢٨، ١٢٩، ١٤٦ــ ج٢ ص ٦٢، ٦٦، ٦٩ ــ شفا ج١ ص ١١٠ ج٢ ص ٢٩٥، ٢٩٨).

مُعاد ــ (بضم میم اصطلاح ادبی) و آنست که عجز مصراع اول بصدر مصراع دوم و عجز مصراع دوم به صدر مصراع سوم بازآید. مثال:

آمد بهار خرم سبزی گرفت ساده
ساده همی چگوید گوید بیار باده
باده طرب فزاید از دست حورزاده
زاده زحور خورشید اورا فراغداده

و در نزد اهل نظر رجوع به فرهنگ علوم عقلی شود و نزد صوفیه...

(از کشاف ص ٩٥٨).

مَعادِن ــ در نزد فقها مالی است که در زیر زمین یافت شود چه آنکه معدن طبیعی باشد یا کنزی که کفار دفن کرده باشند و سجود بر معادن روا نیست.

(از شرح لمعه ج١ ص ٥٦ الفقه علی... ج عبادات ص ٤٩٣).

مُعار ــ (بضم میم اصطلاح فقهی) معار یا عین معارة یا مستعاره مال عاریه است رجوع به عاریه شود

مَعارِف ــ (اصطلاح ادبی و فلسفی) اسماء معرفه در زبان عرب ششانند. اشارات، موصولات، علم، مضاف به معرفه و معرف بالف و لام رجوع بهریك از این کلمات شود.

مُعارَضه ــ (اصطلاح اصولی) نـزد اصولیان همان تعارض میباشد و بر نوعی از اعتراض نیز اطلاق میشود که اقامهٔ دلیل باشد خلاف دلیل خصم که آنرا نقض کند

(از کشاف ص ٩٩١).

نزداهل‌معقول اقامهٔ‌دلیل باشد برخلاف آنچه خصم برآن اقامهٔ دلیل کرده باشد. و هرگاه دلیل متخاصم «هردو دلیل» در ماده و صورت یکی باشند معارضهٔ بالقلب‌گویند و اگر در صورت به‌تنها متحد باشندبا‌ینکه مثلا دلیل هردو از شکل اول باشد و در ماده مختلف باشند معارضهٔ بمثل گویند

(از دستور ج ٣ ص ٢٩٣)

مَعارِفِ فِطری ــ (اصطلاح فلسفی. منطقی) مراد معلومات فطری است که به آموختن فطرت انسان را حاصل است ویا نیاز به آموختن بنزد آموزنده غیر طبیعت ندارد، ویا توجه مختصر کافی بود

سهروردی گوید:

معارف انسانی بعضی فطری است و بعض دگر غیر فطری و هرگاه در باز ــ شناختن تنبه و توجه مختصر و خطور بدل بسنده و کافی نباشد و نیز از اموری نباشد که از راه مشاهدهٔ حقه که ویژهٔ حکیمان بزرگ است بتوان‌دریافت وبدان رسید ناچار درشناخت و معرفت آنها نیاز به معارف و شناخته‌های پیشین باشد آن معارف و شناخته‌هائی که انسان را به مجهولات و ناشناخته‌ها برساند و سبب شناخته شدن مجهولات شود

و باید دارای ترتیب خاصی باشدبدان

نحو که سبب کشف و روشن شدن مجهولات بود و رساننده به ناشناخته‌ها بود و در شناسائی ومعرفت خرده خرده به‌فطریات رسد و اگر چنین نباشد حصول هر خواست و مطلوبی برای انسان متوقف بر حصول اموری بی‌نهایت باشد پس از آن، ولازم آید که هیچگاه نخستین دانش و معرفت حاصل نشود واین امر محال خواهد بود

(رجوع شود به شرح قطب ص ۵۰)

خلاصه‌کلام مراد معلومات فطری‌است‌که‌به آموختن فطرت انسان را حاصل است‌مانند هدایت کودك به پستان مادر

(رجوع شود به مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۱۸).

معاصی کبیره ـ (اصطلاح فقهی) و رجوع به کبائر شود.

مُعاطات ـ

بیعی است‌که درآن تشریفات خاص معامله نباشد مثلا صیغهٔ ایجاب و قبول نباشد و بالجمله بیع معاطات عبارت از این است که هریك از متبایعین تبادل نمایند متاع و ثمن را بدون عقد مخصوص، این‌معامله را برخی از فقها بطور کلی روا ندانند و برخی بطور کلی روا دانند و بعضی در امور کوچك و معمول به عادت مثل خرید و فروش نان.. روا دانند و در امـــور بزرگــ روا ندانند بعضی آنرا بیع کامل دانند و برخی مفید اباحهٔ تصرف‌میدانند و عدهٔ دیگر گویند بیع متزلزل است تا تصرف، در مورد اجاره و هبه نیز همین بحث آید

(رجوع شود به مکاسب شیخ انصاری باب بیع معاطات و شرح لمعه ج ۱ ص ۲۳۵).

و هی اَعطاء کل واحد من‌المتبایعین مایریده من‌المال عوضاً عمایأخذه من‌الاخر باتفاقهما علی‌ذلك بغیر العقد المخصوص سواء فی ذلك الجلیل والحقیر.

(از شرح لمعه ج ۱ ص ۲۳۹).

رکلیات حقوقی آمده است،

در موضوع معاطات و معنائیکه از آن مقصود است بین فقها، اختـــلاف شدیـدی است، بعضی آنــرا تخصیص داده‌اند بصورتی که طرفین قصد اباحه داشتـه باشند. و بعضی آنـرا تخصیص داده‌اند بصورتی که قصد طرفین از آن تملیك باشد. و بعضی دیگر هیچیك از این دو قصد را مورد ملاحظه قرار نداده و آنرا مجرد از قصد اباحه یـا تملیك اعتبار کرده‌اند.

درحکم معاطات نیز از حیث صحت و فساد و جواز و لزوم اختـلاف زیـادی است و بین افراط وتفریط واقع‌شده‌اند

بعضی از اصل آنرا فاسد و بعضی آنرا صحیح و لازم میدانند و نزد بعضی دیگر معاطات صحیح و جایز است واین قول اقرب بقواعد است.

و بعضی قائل شده‌اند باینـکه معاطات مفید اباحهٔ تصرفات است یا بطور مطلق یا بخصوص تصرفیکه توقف بر ملکیت نداشته باشد.

آنچه مشاهده میشود و عادت عمومی بر آن جاری است اینست که در موقع داد و ستد قصد طرفین بخرید و فروش است باین طریق که هـر یك در مقابل آنچه بدست آورده، مال خود را از دست

داده و از آن صرفنظر میکند.

معاملات اعم از اینکه مفید ملك باشد یا اباحه در غیر بیع، اعم از عقود لازمه و جائزه باستثناء نکاح جاری است.

خلاصه معاملات عقدی است جائز و هر یك از طرفین مادامیکه عوضین بحال خود باقی بوده و موجود باشد حق رجوع و بهم زدن آنرا خواهند داشت.

اما با تلف عوضین یا احد عوضین مانند سایر عقود جائزه لازم خواهد شد زیرا حق رجوع در جائی است که عین باقی و بر قرار باشد و با تلف عین موضوع زائل و حق ساقط میشود و مقتضای آن لزوم عقد است.

(کلیات ص ۷۵)

مُعاقَبَه ـ باصطلاح عروضیان دو سبب خفیف باشد که در بیتی متوالی باشند

(رجوع شود به دره . ص ۲۳).

مَعالِمُ أعلامِ الصِّفات ـ (اصطلاح ذوقی) معلم محل ظهور صفات است مانند معالم دین ومعالم الطریق واعضاء شریف انسانی را معالم گویند، چون عین، سمع که معالم و اصول صفات باین محلها ظاهر میشود.

(رسائل شاه نعمةالله ج ۱ ص ۵۰)

مُعامِلات ـ (اصطلاح فقهی وعرفانی) معاملات عبارت از احکام شرعی متعلق بامور دنیا است باعتبار بقاء شخص مانند بیع، رهن، اجاره و نکاح و جز آنها «المعاملات راجعة الی حفظ النسل والمال من جانب الوجود والی حفظ النفس والعقل ایضاً» در مقابل عبادات و بالجمله آنچه مقصود اهم از آن دنیا باشد معامله است

(از قواعد ص ٤ ـ موافقات ج ۲ ص ۹ ـ کشاف ص ١٤٦).

عرفا گویند ارباب عبادات چشم پاداش آن دارند وگفته‌اند «مطالبة الاعواض علی الطاعات من نسیان الفضل»

(طبقات ص ٣٠٦).

جعفر خلدی گوید «لایجدالعبد لذة المعاملة مع لذةالنفس لان اهل الحقایق قطعوا العلایق التی تقطعهم عن الحق قبل ان تقطعهم العلایق»

(طبقات ص ٤٣٦).

«المعاملة کلها ترك استعمال الاولی فالاولی من العلم»

(طبقات ص ٤٢٨).

محمد بلخی گوید «من ذاق حلاوة المعاملة لا یصبر عنه» ونیزگوید «من ذاق حلاوة المعاملة انس بها»

(طبقات ص ٢١٥).

مَعانی و بَیان ـ (اصطلاح ادبی) یکی از فنون مهم و اصلی ادبیات معانی وبیان است که ریشهٔ بس عمیق و تاریخی دارد که تاآنجاکه تاریخ مدون بما نشان‌میدهد ریشهٔ معانی بیان عربی و جهان اسلام بازگشت به یونان باستان میکند و حداقل تا حدود زیادی متأثر از خطابه و پارهٔ از صناعات خمس منطقی و فنون بلاغی‌یونان شده است و ازین روی بطور اختصار تحولات آنرا شرح میدهیم.

فن خطابه و بیان از لوازم ضروری اجتماعات متمدن انسانها بوده و هست و بطور قطع پس از تکوین لغات و واژه‌ها انسانها در این راه قدم برداشته‌اند که بچه نحو، منظور و مقصود خود را به

ممنوع خود بهتر و مؤثرتر بیاموزند ویا آنها را تحت تأثیر خود قرار دهند. وبدین جهت باید گفت که فن سخنوری با وجودی که در تمام ملل و اقوام به صورتهای مختلف وجود داشته است، در ملل متمدن دنیای قدیم مانند یونان و مصر و روم و ایران بیش از هر ملتی مورد توجه بوده است. (احمدامین.. قصةالفلسفةالیونانیة ـ قاهره ۱۹۴۹ م. ص ۱۱۱ ص ۹۹): تری من ذلك ان السوفسطائیین قد اتجهوا بعنایتهم الی الحیاة العلمیه دون الفلسفة النظریة التی یبحث عن‌الحقیقة الخالده و انصرفوا الی تدریب الشبان لنیل مجد الحیاة السیاسیة من اخصر الطرق.

اخبار و احکام عهد عتیق و مزامیر داود و سخنان زرتشت و کلمات سحرآمیز بودا و بیانات جالب و دل‌انگیز سقراط حکیم و شاگردان وی همچون افلاطون و سپس ارسطو مؤید این معنی است که موضوع خطابه و سخنوری ریشه‌هائی بس عمیق دارد. و تمام ملل و اقوام بدان‌توجه خاص مبذول داشته‌اند و آنرا ازمعجزات بزرگان و پیشوایان مذهب به حساب آورده‌اند و گفته‌اند: «ان من‌البیان لسحر» کلمات‌وسخنان حکیمانه وجالب‌کنفسیوس در اعصار بسیار دور در سرزمین چین نمونهٔ است ازتوجه‌ملتهای متمدن به‌نقش بلاغت و سخنوری.

لکن آنچه از موضوع سخن و خطابه و خطیب بطور مدون بما رسیده است از یونان باستان است.

(قصةالفلسفه الیونانیه ص ۹۸) مثلا پروتاگوراس کان یعلم قواعد النجاح فی السیاسة و جورجیاس کان یعلم البلاغة و علم السیاسة . . و کانت السیاسة و الاشتغال بها اکبر شغل لعقل الیونان... فکان اهم مایحتاج الیه طالب البلاغة و الالقاء، القدرة علی‌الجدال حتی یستطیع ان یواجه کل مسألة تعرض ومن اهم تعالیمهم علم‌البلاغة

در میان اقوام یونانی دانشمندان بسیاری‌به‌وجود آمدندکه سخن وسخنوریرا مورد توجه خود قرار دادند و در انجمن‌های ملی برای خودستائی و تحت تأثیر قرار دادن افراد سخنوری میکردند و یا اشخاص برای تبرئه موکل خود در محاکم‌ملی‌یونان سخنوری میکردند و یا دسته‌های غیرحاکم در میان مردم سخنوری میکردند تا آنها را تحت تأثیر خود قرار دهند و به هدف و منظور خود نائل آیند و بدین ترتیب بازار خطابه و سخنوری رواج کامل یافت مردم دیگر نیز بدین امر تشویق شده و عموماً بدان توجه کردند و حتی اطفال خود را جهت فراگرفتن این فن بدست مربیان و معلمان مخصوص این کار می‌سپردند تا جهت احراز مشاغل عالی آماده و مهیا شوند.

لعل‌الیونانیین کانوا اول من عنی بتدوین البلاغة والبحث فی مسائلها فارسطو قد بحث کثیراً من موضوعاتها.

وناگزیر یکنفر سخنور درتمام رشته‌ها و علوم عصر خود کم و بیش مطالعاتی می‌کرد تا در موقع خود از بحث در موضوعات مختلف اجتماعی و سیاسی وا نماند و معلمان این فن نیز هر قسم از معلومات‌زمان‌خودرا به‌شاگردان می‌آموختند

تا ازمردانش بهرهٔ داشته‌باشند ودانشمند باشند و چون دانشمند را به زبان یونانی سوفیست می‌گفتند خطباء و سخنوران را سوفیست نامیدند.

این دسته‌که بعدهامنشأ تحولات عمیقی در قسمتهائی از فنون و علوم عصر خود شدند مورد تکریم و احترام واقع شدند و بالاخره در قرن پنجم میلادی در شهرهای یونان خاصه در آتـن مـوضوع سخنوری بسیار مورد توجه دانشمندان و مردم واقع شد و چون متدرجاً سخنوران از راه عدل و درستی خارج شدند و منافع حقیقی‌ملت را درنظر نگرفتند و به‌دنبال نفع شخصی و امور مادی خود رفتند تعلیماتی کـه می‌دادند زیادتر برای غلبه بر خصم بود نه رعایت حق و عدالت و بـدیـن جهت بازار مغالطه و عوام فریبی رایج شد و در نتیجه سوفیست‌ها مغالطه‌کار شناخته شدند و بطور کلی سوفسطائیان مادی یا مغالطه‌کاری معروف شدند.

در مقدمه کتاب سفسطهٔ شفاء شیخ الرئیس، ابراهیم مدکور آرد: سوفیست‌در یونان به معنی محب دانش آمده است ودر قرن پنجم میلادی این معنی تغییر یافت تا آنکه سوفسطائی بعدهٔ می‌گفتند که حملهٔ علم بودند، که خطابه و بلاغت می‌آموختند و چون برای غلبهٔ بر خصم متوسل بهر امری می‌شدند بدین جهت آنها را اهـل جدل گفتند.

در مقدمه محمد سلیم سالم بر فـن خطابهٔ کتاب شفاء شیخ‌الرئیس گوید: فن خطابه بدواً در جزیرهٔ صقلیه پدید آمد و اولین کسی که از مـردم صقلیه بـدان پرداخت کوراکس بود که بعدها امراب او را غراب الخطیب نامیدند، وی رسالهٔ در فن خطابه برای شاگردانش نوشت و در آن کتاب بدو موضوع اساسی توجه کرد. اول ترتیب دوم برهان وادلهٔ مورداستفادهٔ خطیب.

دومین فرد تراسو ماخوس ازبزرگترین معلمان خطابه است (۴۵۵ ق م) که‌ارسطو بارها از وی نام برده است، ابن‌سینا نیز نام وی را برده است.

دیگر افلاطون است که بعدها به‌خطابه توجه کامل کرده و کتابهای وی همه مؤید این معنی است که او خطیبی زبردست و سخنوری عالیمقام بوده است.

دیگر جورجیاس است که در تاریخ علوم بلاغت و فلسفه مشهور است.

ارسطو بطور قطع متأثر از استاد خود افلاطون می‌باشد.

ارسطو درباب خطابه کتابهائی نوشته است و مهمترین آنها کتاب معروف وی ریطوریقا است که در زمان پختگی تحریر کرده است. این‌کتاب بارها به‌عربی ترجمه شده است و به احتمال ضعیف گویند این کتاب را احمدبن طبیب سرخی نخستین بار ترجمه کرده است و سپس اسحق‌بن‌حنین (متوفی ۲۹۷ ﻫ).

و فارابی شرحی بر این کتاب نوشته است و بعداً ابن‌سینا.

در هرحال در طی تاریخ سخنوری در یونان باستان عدهٔ پیدا شدند که بـا سوفسطائیان مغالطه کـار بـه مبارزه برخاستند و بنای مبارزهٔ با سفسطه و مغالطه را گذاردند.

بــزرگترین ایــن اشخاص، سقراط، حکیم بزرگــ بود و پس از اوشاگردش افلاطون همین روش را اختیار کرد که قسمتی مهم از رسائل و کتب وی در رد سوفسطائیان مغلطه‌کار است.

وی سعی داشت که صلاح و خیـــر واقعی مردم را آشکار کند و راه مخاطبه و مباحثهٔ درست را بیاموزد.

این کوششها مقدمهٔ فنــی شد کــه شاگرد افلاطون یعنــی ارسطــو فیلسوف بزرگــ یونان پایه‌گذار آن شد و رموز و دقایق درست فکر کردن را در چندین کتاب تدوین‌کردکه مجموع آنرا ارگانون نامید.

یکی از کتب وی که بابی از منطق است در اصول و قواعد فن خطابه است که برخی آنرا مستقل می‌دانند. در هر حال فن منطق هم برای اقناع است و از مقدمات است.

ارسطو خود نیز به این معنی تصریح کرده است که خطابه شعبهٔ از منطق و جدل است و بااخلاق و سیاست مدن‌یعنی حکمت عملی ارتباط تــام دارد. چــون خطیب باید از علم اخلاق و سیاست به نحوی آگاه باشد. پس حکماء تمام فنونی را که در آنها سخن بکار می‌رود وارسطو برای آنها قواعد و اصولی بدست داده است جزء منطق شمرده‌اند و پنج صنعت منطقی قائل شده‌اند که عبارت است از: برهان، جدل، مغلطه، خطابــه، شعــر. البته درباب‌مغلطه طرق‌مغلطه رامی‌آموزد تا مخاطب یا سخنور از اشتباهات ممکن آزاد شود.

و چنانکه اشارت رفت سخنوری فن اقناع است و ترغیب و تحریض شنونده، و غرض از آن بدست آمدن این دونتیجه است، پس باید گفت موضوع علـــم سخنوری یا خطابه چیزی است که بوسیلهٔ آن غرض از سخنوری حاصل شود. یعنی شنونده سخن گوینده را باور کند و بر منظــور او برانگیخته شود امــا موضوع سخن و گفتار را بــــه درستی نمی‌توان معلوم کرد زیرا حدودی ندارد و باید گفت جمیع اموریکه برای انسان پیش می‌آید که با ابناء نوع خود در آن‌گفتگو کند موضوع سخنوری می‌تواند واقع‌شود، خواه اموری مادی باشد خــواه معنــوی، معقول باشد یامحسوس، علمی یااخلاقی، دینی یا دنیائی.

اقناع یا منطقی است یا خطابی. که اول مستند به برهان و دلیل و قیاسات درست است و شك و تردید بـــــرای شنونده باقی نمی‌ماند و دومی که اقناعی است که شنونده قبول می‌کند بدون‌آنکه بداند برای چه قبول می‌کند و مستند به امور برهانی، جدلی، عاطفی وغیره است. و این هردو برخلاف سفسطه‌است.

بطور کلی گفته‌اند مغالطه بــر دو نوع است و مغالطه‌کاران دو دسته‌اند: یکی دستهٔ سوفسطائی و دیگر مشاغبی.

فالسوفسطائی هوالذی یترائی‌بالحکمة و یدعی آنه مبرهن ولا یکون کذلك بل اکثر ماینااله ان یظن به ذلك.

واماالمشاغبی فهوالذی‌یترأی بانه‌جدلی و انه انما یأتی فی محاوراته بقیاس من المشهورات المحمودة ولا یکون کذلك بل

اکثر ما یناله ان یظن به ذلك والحکیم بالحقیقة هوالذی اذا قضی بتضیة یخاطب بها نفسه و غیر نفسه یعنی انه قال صدقاً.

در هر حال انواع سخن در یونان باستان و نزد فلاسفه یا جدلی بوده است یا مغالطی و یا برهانی و یا خطابی و مغالطی هم یا نوع کار سوفسطائیزم بوده است و یا مشاغبی.

مواد صنعت مشاغبی تبکیت، تشنیع، و القاء سخنان حیرت‌انگیز و ایراد متشابهات و مبهمات و تکرار به عبارات جوراجور است. و اغلب کار سوفسطائی ترتیب شبه قضیه و قیاس است که به وجوهی یا وجهی آن قیاس مخدوش باشد و اغلب برهانهائی شبیه به برهانهای خلف تنظیم می‌نماید و خصم را ملزم به قبول آن می‌کند.

اموروممحاوراتخطابی، تمام‌بازگشت بخیرات و شرور می‌کند و از حس خیر طلبی مردم‌به‌اندازۀزیادی استفاده‌می‌کند. در خطابه سه امر مورد لحاظ است. اول گوینده دوم گفتار سوم شنونده.

اولین شرط خطابه و خطیب بلیغ آنست که گوینده به آنچه می‌گوید و می‌خواهد بگوید ایمان داشته باشد زیرا اقناع تصرف در خرد و هوش و دل مردم است و نوعی از تعلیم و ترغیب است‌که بواسطۀ تصرف در روح و نفوس حاصل می‌شود، و باید گویندۀ خود شور و حال و ایمان داشته باشد تا در دیگران تأثیر کند.

دیگر آنکه سخن او خوش‌آیند باشد و حتی‌الامکان پرخاش وعتاب نکند ونصائح خودرا در لباس داستان و افسانه بیان کند.

دیگر آنکه سخنش معقول و مورد اعتماد باشد و از بکار بردن الفاظ بدو منافر طبع بپرهیزد و رعایت فصاحت را بکند رعایت حال شنونده نیز به‌نحوکامل باید بشود آنچه در مجلس عوام بایدگفته شود در مجلس خواص نگوید و بالعکس و مقتضای حال و مقام را بداند.

در کتاب خطابۀ شیخ به نحو مبسوط از اقسام بلاغت و شروط فصاحت در الفاظ و متکلم بحث شده است.

خلاصۀ کلام آنکه بلاغت سخن گفتن به اقتضای حال است و نکو گفتن است پس بلاغت در هرسخنی واجب است خواه آن سخن برای تعلیم باشد خواه برای تفریح یا اقناع و ترغیب و تصرف در نفوس با مدارجی که دارد.

ارسطو و پیروان او سخنوری را سه قسمت کرده‌اند یکی آنکه در انجمنهای ملی بکار می‌بردند در مقام اخذ تصمیم که آنرا مشاورت گفته‌اند.

دوم در اجماعات مختلف برای مدح و ستایش یا ذم و نکوهش اشخاص که مناظری گویند و دیگر راجع به وقایع و حوادث گذشته یا معاصر.

در قرآن کریم بدین معنی اشارت فرموده است. وجادلهم بالتی هی‌احسن ... و بالحکمة و الموعظة الحسنة.

(رجوع شودبه کتاب‌الخطابه، ص۵۲، ۵۵، ۶۲، ۸۳، ۱۵۶، ۳۱۳، ۲۲۶، ۲۳۰.

رجوع‌شود به قصةالیونانیة ص۲۲۸.

و رجوع شود به: الخطابه ارسطوـ طالیس،دکتر ابراهیم‌سلامی مصر۱۹۵۳).

همین تقسیمات ارسطو است که در معانی وبیان و بالاخره علوم بلاغی اسلام اثر زیاد گذاشته است و اولین اثری که از ارسطو ترجمه شده همان کتب منطقی وی بوده است و کتاب خطابهٔ وی بارها ترجمه شده است.

این کتاب را فلاسفهٔ اسلام تلخیص کردند و بر او شرحها نوشتند وبهترین شرح همان خطابه شیخ‌الرئیس است در این کتاب به درستی روابط بلاغت، با بلاغت یونان روشن شده است.

البته ابن‌سینا خود خطیب ماهری نبود ولکن برحسب مقتضای کارهای سیاسی خود به امور خطابی بی‌توجه نبوده است. وی دارای دو کتاب مهم درفن خطابه است که یکی از این دو کتاب را بنا بخواهش ابوالحسن عروضی نوشته است. در این کتاب فن خطابه را تعریف کرده است و منافع آنرا برشمرده است و نسبت خطابه را با جدل و هدفهای خطیب را روشن کرده است. وی به پیروی از ارسطو در کتاب خطابه خود حجتها را دو قسم کرده است صناعی و غیر صناعی که بعداً ذکر می‌کنم.

در هرحال پس‌از نقل علوم یونان به عالم اسلام و حتی قبل از آن در ایران باستان دانشمندان اسلامی که ایرانی ـ الاصل بودند و حتی در خود ایران زمین توجه خاصی به نقل و ترجمهٔ کتب‌منطقی یونان کردند و در مدارس مختلفی که در مناطق متعدد ایران وجود داشت علم منطق مورد بحث و تدریس واقع شده بود، گویند اولین کسی‌که به فنون‌منطقی یونان توجه کرد عبدالله ابن‌مقفع بود که از زبان سریانی یا یونانی ترجمه کرده است و هم وی مقولات ارسطو را به‌زبان تازی برگرداند سپس اسحق ابن‌حنین از اصل یونانی ترجمه کرد. ابن سینا درباب مقولات ارسطو تنها به آنچه دیگران ترجمه کرده‌اند اکتفا نکرده است بلکه خود دقت خاصی در مسائل مختلف کرده است و مسائلی بدان افزوده یا توضیح و شرح و بسط زیادتری داده است.

تقسیم سخنوری و یا حجتها، در سخنوری حجتهای صناعی و غیر صناعی ممکن است اصالت یونانی نداشته باشد آنچه مسلم است اساس و مادهٔ این تقسیمات در کتب یونانی ومؤلفات‌فلاسفهٔ آن سامان وجود داشته است لکن چیزهائی بوسیلهٔ ابن‌سینا و فارابی و سایر فلاسفهٔ اسلام بدانها افزوده شده است.

البته در کتب ارسطو بنابر آنچه از ترجمه‌های مسلمین بما رسیده است این تقسیم هست که حجتهای صناعی آنهائی است که سخنور بقوت نیروی خود ایجاد می‌کند و آنرا عمود گفته‌اند.

و حجتهای غیر صناعی آنست که در خارج موجود است و سخنور از آنها استفاده می‌کند که نصرت و اعوان خوانده‌اند که عبارت از نصوص قوانین عرفی یا غیره است.

در کتاب خطابه ابن‌سینا این معنی مشهود است. وی ابتدا وجوه افتراق و اشتراک‌میان صناعات پنجگانه رابرشمرده

است و خطابه راافن اقناع دانسته است و گوید مردم بر دو دسته‌اند عوام و خواص و راه اقناع عوام بجز راه و روش اقناع خواص است وبدین جهت برهان راویژهٔ خواص داند و خطابه را آن عوام سپس درباب عمومیت خطابه و سایر ملحقات و خصوصیات و لوازم آن بحث می‌کند.

وی بنقل‌قول از ارسطو برای خطابه عمود و اعوانی ذکر کرده است که عمود را گفتارهای مفید گمان می‌داند مشروط بر آنکه منتج به نتیجه باشد و اعوان عبارت از حالات قضایائی است که خارج از عمود است از اقوال و اوضاع و شهادات و متواترات و دیگر اموری که‌در اقناع بکار آید.

«و صناعة الخطابة من‌الصنایع التی تصنع بها فی المتضادین کما ان صناعة الجدل کانت صناعة یقاس بها علی المتضادین»

«فی‌العمود و هوالتثبیت و التثبیت‌هو قول یراد به ایقاع التصدیق بالمطلوب نفسه»

در اینجا بحث از قیاس ضمیر، تفکیر، اعتبار کرده است.

در اقسام استعارات و مجازات و فوائد آنها در مقام استعمال درسخن بطور اختصار بحثی کرده است.

در کتاب سفسطه که برای نخستین بار بدست ابوبشر متی و سپس یحیی‌بن عدی از سریانی بعربی نقل شده‌است نیز قسمتی از قواعد بلاغت مورد بحث قرار گرفته است.

در این کتاب از قول ارسطو نیز مغالطه بدو قسم لفظی و معنوی تقسیم شده است.

مغالطهٔ لفظی شامل اشتراک در اسم، عبارات، ترکیب و جز آن می‌شود.

مغالطهٔ معنوی شامل‌مصادرهٔ‌برمطلوب، عدم رعایت اعتبارات در حملها، عدم رعایت درستی علتها و معلولها و ایهام عکس و جز آنها می‌شود.

و بدین ترتیب مباحث مختلف لفظی و معنوی مورد توجه فلاسفهٔ اسلام قرار مگیرد که بعدها در اصول اسلامی ومعانی بیان مورد استفاده واقع می‌شود.

«وکان للفلسفة و علم الکلام الرکبیر فی‌الفکر العربی و الاسلامی و لاسیمافی عصر العباس الذی بلغت فیه الحضارة اوج ازدها رها بفضل الحرکة العلمیة التی رعاها الخلفاء بفضل الترجمة عن اللغات الاجنبیه کالیونانیة و الهندیة و الفارسیة والسریانیة».

«و قد شاعت المدرسة الکلامیة فی المناطق الشرقیة من‌الدولة الاسلامیة‌حیث یقطن خلیط من الفرس و الترک و التترو من‌الیهم من الاقوام غیرالعربیة و کانت خوارزم بیئة السکاکی اکبر المناطق‌التی ظهر فیها اقطاب هذالمدرسه کجارالله زمخشری (۵۳۸ ه) و فخرالدین رازی (۶۰۶ ه). و سکاکی (٦٢٦ ه) صاحب مفتاح‌العلوم و سعدالدین تفتازانی (۷۹۲ ه).»

خلاصه آنکه قبل از ظهور اسلام یعنی در عصر جاهلی صناعات ادبی در نظم و نثر بدین ترتیب که اکنون ما می‌شناسیم نبوده است شعرا و گویندگان منظور و

مقصود خود را بطور ساده و بدون تکلیف در استعمال استعارات و کنایات بعیده بیان می‌کردند و هیچگاه مسائل عقلی و فلسفی در ادبیات راه نداشت.

ادب عربی بدین نحو که اکنون ما می‌شناسیم پایه و اساس آن باحتمال قوی ابتداء بوسیلهٔ جاحظبصری متوفی ۸٦۸م ریخته شد و در قرن چهارم و پنجم بدست بدیع‌الزمان همدانی مراحلی از تکامل را طی کرد و کسان دیگری مانند ثعالبی نیشابوری ۹٦۱ ـ ۱۰۳۸ م و حریری ۱۰۵٤ ـ ۱۱۲۲ م در این قسمت امام و پیشوا بودند.

دیگر ابن‌قتیبه دینوری و حمادالراویه است که از بنیان‌گذاران ادب عربی در عصر خلافت عباس می‌باشند و دراین قسمت همانطور که‌اشارت‌رفت دانشمندان ایرانی نژاد الر بسزائی داشتند.

و «لقد کانت لهذا المداخلة التی جرت بین‌العرب و تلك‌المناصر خصوصا الفرس اثرها الفعال فی صیرورة الامة العربیة و لغتها الی ما کانت علیه فی هذالعصر و قدظهرت آثار هذه المخالطة و تلك المداخلة فی‌الاجسام والعقول و العادات و سائر شئون الاجتماع.»

یکی از علل بسط ادب عربی بدست ایرانیان تسلط آل‌بویه بر بغداد است در سالهای (۳۳٦ ـ ٤٤۷) و بعد از آن سلاجقه. در کتاب الادب‌العربی و تاریخه عنوانی دارد در باب «تاثیراللغة الفارسیة فی‌اللغة العربیة» که گوید:

و انما تخص اللغة الفارسیة بالتأثیر فی اللغة العربیة و آدابها لان الفرس هم تلك‌الامة العظیمة القدر الراسخة القدم فی‌العلم. القدیمة المدنیه الواسعة‌الرافعة و قد نزل العرب بلادهم منذالفتح فکان حتماً من‌الحتم ان یتشرب العرب علومهم و یستثمروا ادابهم و آن تظهر آثارذلك فی‌لغتهم التی شاءالله ان تقهر لغة ـ الفرس لانها لسان المحاکم ذی‌السلطان و کان الفرس اهل فصاحة فی‌لغتهم یکتفون فیها باللفظ الموثق والواقع الحسن‌فعندهم ازدواج و سجع و جناس و انواع کثیرة من‌البدیع و هم‌یحکمون نوعی الکلام من طویل اضافی‌الذلیل وقصیر متناهی‌القصر ولهم غرام بالتوقیع کان یقوم به الکتاب امام رؤسائهم والوزار فی‌حضرة ملوکهم.

و «کذلك تعلم کثیر من‌العرب لغة الفرس التماساً للذة واستمتاعاًبقرائةکتب هؤلاء القوم و الاطلاع علی تاریخهم و مقدار عقولهم.»

بطوریکه ملاحظه‌می‌شود محمودمصطفی می‌گوید در ادب فارسی بسیاری ازمسائل مربوط به بدیع و علوم بلاغی وجودداشته است و ایرانیان پس‌از اختلاط با اعراب محسنات بدیعی اعماز لفظی و یا معنوی را داخل در ادب کردند و اعراب خود از این امور لذت می‌بردند وچون زبان عرب مستعد این کار بود باندك زمانی‌ایرانیان صناعات ادبی و علوم بلاغی را بانحاء مختلف وارد ادب عربی کردند.

سپس گوید: یکی از ادباء بزرگ ایران عبدالله‌ابن‌مقفع است که ذولسانین بود و در قسمت‌های مهم ادب فارسی و عربی متبحر بود و کتاب‌الادب‌الصغیر و الادب‌الکبیر از آن اوست وی بسال ۱۰٦

ه متولد شد.

دیگر فضل بن‌سهل، سهل بن‌هارون، موسی بن‌سیار، بدیع‌الزمان همدانی، فخر رازی می‌باشند که هریك بنوبهٔ خود بادب و علوم بلاغی خدمت کردند.

بسیاری از اصطلاحات ایرانی واردِدر ادب عربی شد و روح شاعرانهٔ که در اعراب پیدا شدنتیجهٔروح‌ادبی‌فارسیانست.

در زمان رشید توجهی زیادتر بادب و علوم بلاغی شد و خود برای شعرای بلیغ و گویندگان فصیح جایزه معین می‌کرد و بدانها صله می‌داد و بدین‌طریق مسائل بلاغی در ادب عرب عنوان شد و کتبی در این مورد نوشته شد. و می‌دانیم که در عصر خلافت اموی بازار خطابه رایج بود و در این قسمت پیشرفتهائی شده بود ولکن درعصر عباسی پیشرفتهای زیادتری حاصل شد و به قصص، وعظ، تذکر، اهمیت می‌دادند.

فن خطابه درجهان اسلام ابتدابوسیلهٔ وعاظ و مبلغین دین از مساجد شروع می‌شود و عدهٔ بسیاری بعنوان خطیب در عصر عباسی پدید می‌آیند از جمله داود بن‌علی، سلیمان بن داود، ابویحیی بن نباته الحذاقی، خطیب سیف‌الدوله بحلب (متوفی ۳۷٤) و خطیب بغدادی (متوفی ٥٦٤) و ابراهیم بن منصور معروف به عراقی (متوفی ٦١٢) خطیب ری، سهل بن هارون خازن بیت‌الحکمة را باید نام برد.

نه‌تنها معاشرت ومخالطت ملت‌فارس در خطابت اثر داشت بلکه در نویسندگی و منشآت عرب هم تاثیر بسیار داشت.

تعدد القاب، استعمال مجاز و اطناب در سخن و پیدا شدن منشور و تنوع در رسائل و غیره از آثار ادب فارسی است و این خود پایهٔ علوم بلاغی است.

از ابتداء تسلط بویهیان بر بغداد تضج نامه‌نگاری و نوشته‌ها شروع شد و پس از مدتی که از همان عصر خارج نیست بکمال خود رسید و سجع و قافیه و حسن تخلص و مطلع، القاب، مجازات و استعارات رایج گردید و بسیاری از نویسندگان ایران به سجع پردازی و استعمال کنایات و استعارات ملیح پرداختند. ازجمله:

ابن‌عمید کاتب (متوفی ۳٦۰ ه) وزیر رکن‌الدوله حسن بن‌بویه.

ابوبکر خوارزمی (متوفی ۳۸۳ ه).

بدیع‌الزمان‌همدانی (متوفی۳۸۹ ه).

ابواسحق صابی (متوفی ۳۸٤ ه).

صاحب بن‌عباد (متوفی ۳۸٥ ه).

ابوالفتح بستی (متوفی ٤۰۰ ه).

الحصری صاحب زهرالاداب (متوفی ٤١۳).

العتبی (متوفی ٤۲۷ ه).

ابومنصور ثعالبی (متوفی ٤۲۹ ه).

ابوالفضل المیکالی (متوفی٤۳٦ ه).

و بعد از انقراض بویهیان و تسلط سلاجقه نیز عدهٔ نویسنده زبردست پیدا شدند ازجمله قاضی عمادالدین اصفهانی (متوفی ٥۹۷) صاحب کتاب الفتح القسی فی‌الفتح القدسی می‌باشد.

در تکوین علوم بلاغی بطور قطع‌کلیه گویندگان و نویسندگان مانند ابی‌نواس، مسلم، ابن‌معتز خلیفهٔ عباسی (۲۹۲ ه).

صاحب کتاب بدیع و قدامة (متوفی ۳۱۰ ه) و ابوهلال صاحب کتاب الصناعتین.

عبدالقاهر متوفی (۴۷۱ ه) صاحب کتاب دلائل الاعجاز تأثیر داشته وابن‌معتز و پس از آن ابوهلال و عبدالقاهرمؤسس بوده‌اند.

در علم عروض که علم وزن شعر است گویند در ادب عرب خلیل نحوی (متوفی ۱۹۳) امام است و دیگر اخفش الاوسط ابوالحسن سعید بن مسعدة شاگرد سیبویه و ابواسحق زجاج شاگرد مبرد از بنیان‌گذاران علم عروض بوده‌اند.

بعداز اختلاط و درآمیختن اعراب با اقوام دیگر و نضج احکام اسلامی نزاع و جدالی درمیان یهود و نصاری و بت‌پرستان از طرفی‌و مسلمانان از طرف دیگر برخاست و نقوض و شکوک و ایراداتی بر حقوق و قوانین و سرانجام اصول دین اسلام پدید آمد و مسالةاعجاز قرآن و مجملات و متشابهات و ناسخ و منسوخ آن مورد بحث و نقض وارد شد و ناچار کسانی خود را محق اینگونه مباحث می‌دانستند که اطلاع کافی از علوم عقلی داشته باشند و بدین طریق مسائل عقلی وارد در علوم بلاغی و ادبیات عرب و سرانجام اصول قواعد اسلامی شد، نمونهٔ بارز اینگونه مباحث مباحثی است که در کتب ادبی و بلاغی ابن‌قتیبه، جاحظ، مبرد، ابن‌قدامه،ابوهلال عسکری دیده می‌شود.

ابوهلال عسکری خود صریحا گوید: بسیاری از مسائل کلامی و عقلی درعلوم بلاغی تأثیر کرده است و علت آنرا بیشتر دفع شکوک و نقوض بر آیات قرآنی می‌داند.

دو کتاب خطابه و شعر و احیاناً سفسطه ارسطو بطور قطع در بلاغت اسلامی مؤثر بوده است و گویند ابتدا این کار بوسیلهٔ ابن‌قدامة بن‌جعفر صاحب کتاب نقدالنثر انجام شده است.

عبدالقاهر نیز توجهی خاص بدین مطلب داشته است.

اشارت رفت که شیخ ابن‌سینا در کتاب خطابه خود دو مبحث اساسی آورده است که یکی مبحث قیاسهای بلاغی است که قیاس ضمیر و تمثیل و غیره باشد دوم ترتیبات و تجنیسات است و بحث در اقسیهٔ اقناع است.

وی بطور اختصار بحث در الفاظ و استعمالات حقیقی و مجازی و استعارات و کیفیت شروع به صحبت و زیر و بم صدا و قیاس ضمیر کرده است.

در مورد قیاس ضمیر گوید: این قیاسی است که در آن تنها به صغری اکتفا شود و محذوف الکبری باشد از جهاتی و بر آن فوائدی مترتب است این قیاس یعنی ضمیر درباب خطابه مانند برهانست در علوم و نوع استدلال ظنی است.

تمثیل که حکم جزئی است از راه تشابه با جزئی دیگر از لحاظ ملاك حکم و قدر جامع و مشابهت.

وی اقسام بلاغت را از معانی، بیان، بدیع، مورد توجه قرار داده است وشرایط خطابت را از لحاظ رعایت ایجاز، و اختصار مورد بحث قرار داده است.

استعاره و تشبیه را موجب تأکید موضوع مورد نظر می‌داند و گوید: یك حالت اعجاب و شگفتی ایجاد می‌کند که شنونده را تحت تأثیر قرار می‌دهد.

استعاره بنابر رأی وی بیشتر درشعر استعمال می‌شود تا در نثر و باید مورد و محل بکار بردن آنرا شاعران و نثرنویسان بنحوی بشناسند.

می‌دانیم که ابن‌سینا با وجود آنکه در بسیاری از مسائل خود نظر داشته است و اظهار عقیده کرده است مع‌ذلك اصول و مواد تمام مباحث رااز فیلسوفان قبل‌از خود گرفته است و بدین‌ترتیب رابطه بلاغت با فلسفه ارسطو از همان ابتداء نشو و رشد بلاغت شروع شده است.

و می‌دانیم که بسیاری از مباحث الفاظ را فرفوریوس صوری بعنوان مدخل وارد در منطق کرده است. و مبحث‌کلیات خمس اساس کار وی بوده است وبالتبع مسائل دیگری در مبحث الفاظ پیش‌آمده، مانند: دلالت و اقسام آن، تعریف مفرد و مرکب و جزئی و کلی و ...

در متن مقولات ارسطو بحث ازالفاظ متفق و متواطی و متباین و مشتق شده است از اشتراك و ترادف استعاره و مجاز و متشابه و منقول، مفرد، مرکب، کلی، جزئی، ذاتی عرضی بحث شده‌است.

وبدین‌ترتیب کار فورفوریوس صوری ترتیب و تنظیم این مباحث بوده است که این قسمت را مبحثی جداگانه قرار داد. و بدیهی است که خود نیز قسمتهائی بدان افزوده است.

ابن‌خلدون در اینجا رأی و عقیدهٔ دیگر دارد که البته با توجه و دقت و توجیه می‌توان گفت اختلاف چندانی با رأی دیگران ندارد.

وی در مورد علم‌بیان گوید: «هذاالعلم حادث فی‌الملة بعد علم العربیة و اللغة وهو من‌العلوم اللسانیه لانه‌متعلق‌بالالفاظ و ما تفیده و یقصد بهاالدلالة علیه من المعانی وذلك ان‌الاموراالتی یقصدالمتکلم بها افادة السامع من کلامه هی اماتصور مفردات تسند ویسندالیها ویفضی‌بعضها الی بعض والدلالة علی‌هذه هی‌المفردات من‌الاسماء والافعال والحروف واما تمییز المسند من‌المسندالیها.»

سپس بلاغت را تعریف کرده است و انواع دلالتها را از استعارات وکنایات که‌کار علم بیان است برشمرده است.وی گوید اولین کسانی که در علم بیان سخن گفتند چیزی‌نوشتند جعفر بن‌یحیی وجاحظ و قدامه بودند و بعد از آن سکاکی و ابن مالك و جلال‌الدین قزوینی بترتیب در کتابهای مفتاح‌العلوم. مصباح و ایضاح و این فن را صَنایِع کَمالیَّه هم نامیده‌اند.

و از همه بیشتر ملت فارس بآن‌توجه کرده است. و می‌دانیم که سکاکی خود بعلم کلام و فلسفه و منطق وارد بوده و مدرس علم‌کلام بود وازلحاظ مذهب پیرو فرقهٔ معتزله بوده است. و بدین جهت است که ارتباط کلام و فلسفه بنحوکامل از مباحث کتاب مفتاح‌العلوم با بلاغت آشکار است وی‌مباحث استعارات وکنایات را بصورت قیاسهای منطقی بیان کرده است و البته در این راه مبالغت کرده

است و زیاده‌رویهائی از خلال مباحث او مشاهده می‌شود چنانکه بعداً از مختصات کتاب مفتاح‌العلوم بحث خواهیم کرد. وی بطور کامل مسائل ادبی را از راه‌های منطقی توجیه و تبیین می‌کند. مثلا در توجیه «المجاز ابلغ من‌الحقیقة» گوید: مبنای مجاز بر انتقال از ملزوم بلازم‌است و این امر خود مستلزم ترتیب قیاس تام است.

و در مورد جملهٔ معروف «الکنایة ابلغ من‌التصریح» گوید چون مبنای آن انتقال از لازم بملزوم است.

و اشارت رفت که در کتاب خطابهٔ ارسطو مسائلی مانند: مجاز، استعارت، فصل، وصل، ایجاز و اطناب و تقابل، تطابق، توریه مورد بحث قرار گرفته است.

از این مباحث نه تنها اهل بلاغت و علوادبی بهره‌مند شدند بلکه دانشمندان علم اصول فقه نیز چه مستقیم و چه از راه کتب بلاغی از بسیاری ازین مطالب بهره‌مند گردیدند و هدف اصلی و سهم معانی الفاظ، آیات قرآنی و احادیث‌نبوی بوده است. و مباحثی مانند امر، نهی، استفهام، دلالتها، عموم، خصوص، مطلق، مقید، مجمل، مبین حقیقت و مجاز، اضمار، اشتراک، منجز، معلق، تخصیص و غیره را بطور منطقی مورد بحث قرار دادند و در بسیاری از مسائل دیده می‌شود که در اصول فقه و معانی بیان از لحاظ بحث، اشتراک کامل دارند. در تهذیب‌الاصول علامه حلی و شرح آن بسیاری از این مباحث مورد دقت قرار گرفته است. وی از همان ابتدا بحث را جنبهٔ منطقی بخشیده است و از مباحث الفاظ منطق بسیار مستفید شده است.

در مباحث مربوط بالفاظ‌بطورمستوفی بحث در الفاظ مشترک و مترادف وغیره کرده است وگوید الأشتِراکُ خَلافُ‌الأصْل، و المجاز خلاف‌الاصل، و اقسام الحقیقه ثلاثه: لغویة و عرفیة و شرعیة.

عرف هم بر دو قسم است، عرف عام و عرف خاص.

مجاز گاه در مفردات است و گاه در مرکبات.

در هر استعمال مجازی تناسب وعلاقهٔ لازم است مانند علاقات سببیت ومسببیت، علاقهٔ تضاد. مانند «و جزاء سیئة سیئة بمثلها».

علاقهٔ مایؤل. چنانکه شارب خمر را سکران گویند.

علاقهٔ ماکان. چنانکه اطلاق ضارب و قاتل بر افراد باعتبار ماکان کنند.

علاقهٔ مجاورت. علاقهٔ مشابهت. علاقهٔ که باعتبار مقدمات باشد چنانکه اعتقاد را علم گویند.

علاقهٔ ظرف و مظروف. مانند «جری النهر» یا «جرالمیزاب».

و چنانکه اشارت رفت در طول‌تاریخ اولیه اسلام بسیاری از محققان و ادباء و حکماء و منطقیان در پایه‌گذاری این علم یعنی ادب وبلاغت مؤثربوده‌اند مانند ابوبشر عمربن عثمان بن‌قنبر مشهور به سیبویه (۱۸۰ ه) در قسمتهائی ازاصول معانی و بیان سخن گفته است و سپس ابوزکریا یحیی بن‌زیاد الفراء (۲۰۷ ه)

کتاب معانی القرآن را نوشته است.
ابوعبیده معمر بن‌المثنی (۲۰۸ ه) کتاب مجازالقرآن را نوشته است.
ابوعثمان‌جاحظ (۲۵۵ ه) کتاب‌البیان و التبیین نوشته است.
ابن‌قتیبه (۲۷۶ ه) کتاب تأویل مشکلات القرآن را نوشته است.
محمد بن‌یزید المبرد (۲۸۵ ه)الکامل فی‌اللغة والادب.
۲ابوالعباس بن‌ثعلب (۹۹۱ ه) در قسمتهائی از ادب و بیان نظریاتی دارد.
عبدالله‌بن‌معتز (۲۹۶ ه) کتاب‌البدیع را نوشته است.
قدامةبن‌جعفر (۳۳۷) کتاب‌نقدالشعر را نوشته است.
علی‌بن عیسی الرمانی (۲۸۶ ه) کتاب النکت فی‌اعجازالقرآن.
ابوالحسن محمدبن ابی‌الحسین‌معروف بشریف رضی (۴۰۶ ه) کتاب مجازات القرآن وی مشهور است. در مجازات‌نبویه هم نوشته است.
ابوعلی حسن بن رشیق قیروانی‌کتاب العمدة فی محاسن الشعر و آدابه و نقده، را نوشته است.
و بالاخره فخرالدین رازی (۶۰۶ ه) نهایةالایجاز فی درایة الاعجاز را برشتهٔ تحریر درآورده است.
و بدین ترتیب ملاحظه می‌شود که علوم بلاغی بطور پراکنده بوسیلهٔ‌نحویان و صرفیان و علماء تفسیر و کلام وادب مطرح می‌شود و متدرجاً بصورت کتاب و رساله درمی‌آید و ابتدا بوسیلهٔ ابن‌قتیبه بعضی از مسائل آن مرتب می‌شود وسپس عبدالقاهر جرجانی کامل‌تر می‌کند.

گویند کلمهٔ بیان را که شاید مأخوذ باشد از جمله (خلق‌الانسان‌وعلمه البیان) آیه قرآن، بدین معنی که از فنون بلاغت است جاحظ بکار برده است و یکی از کتب وی (البیان و التبیین) بدین نام است. وی معظم مسائل بلاغت را تحت عنوان بیان قرار داده است وفنی‌جداگانه و مفرد قرار نداده است.

همین عمل را عبدالقاهر کرده است چنانکه بعداً نیز اشارت می‌شود.

سکاکی موضوعات و مسائلی را که در بیان مطرح می‌شود جدا کرده است و آنرا علمی مفرد قرار داده است وبعدها دیگران از وی پیروی کرده‌اند و ما بعداً در مشخصات مفتاح‌العلوم تذکر می‌دهیم.

در مختصرالمعانی فن بیان را چنین تعریف کرده‌اند. «و هو علم یعرف به ایراد المعنی الواحد بطرق مختلفه فی وضوح‌الدلالة علیه ای علی ذلك المعنی بان یکون بعض الطرق واضح الدلة علیه و بعضها اوضح». سپس بحث در دلالت الفاظ کرده است و دلالتها را ابتداء بر دو قسم کرده است لفظی و غیر لفظی. و تقسیم دیگر برای دلالت‌های لفظی کرده است به مطابقت تضمن و التزام.

و تقسیم دیگر بدلالت‌عقلی‌ووضعی...
و گوید: «و ایرادالمعنی الواحد بطرق مختلفه فی‌الوضوح یتأتی بالوضعیه‌و...»

و یتأتی الایراد المذکور بالعقلیه من الدلالات لجواز ان تختلف مراتب‌اللزوم‌ای مراتب لزوم الاجزاء للکل فی التضمن و مراتب لزوم‌اللوازم للزوم فی‌الالتزام».

لکن مصطلح معانی ظاهراً از اصطلاحاتی است که سکاکی بکار برده است. البته بحث در استعارات ومجازات و کنایات و دلالتهای الفاظ بر مدلولات التزامی و تضمنی و بحث در محکمات و متشابهات و غیره از الفاظ بلحاظ معانی است و بویژه تأویل و تفسیر مجملات و متشابهات عملا بحث در معانی شده‌است لکن نه بدین معنی که یکی ازعلوم بلاغی است ظاهراً این امر مربوط به سکاکی باشد.

در کلمات فخر رازی (۶۰۶ هـ) نیز این اصطلاح دیده می‌شود لکن موضوعات هریك را جدا نکرده است و مراد او از علوم بلاغی تمام فنون سه‌گانه است.

درکتاب مختصرالمعانی ومطول تفتازانی‌باب معانی بدین طریق تعریف شده است «و هو علم یعرف به احوال اللفظ العربی التی بها یطابق مقتضی الحال و ینحصر فی‌ثمانیة ابواب. **احوال** الاسناد الخبری، احوال المسندالیه، **احوال**المسند، **احوال** متعلقات الفعل، القصر والانشاء، **الفصل** والوصل، **الایجاز** و الاطناب و المساوات.

در باب قصر، فصل ووصل، کنایات، تعریضات، و مسائلی دیگر عبدالقاهر جرجانی (۴۷۱، ۴۷۴) درکتابهای‌اسرار البلاغه و دلائل الاعجاز بطور مستوفی بحث کرده است وی در دلائل الاعجاز فصل جداگانه‌ای جهت کنایه قرار داده استو تعریضات و رموز و اشارات رادر باب کنایات مورد بحث قرار داده است. که بعداً بدان اشارت می‌رود.

زمخشری نیز همین‌کار را کرده‌است. وی فرق میان تعریض و کنایت را بطور دقیق بیان کرده است.

کلمهٔ بدیع مکرر در قرآن آمده است «بدیع السموات والارض»...

این کلمه بدین معنی که یکی ازفنون بلاغت باشد ظاهراً بوسیلهٔ ابن‌مالك وبعد از اوخطیب قزوینی بکار برده شده‌است. رشیدالدین وطواط (۳۷۳ هـ) نیز این اصطلاح را بکار برده است.

در هرحال فن بدیع یکی از فنون سه گانه بلاغت است و درین مورد کتابهای جداگانه نوشته شده است. از جمله بدیع القرآن است که از کتب معروف است.

در مختصرالمعانی بعداً بدین طریق تعریف شده است: «و هو علم یعرف به وجوه تحسین الکلام بعد رعایة المطابقة و وضوح الدلالة و هی ای وجوه تحسین الکلام ضربان معنوی ولفظی اما المعنوی فمنه المطابقة وسمی الطباق و التضاد ایضاً و هی‌الجمع بین‌المتضادین ای‌معنیین متقابلین فی‌الجمله و یکون ذلك الجمع بلفظین من نوع واحد اسمین نحو «و تحسبهم ایقاظاً و هم‌رقود».

او فعلین نحو «یحی و یمیت».

او حرفین نحو «لها ماکسبت وعلیها ما اکتسبت».

او من نوعین نحو «او من کان میتاً فاحییناه».

و هو علی ضربین: طباق الایجاب کما مر و طباق السلب که جمع بین دو فعل است از مصدر واحد که یکی مثبت و دیگری منفی باشد. مانند «ولکن اکثر

الناس لایعلمون یعلمون حیوة الدنیا.»
یا یکی امر و دیگری نهی باشد مانند: «ولاتخشوالناس و اخشونی».

در هرحال پس از سکاکی سعدالدین تفتازانی یکی از فحول علم ادب ومعانی بیان بود که خود در علوم عقلی دستی داشته است. وی بطورکامل پیرومکتبهای قبل از خود نبود و بلکه صاحب‌نظر است و در مسائلی مبتکر بوده است. بعد از او از معاصرینش شریف جرجانی است (۸۱۶ هـ) که دنبال کار تفتازانی را گرفته است و درحقیقت مکمل وی می‌باشد در مقدمه کتاب بدیع‌القرآن ابن ابی‌اصبع مصری (۵۸۵ ـ ٦٥٤ هـ).

در مورد کلمهٔ بدیع گوید این کلمه از قرن چهارم‌هجری بمعنای فن‌مخصوص بکار رفته است و می‌گوید:

ابن‌معتز بسیاری از مسائل بدیع را خود بوجود آورده است وبعداز او قدامه می‌باشد و سپس ابوهلال عسکری متوفی (۳۹۵ هـ) و بالاخره در قرن پنجم ابن رشیق قیروانی و ابن سنان خفاجی‌متوفی (٤٦٦ هـ) که در باب فصاحت و تعریف آن و اقسام کنایات و استعارات سخن گفته است و مسائلی دیگر را موردبحث قرار داده است.

در کتاب بدیع‌القرآن انواع استعارات از مرشحه، مجرده و سپس تجنیس و انواع آن حتی اصطلاحاتی که در کتب دیگران یافت نمی‌شود، دیده می‌شود.

در مقدمهٔ همین کتاب آمده است که اولین گامی که در مباحث بدیعی برداشته شد بوسیلهٔ متکلمان و ادباء جهت بیان اعجاز قرآن بود و آیات تحدی خودمزید بر این امر شده است.

چنانکه در قرآن آمده است «ان کنتم فی‌ریب مما نزلنا علی‌عبدنا فأتوابسورةمن مثلها» «ولئن اجتمعت الانس والجن علی ان یأتوا...»

بزرگترین دسته و فرقه که در این‌راه خدمت کرده‌اند فرقهٔ معتزله‌اند.

در قرن دوم هجری بسیاری از دانشمندان عرب و عجم بشرح و تفسیر قرآن پرداختند و در ضمن کار بایرادات منطقی و اشکالات فلسفی از یکطرف و ایرادات ادبی و آنچه مربوط به قواعد زبان است از طرفی دیگر برخورد کردند. و این خود داعیهٔ قوی بر تأسیس فنون بلاغت شد.

پس از تأسیس و تدوین علوم بلاغی بسیاری از اصطلاحات علوم عقلی خود بخود وارد در آن شد و بعدها می‌بینیم که از اصطلاحات پخته شده این‌فنون درمنطق نمودار می‌شود و دانشمندان اسلامی که در علوم منطقی کتاب نوشتند متأثر از اصطلاحات این قوم شدند البته این خود مساله‌ایست که باید مورد توجه و بحث واقع شود.

نمونهٔ آن اساس‌الاقتباس است که خواجه در این کتاب بیش از اندازهٔلازم مربوط به اصول لفظی مباحث منطق بحث کرده است.

در باب طبقه‌بندی و تقسیم علوم دانشمندانی همچون غزالی و خواجه و قطب‌الدین شیرازی متأثر از افکار ادیبان و علماء مذهب شده‌اند.

غزالی در کتاب معیار و قسطاس مسائل خاصی را مطرح کرده است در قسطاس موازین پنجگانه‌ای برای رسیدن بنتایج بدست داده است. و این موازین را از قرآن مجید گرفته است و میزان را قیاس تعلیمی نامیده است.

باری موضوعاتی را عبدالقاهر منظم کرد گاهی تحت عنوان معانی ذکر شده است و گاهی آنها را بنام بیان خوانده است. لکن سکاکی بحصرعقلی آنراطبقه‌بندی کرده است و موضوع‌های هرعلمی را مشخص نموده است و مسائل هرعلمی را تحت عنوان همان علم قرار داده‌است.

در تعریف علم بیان گوید: عبارت از اداء و تقریر یك معنی است بوجوه و طرق مختلف در وضوح و خفاء.

سکاکی‌گوید: بدرالدین بن‌مالك بخش سوم علوم بلاغی را بدیع نامیده است و بعد از وی خطیب قزوینی همین نام را برگزیده است.

وی بدیع را از علوم بلاغی نمی‌داند بلکه مربوط به محسنات لفظی و معنوی می‌داند.

و بالاخره سکاکی نخستین کس است که بحصر عقلی منطقی علوم بلاغی را تقسیم کرد و از عبدالقاهر جرجانی پا را فراتر گذارد و ابواب و مباحث ومسائل آنرا بر مبنای عقلی و منطقی استوارکرد وهمانطور که اشارت رفت علم‌نحو عبارت از معرفت و شناختن قواعد ترکیب‌کلمات است بمنظور تشکیل جملاتی که مفید اصل مقصود و معنی باشد بر اساس استقراء کلمات عرب و فایدهٔ دیگر آن احتراز از خطاء لفظی است و بحث در فاعل و مفعول و تقدیم و تأخیر آندو با یکدیگر و شرط و جواب شرط. مبتدا و خبر و غیره می‌کنند تا حدودی که اصل معنی فوت نشود و حداکثر بحث‌ازجملات و انواع آن، برخلاف علم معانی که‌بحث را وسیع‌تر و ممتع‌تر قرار می‌دهد.

و باز همانطور که اشارت رفت علماء متبحر در نحو بطور پراکنده و غیر منظم در کتب نحوی مسائل نحوی را گسترش دادند و گاهی از حدود بحث ساده نحوی خارج شدند و همین امر نیز یکی از اسباب علل پیدایش فنی جداگانه شد.

یادآور شدیم که مصطلحات علوم بلاغی بطور تدریج پیدا شد و بمانند سایر فنون و علوم، مسیر طبیعی خود را طی کرد تا بدرجهٔ کمال خود رسید.

بسیاری از اصطلاحات‌بلاغی درسخنان جاحظ دیده میشودالبته جاحظ خود واضع همهٔ آن اصطلاحات نبوده است و بلکه از سخن دانشمندان دیگر گرفته است.

اصطلاحاتی که جاحظ بکار برده است عبارتست از: بیان، فصاحت، بدیع، استعاره، کنایه، سجع، تشبیه، اطناب، ایجاز، ضرب‌مثل.

و مع‌ذالك به تعریف هر یك‌از کلمات و مفاهیم بطور کامل نپرداخته‌است وهمه را بطور دقیق از یکدیگر جدا و ممتاز نکرده است.

ابن‌قتیبه نیز برخی ازاین اصطلاحات را در کتاب تأویل مشکل‌القرآن متعرض شده است مانند مجاز، استعاره، مقلوب، حذف، کنایه، تعریض، مخالفت ظاهر

لفظ با معنای آن.

مبرد در کتاب الکامل از اصطلاحات تشبیه، مثل، کنایت، اختصار، استعارت، اطناب، تقدیم، تأخیر، ذکری کرده‌است.

ثعلب نیزازتشبیه، استعاره،تعریض، حسن خروج، ایجاز، مجاورة الاضداد نام برده است.

در اواخر قرن سوم هجری ابن معتز در کتاب خود (البدیع) بعضی از مصطلحات بلاغت را با تعاریف ادبی غیر فلسفی شرح داده‌است واستعاره، تجنیس، مطابقت، ردعجز بر صدر ومذهب کلامی و التفات و اعتراض و رجوع و حسن خروج و تأکید و مدح و تجاهل العارف، و «هزل یراد به‌الجد» و حسن تضمین و تعریض و کنایت و افراط در صفت و حسن تشبیه و لزوم مالایلزم‌وحسن‌ابتداء را مورد بحث و شرح قرار داده است.

نهایت بنحو بحث لغوی و ادبی نه فلسفی و کلامی و این وضع تا زمان سکاکی بدین منوال بود.

ابن هلال عسکری (متوفی ۳۹۵) در کتاب الصناعتین، بسیاری‌از مسائل‌بلاغی را مطرح کرده است. ابتدا در باب بلاغت از صنعت سخن گفتن بحث کرده است و از حسن اقتباس و حسن بیان، حسن سبک، ایجاز، اطناب، سجع وتشبیه سخن گفته است و بلاغت و فصاحت را بطور دقیق تعریف کرده است.

در فصل سوم گوید «الفصل الثالث و هوالقول فی تفسیر ماجاء عن الحکماء و العلماء فی‌حدود البلاغة».

و بدین ترتیب مسائل و اصطلاحات فلسفی و منطقی را وارد در علوم‌بلاغی کرده است.

وی از گفتار اسحق بن حنین، ابن مقفع، عبیدالله بن‌زیاد بن‌ظبیان، حلوانی عبیدالله‌بن‌سلیمان، بحتری، فرزدق،مسلم، ابوبکر صولی، جعفر بن‌یحیی، مسائلی را مطرح کرده است که مربوط به علوم بلاغی است.

در فصل اول از باب دوم در باب کلام و اقسام آن از آراء و اقوال ادباء و حکماء مطالبی نقل کرده است.

در فصل سوم همان باب، از اجناس کلام منظوم، رسائل، خطبه‌ها، اشعار، و اصطلاحاتی مانند ایجاز، اطناب، سجع و اوزان عروضی بحث کرده است، در باب فصل و وصل هم‌مطابق آنچه‌تفتازانی آورده بحث دقیقی کرده است.

خلاصه اینکه عبدالقاهر از مدونین و مبتکرین بسیاری از مسائل علوم بلاغی است وی در کتاب اسرارالبلاغة که بطور قطع کامل‌تر از صناعتین است اهم‌مسائل معانی بیان را مطرح کرده است ازجمله: سجع و تاریخچهٔ مختصر آنرا در کلمات قدما و ذکر نام کسانی که عبارات‌مسجع گفته‌اند

انواع تجنیس، استعارت و انواع‌آن، تشبیه و ارکان و انواع آن، در قسمت تشبیه وتمثیل و استعارت مباحث مفصل بمیان آورده است.

و دیگر ابن سنان خفاجی (متوفی ٤٦٦) است صاحب کتاب سرالفصاحة.

و گفتیم تفسیر قرآن و احادیث در پیدایش علو بلاغی پیش از هر چیزی‌اثر

داشته است زیرا مبنای آن بر ایمان و اعتقاد است و کسانیکه در این قسمتها کار کرده‌اند دقت‌های زیادتری از لحاظ فهم استعارات و تشبیهات و کنایات و محکمات و متشابهات قرآن و احادیث داشته‌اند.

مراجعه بکتب تفسیر این مدعا را ثابت می‌کند. بطوریکه در این قسمتها کتابهائی هم نوشته شده است مانند، مجازات القرآن، بدیع‌القرآن و غیره.

یکی ازین کتب که پس از اینگونه اصطلاحات است، کتاب **اعجاز البیان فی تأویل القرآن** (یعنی سوره فاتحه) تالیف صدرالدین قونوی است (متوفی ۶۷۳).

با تمام این احوال بزرگترین مردعلم و ادب که فنون بلاغت را بطور کامل تعریف کرده است و هر یك را از دیگری ممتاز گردانید سکاکی‌است (متوفی۶۲۶) وی در کتاب مفتاح‌العلوم که در حقیقت جامع علوم ادبی است باختصار رؤس همهٔ مسائل ادبی را شرح داده است. قسمت اول این کتاب در صرف است که ابتدا از مخارج حروف بحث کرده است که کاملا بحث تجویدی است و ازترخیم و تفخیم و اماله بطور مستوفی سخن گفته است.

قسمت دوم این کتاب در رؤس علم نحو است و بالاخره بخش سوم در معانی بیان است که هر دوفن را در این‌قسمت تعریف نموده است و موضوعات هر یك را متمایز کرده است.

و بالاخره وارد در علم بدیع می‌شود و مسائل جالبی را مطرح می‌کند.

وی تکلمهٔ در علم معانی نوشته‌است بنام علم استدلال ودر آن فصولی ازمنطق را ایراد کرده است مثل باب حدود و تعاریف، نقیض، عکس قضایا و بالاخره اقیسه و بدین ترتیب رسماً و عنواناً اصول علوم منطقی را وارد در علوم بلاغی نموده است و بلکه منطق لفظی را از بخشهای علوم بلاغی می‌داند.

و سرانجام بحث از علم شعر واوزان عروضی نموده است.

و می‌دانیم که پس از وی خطیب قزوینی در مختصر تلخیص المفتاح در معانی و بیان و بدیع ابتکاراتی کرده است و بسیاری از مسائل منطقی راوارد در علم معانی بیان نموده است.

و بالاخره کمال و ختام این علوم بدست سعدالدین تفتازانی شده است که بدان اشارت می‌شود.

اخوان‌الصفا در باب منطقیات، منطق را دوبخش کرده‌اند: منطق لفظی ومنطق فلسفی مسائل مربوط بادب و معانی و بیان و اصول را منطق لفظی نامیده‌اند در هرحال مبحث الفاظ را که گستردهٔ همان مباحث الفاظ منطق است باضافه مسائل دیگری که از طرف خود آنها مطرح شده است جزء اصول منطق لفظی محسوب کرده‌اند.

در کتب متأخران مانند میر سید شریف نیز این معنی رعایت شده است.

ابن ابی‌الجمهور در کتاب المجلی توجهی خاص به مبحث صناعات خمس منطق کرده است و تنها از اصول منطق در ابتداء کتاب خود صناعات را مورد

بحث قرار داده است.

وی ابتدا از حروف و نقطه‌وخاصیت حروف شروع کرده است و حروف بیست و هشت‌گانه الفبا را با جهان وجود و عوالم شهادت و غیبت و ملکوت وناسوت منطبق کرده است، البته می‌دانیم که‌همین کار در رسائل اخوان‌الصفا بطور دقیق شده است.

در کتاب المجلی بنقل از فتوحات، گفته شده است: که این کار یعنی توجه بعلم حروف ابتدا بوسیلهٔ عیسویان شده است وی بحث خطابه را بطور دقیق مورد توجه قرار داده است و گوید: خطابت صناعتی است که غرض از آن اقناع جمهور شنوندگان است در هر فنی و امتیازاتی که باجدل دارد برشمرده‌است.

وی درباب قیاسات مناظری‌ومشاجری و منافری بحث کرده‌است در عمودواعوان سخنوری و خطابه و مبادی آن بحث کرده است.

مبادی آنرا بمانند قدما، مشهورات، مقبولات مأخوذ از انبیاء، اولیاء، ائمه، حکماء و شعراء می‌داند و بدین طریق علو م‌نقلی شرعی در قرون بعد نیز بطور شدیدتری وارد در خطابه و منطق می‌شود.

در باب مغالطه نیز بحث مستوفی کرده است و مواد آنرا که عبارت از مصادرهٔ بر مطلوب و نادرستی مقدمات و متشابه بودن آنست و بالاخره وضع لازم مقام ملزوم و بالعکس و وضع ما بالعرض در مقام ما بالذات و بالعکس و عدم تکرار حدوسط، وضع محسوس بجای معقول یا اخذ مابالقوة مقام ما بالفعل و بالعکس، اخذ عدم ملکه مکان ایجاب و سلب، اخذ جزء العلة بجای علت تامه و اعتبارات دیگر بحث کرده است.

وی با دید وسیعی بکتب و مسائل مطروحه قدما در علوم مختلف نگریسته و بسیاری از جواب و سئوالها و نقوض و ایراداتی که در کتب قدما شده است و دفع دخلهای مقدر همه را از باب جدل می‌داند.

وی فن جدل را که مبتنی برمقدمات مناظری و مشاجری است بسیار آموزنده می‌داند و ما می‌دانیم که مناظره خود در طول تاریخ یکی از فنون مستقل ادب شده است.

خلاصهٔ کلام از آنچه گذشت آنکه مسائل مربوط به علم‌بلاغت بطورپراکنده در کتب تفسیر بوسیلهٔ مفسران صدر اسلام مطرح شده است و درکتب ادیبانی مانند جاحظ نیز مسائلی از آن موردبحث قرار گرفته است و متدرجاً بطرف کمال و تطور رفته است تا عصر عبدالقاهر جرجانی وی اصولی از آنرا مرتب ومنظم کرده و در فاصله مابین عبدالقاهر و سکاکی کتب و رسائلی در این‌باب نوشته شد و دانشمندان در این زمینه تحقیقاتی کردند. و هر یك از ادباء و نویسندگان با حمایت خلفا و امراء اسلامی در این راه یعنی حسن بیان و بلاغت و اقتباس روح ادبی ایرانی و بکار بردن صنایع ادبی در نثر و نظم قدمهائی برداشتند و سرانجام سکاکی علوم بلاغی را به معنی خاص مورد بحث قرار داد و اقسام سه

گانه (معانی، بیان، بدیع) را از یکدیگر متمایز گردانید.

وی نخستین کسی است که علـــوم منطقی را بالصراحة و بعنوان اصلـی لازم در توجیه مسائل معانی بیانی وارد در بلاغت کرد و با روح منطقی وفلسفی خود مسائل بلاغی را تفسیر و بیان کرد. مسائل مربوط بمعانـی مانند: تقـدیم، تأخیر، حذف، ذکر، فصل، وصل در کتب قدما بطور ساده و ادبی محض مورد بحث بود لکن پس از عبدالقاهر این مسائل به نحوی دیگر مـورد بحث واقع شد کـه جنبه‌های منطقی در آن بیش از جنبه‌های ادبی محض مورد توجه قرار گرفت. ما در کتب نحوی قدمـا همین مسائـل را می‌بینیم که مورد بحث واقع شده است و تا حدودی هم توجهی به بحث معنوی‌آنها شده لکن نه آنطور که از عبدالقاهر و سکاکی به بعد.

در کتاب دلائل‌الاعجاز اگـر خـوب بنگریم این مسائل با اینکه بطور دقیق مورد بحث واقـع شده است مـع‌ذلك آن جنبه‌های منطقی که بعدها بوسیلهٔ سکاکی و سعد تفتازانی بدانها داده شده است دیده نمی‌شود. در پایان بطور اختصار بعضی ازین مسائل را از کتابهای مختصر المعانی و مطول ذکر می‌کنیم و بحث را خاتمه می‌دهیم.

در باب مسند و مسند الیه درکتب نحو از لحاظ شکل کلمه و ترکیب آن و رعایت اعراب بحث می‌شود و بجز اینکه موارد تقدیم و تأخیر فاعل و مفعول را با یکدیگر ذکر می‌نمایند و احیانا سبب آنرا هم بیان می‌کنند توجه کاملی بـه تغییرات معنوی که ازیـن عمل حاصل می‌شود نداشته و ندارند. لکن در علوم بلاغی برای هریك ازین اوضاع و احوال فوائدی برشمرده‌اند و امثله و شواهدی برای اثبات مدعای خود در موارد مختلف ذکر کرده‌اند.

وبراین‌مبنی قواعدی یافته‌اند ازجمله گفته‌اند «تقدیم ما حقـه التأخیـر یفید الحصر.» و «ان التقدیم یفید التخصیص» مانند «ما قائم الا زید» و «ان علینا جمعه و قرآنه ثم ان علینا بیانه» و «ایاك نعبد و ایـاك نستعین» و «التقـدیم یفیـد الاختصاص ان جاز تقدیر کون المسند الیه فی‌الاصل مؤخراً علی انه فاعل معنی فقط لالفظاً، والا فلا یفید التقـدیم الا تقوی الحکم... و لکونه ای التقدیم اعون علی‌المراد بهما ای بهذین الترکیبین لان الغرض منهما اثبات الحکم بطریق الکنایة التی هی ابلغ من‌التصریح».

(رجوع شود به دلائل الاعجاز ص ۴۲
رجوع شود به مختصر المعانی ص ۴۴
سکاکی – مفتاح العلوم و رجوع‌شود به اعجاز البیان صدرالدین قونی.
رجوع شود به مختصر تلخیص‌المفتاح تالیف جلال‌الدین ابوعبدالله محمدبـن قاضی القضاه سعدالدین بن محمدعبد – الرحمن قزوینی.
رسائل اخوان الصفا ج ۱ ص ۳۹۹ و رجوع شود به جواهر النضید خواجـه بشرح علامهٔ حلی – تهـران ۱۳۱۱، و درةالتاج – قطب‌الدین شیرازی – تهران ۱۳۲۰ باهتمام آقای سید محمد مشکوة

در باب الفاظ و طبقه‌بندی علوم.

۱- و رجوع شود به اسرار البلاغة عبدالقاهر جرجانی . استانبول ۱۹۵٤م.)

در کتاب ادب العربی و تاریخه آمده است. که مردمان فارسی ذاتاً اهل فصاحت و بلاغت بودند و در استعمال سجع و جناس و انواع صناعات ادبی و بدیعی ماهر بودند و بالاخره قسمتهای از فنون بلاغی بوسیله آنان به ادب عرب وارد شد ص ۲۲.

(۲۲- الادب العربی و تاریخه ص ۲۲، ۱۷۰.

۳- البلاغة عندالسکاکی ص ۱۲۱، ۱۵٤.) بسیاری ازشواهد مثال که درکتاب مطول سعد تفتازانی آمده است از آیات قرآن و اخبار فصیح است.

(رجوع شود به الادب‌العربی وتاریخه ص ۱۷، ۲۲، ۲۷، ٤۱، ۵۰، ۵۲، ۵۵، ۸۳) وی درباب اختلاط ومعاشرت عرب‌با عجم مباحث مفصل آورده است.

مَعانی شَرعیَّه - (اصطلاح اصولی) رجوع به حقایق شرعیه شود.

مَعانِی عامَّه - (اصطلاح فلسفی)مراد از معانی عامه که معانی نامتیه هم‌گویند امور اعتباری مانند وحدت، شخصیت، امکان، وجوب و امتناع است.

(اسفار ج ۱ ص ۱۷، ۲۳).

مُعاقَدَه - معاهدهٔ برای صلح ازطرف امام یا نایب او است

(از شرح لمعه ج ۱ ص ۱۸۹)

مُعایَنَه - (اصطلاح ذوقی) معاینه‌یعنی دیدن و مشاهده کردن و معاینات بر سه گونه‌اند: یکی‌معاینهٔ ابصار ودیگری‌معاینهٔ عین‌القلوب که علم یقینی باشد ومعاینه بشواهد دانش باشد و سه دیگر معاینهٔ روح که معاینهٔ عین حق باشد

(از شرح منازل ص ۱۹۵).

مَعْبَدیَّه - (اصطلاح کلامی) فرقهٔ از خوارج‌اند خوارج ثعالبه پیروان معبدبن عبدالرحمن

(از کشاف ص ۹٤۹).

مُعْتَبَر - (اصطلاح حدیث) وروایتی است که تمام یا عدهٔ از فقها بدان عمل کرده باشند یا دلیل بر صحت آن اقامه شده باشد.

(از درایه ص ۵۰).

مُعْتَدَّة - زنی که در حال عده است.

مُعْتَزِلَه - (اصطلاح کلامی) فرقهٔ از فرق اسلامی‌اند یاران واصل‌بن عطااند وی همان بود که از مجلس حسن بصری اعتزال گزید او صاحب کبیره رانه مؤمن داند نه کافر بلکه بین بین داند لکن سرانجام صاحب کبیره بآتش رود ولکن عذاب او خفیف است این عدهٔ را قدریه هم نامند.

(از کشاف ص ۱۰۲۵).

رجوع به کلام و متکلمان شود.

مُعْتَکِف - (اصطلاح عرفانی و فقهی) یعنی کسی که اعتکاف کند و اعتکاف ماندن در مسجدالنبی و مسجدالحرام و یا مسجد جامع است با رعایت شرائط معین و آن یکی از اعمال حسنه است که ثواب آن معادل با زیارت بیت‌الله است و در اصطلاح مراد از اعتکاف قطع‌علائق دنیوی است و بریدن از هواهای نفسانی و توجه بمبادی روحانی و اختیار طریق

حقیقت، و سیر الی المطلوب که ذات حق است.

سنائی گوید:

تا معتکف راه خرابات نگردی
شایستهٔ ارباب کرامات نگردی

از بند علائق نشود نفس تو آزاد
تا بندهٔ رندان خرابات نگردی

در راه حقیقت نشوی قبله احرار
تا قدوهٔ اصحاب لباسات نگردی

و مراد از معتکفان حظایر علوی و معتکفان حظایر ملك و ملکوت و معتکف آشیانهٔ حدمت، اهل‌الله‌اند.

در معنی فقهی رجوع به اعتکاف‌شود

مُعْتَلّ ــ (اصطلاح ادبی) یعنی فعل و اسمی که در واعلال و حرف عله است، معتلات بر سه قسمند زیرا یاحرف‌عله بجای فاءالفعل است معتل‌الفاء. یا بجای عین‌الفعل است معتل العین «اجوف» یا بجای لام الفعل است معتل‌اللام و ناقص نامند مانند «وعد، قال،، رضی» اگر دو حرف عله در یك کلمه باشد لفیف نامند اگر بجای فاء و لام بود لفیف مفروق نامند والا مقرون مانند «طوی، شوی»

و معتل در اصطلاح حدیث روایتی است معلول بیکی از جهات

(ازکشاف ص ۱۰۴۵ ــ شرح‌تصریف ص ۱۳۱).

مُعْجِزَه ــ (اصطلاح کلامی) کلمهٔ معجزه از اعجاز است و آن امری است که‌منشاآن داعی‌برخیر وسعادت باشدکه‌بر خلاف عادت بدست کسی که مدعی نبوت است ظاهر میشود

(دستور ج ۳ ص ۲۹۰).

مُعَجَم ــ (اصطلاح‌ادبی) لفظی‌که‌عجم‌از کلام عرب بکلام خود نقل کرده باشد یا اندك تغییری و کتاب لغت

(از کشاف ص ۱۰۱۷)

مُعِدّ ــ (اصطلاح فلسفی) رجوع به علل معده و معدات و علت ناقصه شود.

مُعَدِّلُ‌النَّهار ــ (اصطلاح هیوی) بطور کلی دوائری که بر سطح کره میتوان فرض کرد و یا بر سطح فلك‌الافلاك میتوان فرض کرد یا دوائر عظیمه‌اند و یا صغیره. بزرگترین دایرهٔ مفروض آن بود که درست وسط و میانه واقع شود که عالم و مرکز آن را بدو نیم کند و البته دوائری که در دو طرف آن فرض شود به نسبت فاصلهٔ که از نقطهٔ وسط دارند کوچك و بزرگ شوند و قهراً هیچکدام از آنها عالم و مرکز عالم را بدو نیم نکنند.

در هر حال در سطح بالا و یا درسطح زیرین هر فلکی بزرگترین دایرهٔ مفروض آن بود که عالم و مرکز آنرا بدو نیم‌کند یکی از این دوائر بزرگ مفروض را معدل‌النهار گویند و فلك مستقیم هم نامند باعتبار آنکه این دایره در فلك واقع است و استقامت آن بدین جهت‌بود که حرکت آن در مواضعی که در زیر اوست مستقیم و دولابی بود نه حمایلی و رحوی. و این دایره را از این جهت معدل‌النهار گویند که هرگاه آفتاب با آن مسامت گردد شب و روز مساوی و معتدل شوند یعنی در تمام نواحی شب و روز یکی شود. مگر در عرض ۹۰ درجه ودایرهٔ که در سطح آن در روی زمین فرض‌شود

یعنی هرگاه مستقیم از وجه زمین بگذرد خطی پدید آید که خط استواء نامند و دوائری که موازی معدل‌النهار بودمدارات یومیه نامند. و بلکه خود معدل‌النهار را هم مدار یومیه نامند و البته این دوایر کوچك‌اند و موهوماً مرتسم گرداگرد فلك اعظم بوند از هر نقطهٔ وسط بطرف قطب جنوب و قطب شمال.

وازجمله دوائره عظیمه منطقةالبروج و فلك‌البروج است.

و دوائری که در سطح آن یعنی دائرة البروج مرتسم شود و قاطع عالم بوند افلاك ممثله نامند. چون معالل دایرةـ البروج‌اند در دو قطب و محور و مرکز و مقدار طول حرکات کواکب و آفتاب با همین دوائر اندازه گیری شوند زیرا معرفت مواضع کواکب در هر حال ازاین دوایر معلوم میشود.

زیرا اگر فرض شود که خطی بطور مستقیم از مرکز عالم خارج شود و به سطح فلك‌البروج برسد و در این حال به مرکز کواکب عبور کند یعنی در هر حال عبور خواهد کرد یك طرف آن خط‌که در منطقةالبروج واقع میشود محل آن محل حقیقی کوکب خواهد بود و درجهٔ آن بود از فلك‌البروج یعنی نمودار درجهٔ آن بود در طول البته در صورتی که مرکز آن ستاره در سطح منطقةالبروج باشد واگر آن خط یعنی طرف آن واقع در خارج از منطقةالبروج بود که البته توهماً ممکن است خارج فرض شود در این صورت مکان آن مکان کوکب حقیقی بود درعرض. (رجوع شود به التفهیم ص ۷۰ ـ ۷۲).

معدن ـ (اصطلاح فلسفی) معدن عبارت از مرکب تامی است که قابل نمو نباشد.

(از کشاف ص ۱۰۷۱ ـ اخوان ج ۳ ص ۱۹۰).

مَعْدولَه ـ (اصطلاح منطقی) قضیهٔ معدوله عبارت از قضیهٔ حملیه است که جزوی از او لفظ معدول باشد و آنچه ازو هیچ لفظ معدوله نبود محصله یـا بسیطه خوانند و عدول باین است کـه حرف سلب از معنای سلبی خود عدول کرده باشد مثال «نامتناهی معقول است» و «حوادث نامتناهی است» و «نامتناهی نا متوهم است» و اگر حرف سلب معدول جزءموضوع بود معدولة الموضوع خوانند و اگر جزء محمول بود معدولة المحمول گویند و اگر جزء هردو باشد معدولة ـ الطرفین گویند.

(از اساس‌الاقتباس ص ۱۰۰).

و معدوله در اصطلاح ادب آنست‌که در وزن نیاید ولکن نوشته شود مانند واو خود و خورد و های چه و که، کـه حروف عطل گویند.

از کشاف ص ۱۰۱۷)

مَعْدُولَةُ الطَّرَفَيْن ـ (اصطلاح منطقی) قضیهٔ حملیه‌ایست که حرف سلب در آن از معنی خود عدول کـرده باشد هم در موضوع و هم در محمول.

(دستور ج ۳ ص ۲۹۳).

مَعْدُولَةُ المَوضوع ـ (اصطلاح‌منطقی) عبارت از قضیه‌ایست که حرف سلب در آن جزء موضوع شده باشد

مَعدولةُ المَحمول ـ قضیهٔ که حرف سلب در آن جزء محمول باشد. رجوع به معدوله شود.

مَعَدنی ـ (اصطلاح فلسفی) عبارت از مرکب تامی است که ذو حس و نماء نباشد.

(دستور ج ۳ ص ۲۸۵).

مَعدوم ـ (اصطلاح فلسفی) معدوم در مقابل موجود است یعنی آنچه در عالم خارج تقرر و وجود ندارد و در اعدام امتیازی نیست و امتیاز آنها به ملکات آنها است و آنچه معدوم شود بازگشت نکند،

(اسفار ج ۳ ص ۳۷ و ۸۶).

مَعدومِ صِرْف ـ (اصطلاح فلسفی) یعنی معدوم محض و معدوم مطلق.

(از اسفار ج ۳ ص ۵۰).

مَعدوم مُطلَق ـ (اصطلاح فلسفی) معدوم مطلق یعنی آنچه به هیچ وجه‌ثبوتی نداشته باشد نه ذهناً و نه خارجاً ولکن ذهن تواند که تصویری از معدوم مطلق در خود حاضر کرده و احکامی سلبی بر آن حمل کند و گوید «المعدوم المطلق لایعاد»

(دستور ج ۳ ص ۵۰ ـ شفا ج ۲ ص ۲۹۵، ۲۹۸ ـ اسفار ج ٤ ص ۱٤۱).

مَعدومِ مُمکِن ـ (اصطلاح فلسفی) یعنی معدومی که ممکن‌الوجود است در مقابل ممتنعات و در محل خود بیان شد که هر ممکن‌الوجودی نظر بذاتش لیس است و نظر بانتسابش بعلت موجود است و از این جهت است که گویند معدوم ممکن قبل از وجودش جائزالوجود است زیرا اگر جائزالوجود نباشد ممتنع الوجود خواهد بود، رجوع به حال و ثابت و (شفا ج ۱ ص ۱۱۰ ـ ج ۲ ص ۲۹۵ تهافت التهافت ص ۱۰۵، ۳۳۱) شود

مِعراج ـ (اصطلاح ذوقی) عروج و صعود بر آسمانها که ویژهٔ حضرت‌رسول اکرم بودکه فرمودند «سبحان‌الذی اسری بعبده لیلا من المسجد الحرام الی المسجد الاقصی» این است معراج ظاهر، آدم را گفتند «اهبط» و مصطفی را گفتند «اصعد».

ای آدم بزمین فرود رو، تا عالم خاك به هیبت و جلال سلطنت تو قرار گیرد، ای محمد تو به آسمان برا، تا ذروهٔ افلاك بجمال مشاهدهٔ تو آراسته بود.

به مرکب همت نشین و تارك افلاك را قدم‌مبارك خودگردان، ازعالم جسمانی و روحانی سفر کن، آنگه بما نظر کن.

حضرت صادق فرمود: شب معراج‌که سید (ص) عالم بحضرت رسید، غایت قربت یافت و از غایت قربت هیبت دید، تا رب العزة تدارك دل وی کرد، لطف و کرامت بی‌نهایت او را بخود نزدیك کرد، الطاف کرم، گرد وی آمد، بمنزل «ثم‌دنی» رسید، خلوت «اوادنی» یافت، دیدار حق دید، از هر دو کون رمید، با دوست بیارمید، رفت‌آنچه‌رفت، شنید آنچه‌شنید، دید آنچه دید، کسی را از آن اسرار خبر نه، عقول و افهام و اوهام از دریافت آن معزول گردد، رازی در پردهٔ غیرت رفته، بی‌زحمت اغیار، بسمع نبوت رسانیده «نور فی نور و سرور فی سرور»، تا کرامت و شرف وی بر خلق جلوه کند، تا عالمیان بدانند که مقام وی مقام زبود

گانست، بر بساط صحبت

اهلی گوید:

فلك بپایهٔ معراج خاکیان نرسد

بلند قدر ندانست قدر پستی را

نه مقام روندگانست در منزل خدمت.

جامی گوید:

برد بیدار حق را شب از بطحا؟

بتن او را بمسجد اقصی

کرد ازآنجا مقر به پشت براق

متوجه بقطع سبع طباق

بر سموات یك بیك بگذشت

با همه انبیاء ملاقی گشت

ربوده در کشش حق است، در منزل راز و ناز است، و سرای کرام و اعزاز است، و او که در روش خویش است، بر درگاه خدمت بار همی خواهد و همی‌جوید تا خود را منزلی پدید کند، آن مقام مصطفی است، حبیب حق، و این مقام موسی است کلیم حق، مصطفی در شب قرب وحضور انس‌گفت: ای‌بوده‌وهست و بودنی؟ گفت توشنیده‌ی، مهرت پیوستنی وجودت دیدنی، ای نور دیده و ولایت‌دل و نعمت جان، عظیم شأنی، و همیشه مهربانی، نه ثنای ترا زبان، نه دریافت ترا درمان، ای شغل دل و هم غارت جان، برآ، خورشید شهود یك بار از افق عیان و از ابر جود قطرهٔ چند بر ما باران، حضرت حق بندهٔ خود را به حضرت راز و ناز برد، به شب برد، زیرا که شب موسم عارفانست، وقت خلوت دوستان، آرامگاه مشتاقان.

هنگام نواخت بندگان است، چون شب در آمد، دوستان را وقت خلوت‌آمد، رقیبان در خواب و دشمنان دور، خانه خالی و دوست منتظر:

•

شب هست و شراب هست و چاکر تنها

برخیز و بیا جانا کامشب شب ماست

(از عده ج ۵ ص ۵۰۱)

مُعْرَب ـ (اصطلاح ادبی) یعنی اعراب داده شده و کلماتی است که آخر آنها باختلاف عوامل تغییر کند لفظاً و یا محلا یا تقدیراً. در مقابل مبنی که بریك حالت ثابت است، تمام حروف و فعل ماضی و فعل امر مبنی میباشند.

اسماء بر دو قسم‌اند یکدسته آنهاکه معرب‌اند و یکدسته آنها که مبنی هستند. اسم هرگاه شباهت به حرف داشته باشد شباهت وضعی یامعنوی مبنی است.شباهت (وضعی) بآنکه مثلا اسمی دوحرفی باشد و معنوی باینکه متضمن معنی حرفی باشد مانند ضمائر، موصولات، مبهمات، اسماء افعال، اسماء اصوات...

که مبنی میباشند و بالجمله معرب کلمه‌ایست که قبول اعراب میکند مانند «جائنی زید ورایت زیداً و مررت بزید»

علامت اعراب دوضمه و دوفتحه و دوکسره میباشد بنام رفع و نصب و جر. رجوع به اعراب و مبنی شود و رجوع به اسماء سته شود

(از کشاف ص ۹۴۵ ـ سیوطی ص ۲۱ ـ مغنی ص ۲۷۳).

مُعَرِّف ـ (اصطلاح منطقی) معرف به کسر عین شناسا کننده و نزد منطقیان معرف شئی عبارت از چیزی است که حمل بر او شود جهت افادهٔ

تصور او و بالجمله مجموع تصورات بدیهی است که باعث وصول به‌مجهولات تصوری میگردد و بواسطهٔ آنها مجهولات تصوریة کشف میشود و منشأ تمام معارف بشری و سرچشمهٔ همه آنها حواس ظاهری استکه در تحت تاثیرات وتأثرات خارجی و عوامل محیطی انعکاساتی حاصل و اشیائی را بقوای باطن منتقل مینمایند و از همین جهت است که شهاب‌الدین گوید: کسی که فاقد یکی از حواس باشد فاقد یك علم است

(دستور ج ۳ ص ۲۸۵).

مَعْرِفَه ـ (اصطلاح‌ادبی) هرکلمه‌ایکه قابل الف و لام تعریف باشد یعنی‌بواسطهٔ الف و لام معرفه شود نکره است و مابقی اسماء معرفه‌اند بعبارت دیگر نکره کلمه ایست که قابل الف و لام بوده باشد یا واقع شود در محلی که قبول الف و لام کند قسم اول مانند رجل و دوم مانند ذو که بمعنی صاحب است که صاحب قابل «ال» است معارف بر شش قسم‌اند. رجوع به معارف شود

(از کشاف ص ۹٤٤ ـ سیوطی ص ۲۱).

مَعْرِفَت ـ (اصطلاح فلسفی وعرفانی) معرفت عبارت از ادراك امر جزئی یا بسیط است و علم عبارت از ادراك کلی یا مرکب است

(از دستور ج ۳ ص ۲۸۵).

شیخ گوید: معرفت ادراك جزئیات و علم عبارت از ادراك کلیات است.

(مباحث مشرقیه ص ۳۶۸).

قطب‌الدین گوید: و چون مدرك چیزیرا ادراك کند و اثر آن در نفس او منحفظ ماند آنگاه دوم بار ادراك کند و ادراك کند یا آن که او است که اول ادراك کرده آنرا معرفت خوانند

معارف یا حسی‌اند و یا عقلی معرفت حسی معرفتی است که از راه حواس ظاهری باشیاء خارجی حاصل میشوند و معرفت عقلی مدرکات کلی عقل است.

مبحث معرفت، یکی از مباحث مهم فلسفی است که از قدیم الایام مورد توجه فلاسفه و اهل نظر واقع شده است.

ظاهراً برای اولین بار سوفسطائیان توجه کاملی به مبحث علم و معرفت و حدود و ارزش آن کرده‌اند و مبنای معارف بشری را حس قرارداده و آنرانسبی دانسته‌اند.

شکاکان اصولا منکر وجود معرفت حقیقی شده و گویند آنچه را بشر بعنوان علم تلقی میکند جهل محض است.

سقراط حکیم یونانی اولین فیلسوفی است که ملاك سعادت بشری را معرفت و علم قرار داده است و در این راه طریق مبالغه را پیموده است و برای عقل و معرفت عقلی ارزش کامل قائل بوده است.

افلاطون نیز پیرو اصالت عقل بوده وی عالم معقول را حقیقی شمرده وآنچه بحس در می‌آید امر غیر واقعی شمرده است.

ارسطو با آنکه برای حواس ومعارفی که از راه حواس حاصل میشود ارزش قائل است مع ذلك معرفت حقیقی را مستند به عقل و مدرکات عقلی میداند.

(قصة الفلسفه الیونانیه ص ۱۰۲).

اخوان‌الصفا گویند : معرفت بیکی از

سه راه حاصل میشود یا از راه یکی از قوای حاسه است و یا بوسیله یکی ازقوای عقلی است و یا بطریق برهان ضروری است

(از اخوان ج ۳ ص ۲۲۸، ۹۰ ـ رجوع شود به تفسیر ص ۷۸۰).

معرفت اطلاق بر معانی چند شود از این قرار:

۱ــ ادراك مطلق اعم از تصور و تصدیق.

۲ــ تصور تنها که آنرا معرفت و تصدیق را علم گویند.

۳ــ ادراك جزئی.

٤ــ ادراك جزئی از روی دلیل کـه معرفت استدلالی گویند.

۵ــ ادراك دوم از چیزیـرا که اول ادراك کرده باشد و بعد از فراموش کردن مجدداً متذکر شود.

٦ــ ادراك بعد از جهل کـه ادراك مسبوق بعدم گویند.

(از کشاف ج ۲ ص ۹۹٤ ـ کشف المحجوب ص ۳٤۳ ـ لمع ص ۳۵).

خلاصه کلام شهابالدین سهروردی در باب معرفت و حـدود آن این است کـه راه معرفت عبارت از راه اشراق است و راهی که مشائیان نمودهاند درست نیست زیرا آنـان معـرفت را مبنـی برشناخت اجناس و فصـول و ذاتیات و عرضیات میدانند در حال که خود اعتراف دار: شناخت فصول حقیقی و اجناس و ذا و عرضیات ناممکن است و اصولا ـــ سهم همـان شناخت حدود و ذاتیات و عرضیات است که ناممکن است

در اصطلاح صوفیان معرفت در لغت علم است و علمی است که مسبوق بفکر باشد و قابل شك نباشد.

و گفتهاند «المعرفة علی ستة اوجه: معرفةالوحدانیةومعرفةالتعظیمومعرفةالمنة و معرفة القدرة و معرفة الازل و معرفة الاسرار»

(طبقات ص ٤۳۱)

ابوسعیدگوید«المعرفةکلها الاعتراف بالجهل والتصوفکله ترکالفضول والزهد کله اخذ مالابد منه و اسقاط مابقی»

(طبقات ص ٤۲۸)

پیر طریقت گفت: معرفت دو است، معرفت عام و معرفت خاص، معرفت عام سمعی است، و معرفت خاص عیانـــی، معرفت عام از عین جود است و معرفت خاص محض موجود است.

ابوالحسن مزین گوید: «المعرفة ان تعرف الله تعالی بکمال الربوبیة و تعرف نفسك بالعبودیة و تعلم ان الله تعالی اول کل شیء والیه مصیر کلشی وعلیه رزق کل شیء»

(طبقات ص ۳۸۲).

ابنیزدانیارگوید «المعرفة صحةالعلم بالله والیقین والنظر بعین القلب الی ما عندالله تعالی مما وعده و اضفره»

ونیزگفته است «المعرفة تحققالقلب بوحدانیةالله» و نیز گفته است «المعرفة ظهور الحقایق و تلاقی الشواهد»

(طبقات ص ٤۰۹)

بایزید گوید «المعرفة فی ذات الحق جهل والعلم فی حقیقه حیرة والاشارة منالمشیر شرك فیالاشارة و ابعدالخلق

من الله اکثر هم اشارة الیه»
(طبقات ص ۷٤)
جامی گوید:
فرخ آنکس که وار خود بشناخت
شد بحکمت بلند آوازه
کار خود را بوار خود پرداخت
گام بیرون نزد زاندازه
معرفت یا استدلالی است که عبارت از استدلال بآیات حق است بر وجود حق و یا شهودی است که استدل بناصب آیات است بر آن که برهان صدیقانست.
(از کشاف ص ۹۹٤)
حضرت علی (ع) فرمایند «معرفت‌الله بالله و عرفت مادون‌الله بنورالله»
خدای آنطور که میداند و میخواهد بندگان را بخود راه نماید و در معرفت بر آنها بگشاید.
(از کشف‌المحجوب ص ۳٤۳)
سنائی گوید:
بخودش کس شناخت نتوانست
ذات او هم بدو توان دانست
و معرفت خدا بر دو گونه است: یکی معرفت علمی و دیگری معرفت حالی که فرمود «ماخلقت‌الجن والانس الالیعبدون»
معرفت حیات دل بود بحق و اعراض سر از جز حق و ارزش هرکس بمعرفت بود وهرکه را معرفت نبود بی‌قیمت بود
(از کشف المحجوب ص ۳٤۲)
ابو سعید خراز گوید: معرفت از دو وجه آید یکی از عین‌الجود و دیگری ببذل المجهود.
ابن عطا گوید: معرفت دو قسم است یکی معرفت حق و دیگری معرفت حقیقت.

(از لمع ص ۳۵)
کاشانی گوید: معرفت عبارت از باز شناختن علوم مجمل است در صورت تفاصیل.
معرفت ربوبیت بازشناختن ذات و صفات الهی است در صورت تفصیل‌احوال و حوادث و نور ازل بعد از آنکه برسبیل اجمال معلوم شده باشد که موجود حقیقی و فاعل مطلق اوست و تا صورت توحید مجمل علمی مفصل عینی نشود عرفان محقق نشود و صاحب آن عارف نباشد.
(از مصباح‌الهدایه ص ٥٦)
او گوید: معرفت الهی را مراتب است:
اول آنکه هر اثری که یابد از فاعل مطلق داند.
دوم آنکه هر اثری که از فاعل مطلق یابد به تعیین داند که نتیجهٔ کدام صفت است از صفات.
سوم آنکه مراد حق را در تجلی هر صفتی بشناسد.
چهارم آنکه صفت علم الهی را در صورت معرفت خود بازشناسد و خود را از دائرهٔ علم و معرفت بلکه وجود اخراج کند.
جنید گوید: معرفت وجود جهل تو است در موقع قیام علم او که «هوالعارف والمعروف»
تستری‌گوید: معرفت عبارت ازمعرفت به جهل است و چندانکه مراتب قرب زیادت شود آثارعظمت الهی ظاهرترگردد و علم بجهل زیادتی حاصل شود ومعرفت نکرت زیادتر گردد و حیرت بر حیرت

بیفزاید و فریاد «رب زدنی تحیراً فیك» از نهاد عارف برخیزد

(مصباح‌الهدایه ص ۵۸)

شاه نعمت‌الله گوید:

الف و میم معرفت گفتیم
گوهر معرفت نکو سفتیم
ساقی ما عنایتی فرمود
می و خمخانه را بما بنمود
آنکه هم‌ناظراست وهم منظور
نور چشم است وازنظر مستور
در همه آینه نمود جمال
آینه روشن است خوش بکمال
هستی وهرچه‌هست بی‌اونیست
ورتوگوئی‌که هست نیکونیست

ابو سلیمان‌گوید: معرفت شناخت ذات حق است.

بعضی گویند: معرفت آنست که بشناسی که جاهلی و چون به جهل خویش عارف گشتی حق را عارف باشی.

شبلی گوید معرفت دوام حیرت است.

ذوالنون گوید: حقیقت معرفت اطلاع خلق است بر اسرار بمواصلت لطائف انوار.

و نیز شبلی گوید: حقیقت معرفت عجز از معرفت است.

(از شرح تعرف ج ۲ ص ۱۳۸ — ۱۴۳)

بعضی گویند: معرفت عبارت اززهد و تقوی و سیر و سلوك و رعایت آداب شریعت و طریقت و حقیقت است.

•

جان شرع و جان تقوی عارف است
معرفت محصول زهد سالفست
زهد اندر کاشتن کوشیدن است
معرفتا آن کشتها روئیدن است

غزالی گوید: انوار معرفت از عالم ملکوت فیضان کند بر قلب زیرا قلب نیز از عالم ملکوت است و اما آثار قلب از عالم جبروتست و محل هبوط آنها صدر است که عبارات از عالم جبروتست.

(از اربعین غزالی ص ۴۹)

هجویری گوید: چون حقیقت معرفت اندر دل عارف حاصل آمد ولایت ظن و شك و نکرت فانی شود و سلطان آن مر حواس و هوای ویرا مسخر خود گرداند تا هرچه کند و گوید و نگرد همه اندر دائرهٔ امر باشد.

(از کشف المحجوب ص ۳۵۳)

و «من عرف نفسه فقد عرف ربه» یعنی من عرف نفسه بالفناء عرف ربه بالبقاء.

(رساله معارف شاه نعمت‌الله ص۴۷)

بعضی از مشایخ صمت را معرفت دانند.

(رجوع شود به مقدمهٔ نفحات ص ۷ — ۳۹)

در شرح منازل است که معرفت عبارت از احاطه بعین شهود است و در اصطلاح معرفت را سه درجه است، درجهٔ اول معرفت صفات و نعوت است و درجهٔ دوم معرفت ذاتست باسقاط تفریق میان ذات و صفات و درجهٔ سوم معرفت استغراق در بحر تعریف است که با استدلال بدان نتوان رسید.

(از شرح منازل ص ۲۰۸ — کشف المحجوب ص ۳۴۲).

در شرح کلمات بابا طاهر است که معرفت تامه وقتی حاصل میشود که فناء تام برای سالك حاصل شود و بعد از فنا بقا یابد و بمقام علم از بقاء رجوع کند و بمقام دعوت خلق برسد که مقام رسالت است یا خلافت رسالت.

ترکیبات در معانی فلسفی و عرفانی

مَعرِفَتِ إِستِدلالی ـ رجوع به معرفت شود.

مَعرِفَتِ حِسّی ـ رجوع به معرفت شود.

مَعرِفَتِ شُهودی ـ معرفت شهودی در مقابل معرفت استدلالی است و مراد همان برهان صدیقین است که از شهود ناصب آیات و موجد آنها بذات خود موجود پی ببرند.

(از کشاف ص ۹۹۷).

مَعرِفَتِ عَقلی ـ رجوع به معرفت شود.

مَعرِفَتِ کَشفی ـ معرفت کشفی و عیانی حالت معرفتی است که در آن‌حالت تمامت شکوك و شبهات از پیش سالك حق بین برخیزد و بحر ابد با بحر ازل آمیزد.

•

زین دام تن گهی که چوشهباز برپرم
بالی بهم زنم ز سماوات بگذرم
چندین هزار دورهٔ عظمی ورای عرش
طیران کنم که جز برخ دوست ننگرم
در هر تجلئی ز جمالش شوم فنـا
کلی حجاب هستی خـود را زهم درم
از خلعت منی چو مرا یار عور ساخت
آنکه لباس هستی خود کرد در بـرم
دیدم‌که هرچه‌هست منم‌نیست هیچ غیر
هر ذره گشته پردهٔ بر روی انـورم
(شرح بابا طاهر ص ٤٦ ، ٤٨)

مَعرُوف ـ (اصطلاح‌محدثان) وحدیثی است مقبول که راوی آن ضعیف بود و مخالف با حدیث دیگری باشد که ضعیف‌تر از آنست

(از کشاف ص ۱۰۰۳).

مَعرُوفیّه (رضویه‌العلویـه) ـ از فرق متصوفه‌اند منسوب به حضرت رضا علیه آلاف تحیة والثنا است که در ذکر احوال و صفاتش کس را تردیدی نیست و ثنا گفتن جاهل وعالم راجرح اوست‌بمصداق: مدح تعریف است و تخریق حجاب.

فارغ‌است ازمدح وتعریف‌آفتاب

(از طرائق الحقائق ـ ج ۲ ـ ص ۱۱۵)

مَعشُوق ـ (اصطلاح ذوقی) معشوق حق تعالی را گویند از آن جهت کـه مستحق دوستی از جمیع وجوه اوست که از جلوات انوار وجودی‌اش تمام موجودات حیران و سرگردانند.

ما رند و خراباتی و معشوقه پرستیم
برما قلمی نیست که دیوانه و مستیم
صد خار بلا از دل دیوانهٔ ما خاست
هر روز که بی ساقی گلچهر نشستیم

مولوی گوید:

معشوقه بسامان شد تا باد چنین بادا
کفرش همه ایمان شد تاباد چنین‌بادا؟
ملکی‌که پریشان شدازشومی شیطان‌شد
باز آن سلیمان شد تا باد چنین بادا
باری‌که دلم خستی در بر رخ ما بستی

غمخوارهٔ یاران شد تاباد چنین بادا

مُعْضَل ـ (اصطلاح حدیث) عبارت از حدیثی است که از سند آن دو یا زیادتر حذف شده باشد و اگر کمتر حذف شده باشد معلق گویند اگر از اول باشد، و مرسل گویند اگر از آخر باشد

(از درایه ص ۶۰ ـ کشاف ص ۱۰۲۰).

مَعْطوف ـ (اصطلاح ادبی) رجوع به عطف شود و رجوع به (الهدایه ص ۱۹۳) شود.

مُعْطِی‌الأَنْوار ـ (اصطلاح فلسفی) مراد ذات حق تعالی است در مرتبت اول و عقول طولیه‌اند در مراتب بعد رجوع بانوار و (مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۱۰۸) شود.

مُعَقَّد ـ به ضم میم و فتح عین وقاف از تعقید است و عبارت از بیتی است که شاعر آنرا بر شکل گرهی گوید و آن داخل در موشح باشد.

(از کشاف ص ۹۵۰).

مَعْقُول ـ (اصطلاح فلسفی) معقول یعنی آنچه بعقل درآید در مقابل محسوس یعنی آنچه بحس درآید اشیاء معقوله یعنی حقایق اشیاء.

کلمهٔ معقول گاه اطلاق بر صور عقلیه شود و گاه بر اموریکه در خارج وجودی ندارند و گاه بر اموری کـه محسوس نمیباشند و مجردند که در این صورت مراد از معقول عقل است.

(رجوع شود به تفسیر ص ۱۱۹ و ۱۵۹۸، ۱۶۰۲ تهافت التهافت ص ۲۳۸ مبدأ و معاد صدرا ص ۶۱).

مَعْقولات ـ (اصطلاح فلسفی) معقولات در مقابل محسوسات است رجوع به معقول شود.

مَعْقولاتِ اُولی ـ (اصطلاح علوم عقلی) معقولات اولی عبارتند از نخستین متصور از آنچه مصداق خارجی داشته باشند و مانند انسان وحیوان که موجود درخارج‌اند و متصور شوند.

و بالجمله معقولات اولی عبارت از تصورات اولیه اشیاءاند که آن تصورات در ذهن است ولکن منشأ و مصداق آنها در خارج‌اند و معقولات ثانیه کلیات‌اند که از امور ذهنی انتزاع شده‌اند و منشأ آنها همان ذهن است و بعبارت دیگر اموری هستند که عروض آنها بر معروضات خود در عقل است مانند کلیت و جزئیت که در مـوطـن عقل عـارض بـر مفاهیم شوند و کلی و جزئی خود از امـور عقلی‌اند لکن تصور انسان و حیوان چنین نیست یعنی آن صور (از انسان وحیوان) در ذهن‌اند ولکن منشأ و مبدأ ومصداق آنها که حیوان و انسان باشد خارج است «توضیح المقام: ان العارض ثلثة اقسام عارض یکون عروضه للمعروض واتصاف المعروض به فی‌الخارج کالسواد وظاهر انه معقول اول بکلا الاصطلاحین و عارض فیه کلاهما فی‌العقل.»

(از شرح منظومه ص ۳۵ و رجوع باسفار ج ۳ ص ۱۳ ـ حاشیه بر) شفـا ج ۲ ص ۲۷۳ ـ دستـور ج ۳ ص ۲۹۰)

فارابی گوید: معقولات اولیه چنـد صنف‌اند

۱ـ اوائل هندسهٔ علمی.
۲ـ اوائل معقولاتی که بوسیله آن زشت و زیبا ادراک شود.
۳ـ اوائل معقولاتی که مربوط به فعل و عمل نیست.
و بالاخره معقولات اول را اصطلاحی دیگر است که به معنی اوائل و مسائل اولیه باشد مربوط به ریاضیات ومربوط به عملیات و حکمت عملی و مربوط به نظریات و حکمت نظری
(رجوع شود به آراء اهل مدینهٔفاضله ص ۸٤)

مَعقولاتِ ثانیّه ـ (اصطلاح منطقی) رجوع به معقولات اولی شود.

مُعَلَّق ـ (اصطلاح حدیث) حدیثیاست که از اول سند آن یکی یا زیادتر بطور توالی حذف شده باشد.
(از درایه ص ۳۹).

مُعَلَّقِ بر مُمکن ـ (اصطلاح فلسفی) یعنی امریکه معلق برامری ممکن الحصول شده باشد و بدیهی است امری که معلق و متوقف بر امر ممکن الحصول دیگرشده باشد ممکن الحصول است چنانکه امری که معلق و متوقف بر امر ممتنعالحصول شده باشد ممتنعالحصول است.

زیرا معنای تعلیق امری بر ممکن این است که معلق در موقع و زمان ثبوتمعلق به ثابت و حاصل و واقع میشود ومعنای تعلیق بر محال این است چون معلق به متحقق و موجود نمیشود معلق نیز موجود نخواهد شد و تعلیق بر واجب جایــز نیست زیرا معلق به در موقع تعلیق نباید موجود باشد.

(از دستور ج ۳ ص ۲۹۷).

مُعَلِّمِ اَوَّل ـ (اصطلاح فلسفی) مراد آدم علیه السلام است که فرمود «یا آدم انبئهم باسمائهم» و در نزد فلاسفه معلم اول ارسطو است و معلم دوم فارابی

مُعَلِّمُ الحِکْمَة ـ مراد ارسطو است (اسفار ج ٤ ص ۷۵).

معلف ـ (اصطلاح نجومی) وکواکبی بود واقع بر جلو غراب که یکی از صور کواکب واقع در نیمکرهٔ جنوبی است.
(ضبط معلوم نیست)

مُعَلَّل ـ (اصطلاح حدیث) حدیثی است که مشتمل بر امر خفی غامض باشد در متن یا در سند که موجب قدح در اعتبار آن شود با آنکه ظاهر آن سالم باشد
(از درایه ص ٦۳).

مَعلول ـ (اصطلاح فلسفی)
در زیر عنوان کلمهٔ علت بیان شد که معلول عبارتاز امری است کههمواره بدنبال علت آید و شأنی از شئون علت و اثری از آثار او است و از این جهت است که گویند: معلول بایستی متناسب با علت خود باشد و وحدت معلول مستلزم وحــدت علت است و بالعکس و تخلف معلول از علت تامه محال است و معلول بعلت خود واجب میشود و شرایط علیت و معلولیت سنخیت میان آندو است.
و انفکاک میان علت و معلول محــال است و معلول واحد شخصی مستند بدو علت نمیشود، بطور اجتماع یا تبادل و تعاقب
(از شفا ج۲ ص ۵۳٤، اخوان ج ۳ ص ۳۳۷ ـ اسفار ج۱ ص ٤٦ و ۱۰٤

و ۱۶۲ و ۱۶۶).

ترکیبات در معانی فلسفی

مَعْلولِ اِبْداعی ـ معلولات ابداعی عبارت از عقول مجرده‌اند که موجودات ابداعی‌اند و بصورت مفرد عقل اول‌است. (قبسات ص ۱۱۸ـ اسفار ج۳ ص ۱۶۱).

رجوع به ابداع شود.

مَعلولاتِ اَربَعَه ـ (اصطلاح فلسفی) مراد از معلولات اربعه که در مقابل علل اربعه‌اند عبارتنداز:

۱ ـ مصنوعات بشری ۲ ـ مصنوعات طبیعی که معادن و نبات و حیوان باشد ۳ـ مصنوعات و موجودات نفسانی بسیطه که افلاك و کواکب و عناصر اربعه باشند ٤ـ موجودات‌روحانی الهی که هیولی و صور مجرده و نفس و عقل باشد.

(اخوان‌الصفا ج۳ ص ۳۳۷).

مَعلولاتِ قاهِرَه ـ (اصطلاح فلسفی) مراد انوار قاهره است رجوع بانوار قاهره و

(مجموعهٔ دوم ص ۱۸٤) شود.

مَعْلولِ اَخیر ـ (اصطلاح فلسفی) معلول اخیر عبارت از معلولی است که خود علت برای چیزی دیگر نباشد (دستور ج۳ ص ۲۹٤).

مَعْلوم ـ (اصطلاح فلسفی)

معلوم در مقابل مجهول است وچیزی است که شناخته شده باشد معلوم بردو قسم است معلوم بالذات ومعلوم بالعرض.

در زیر عنوان کلمهٔ علم بیان شد که علم بصور حاصله یا مرتسمه یا منطبعه و یا متمثله در ذهن بالذات و باموریعنی خارجی که ما بازاء آن صور است‌بالعرض و بواسطهٔ صور آنها میباشد.

صدرالدین گوید: آنچه بر آن اطلاق معلوم میگردد بر دو قسم است یکی آنچه وجودش فی‌نفسه عبارت از وجود آن‌برای مدرك بوده و صورت عینی آن بنفسه صورت علمی آن میباشد و آن معلوم بالذات است.

و دیگری آنچه وجودش فی‌نفسه غیر وجودش برای مدرك بوده و صورت عینی آن بنفسه غیر از صورت علمی آن‌میباشد و آن معلوم بالعرض است و هرگاه‌گفته شود علم عبارت از صور حاصلهٔ از شئی است نزد مدرك مراد ازمعلوم دراینصورت امری است که خارج از قوای مدرکه‌باشد و هرگاه گفته شود علم عبارت از حضور صورت شئی است برای مدرك مقصود علمی است که نفس معلوم است و در هر دو قسم معلوم حقیقی و مکشوف بالذات صورت شئی است که وجود او وجود نورانی است و غیر مادی است «ان‌الذی یطلق علیه اسم‌المعلوم قسمان احدهما هو الذی وجوده فی‌نفسه غیروجوده لمدرکه وصورته العینیة غیر صورته العلمیة و هوالمعلوم بالعرض و ثانیهما هوالذی وجوده فی‌نفسه هو وجوده لمدرکه و صورته العینیة هی‌بعینها صورته العلمیة و هوالمعلوم بالذات

(اسفار ج۳ ص ۳۱ و ۱۶۱ ـ شفا ج۲ ص ٤۶۶ اخوان ج۲ ص ۳۲٤)

رجوع بعلم شود.

مَعْلومِ بِالعَرَض

رجوع بمعلوم شود
معلوم اجمالی – (اصطلاح فلسفی و اصولی)

رجوع به علم اجمالی و قطع اجمالی شود.

مَعْلومیَّه – (اصطلاح کلامی)

فرقهٔ از خوارج عجارده‌اند و نزد آنان مؤمن کسی است که خدایرا باتمام صفات شناسد.

(از کشاف ص ۱۰۸۶).

المَعْلومیَّه و المَجْهولیَّه – (ملل و نحل)

از فرق خوارجند از فرقه‌های حازمیه اینان میگویند افعال‌بندگان مخلوق‌خداوند نیست و انسان در کارهای خودمختارند و کسانی که بگویند مابا‌سماء و صفات خداوند آگاهی نداریم کافی دانند وافکار و عقایدی دیگر

(رجوع شود به مختصرالفرق بین الفرق ص ۸۲)

مُعَمَّریَّه – (اصطلاح کلامی)

یکی از فرق کلامی اسلامند و یاران معمربن عباداللهی بودندکه‌یکی ازبزرگان قدریه است، در نفی صفات از خدا دقتی کرده است وی گوید خداوند چیزی بجز اجسام نیافریده است و خلقت اعراض از مخترعات اجسام بود یا بالطبع چنانکه آتش ایجاد احراق کند و آفتاب ایجاد حرارت کند و یا بالاختیار چنانکه‌حیوان ایجاد حرکت و سکون کند و اجتماع و افتراق کند و شگفت‌آور این است که حدوث و فناء جسم بنزد ایشان عرض بود و در عین حال گوید اینها از فعل اجسام بود وبنابراین چون خداوند عرض را نیافریند پس جسم را هم نیافریده است.

(رجوع شود به ملل ونحل شهرستانی ضمیمه ابن‌حزم ص ۸٤ ج۱)

وی قائل باتحاد عقل و عاقل ومعقول بوده است.

مُعَمّا – (اصطلاح ادبی)

در اصطلاح ادباء ان بود که اسمی یا معنی را بنوعی از غوامض حساب یـا بچیزی از قلب و تصحیف و غیر آن از انواع تعمیت آنرا پوشیده گردانند تـا جز باندیشهٔ تمام و فکر بسیار به آن نتوان رسید وبالجمله کلامیست که‌بطریق رمز و ایماء و بطریق قلب و تشبیه یا بحساب جمل یا بوجهی دیگر توان ابراز داشت مانند چوده باسی گرفتم بعد هفتاد یقین دان نام او صد بار گفته، که نام علی است

(از کشاف ص ۲۰۸۲ – المعجم ص ۱٦).

در بدیع آرد معمی
آنست که مطلبی را برمز گویند.
مثال فارسی.

نام بت مـن ز غـایت لطف
سیبی است نهاده بر سر سرو

که مراد سی عدد بیست است تـه‌سیب و سی عدد بیست میشود ششصد کـه بحروف ابجد خا باشد که هرگاه بر سر حرف سرو (س، ر و) گذارده شودخسرو میشود.

(از بدیع فروغی ص ۱۱۳)

مُعَنْعَن – (اصطلاح حدیث)

معنعن حدیثی است که در سند آن گفته شود فلان عن فلان...
(از درایه ص ۳۷).

مَعموره ـ (اصطلاح اهل‌هیئت ونجوم و جغرافیا)

در این باب ابوریحان گوید:

سطح معدل‌النهار مر زمین را بدو نیم کند، وز بریدن او دایره‌یی‌باشد بر زمین، نام او **خط‌الاستواء** است. و یکی نیمهٔ زمین بشمال بود و دیگر بجنوب. اگر دایرهٔ بزرگ بر روی‌زمین بوهم‌گیری، چنانك بر قطب خط‌الاستوا بگذرد، این دایره هر یکی را از آن دو نیمهٔ زمین بدو نیم کند. و جملهٔ زمین چهار یکها شود، دو از آن شمالی و دو جنوبی. و آبادانی زمین آنکسان که بدانستند باشتیاق نفس، چنان یافتندکه از یکی ربع از دو ربع شمالی نفزود پس او را **رُبعِ مَعمور و رُبع مَسکون** نام‌کردند. وهمچنانست همچون جزیره‌یی از میان آب بیرون آمده، و گرد او دریاهاست. و اندرین ربع آنچ مردمان بدو همی رسند و آنرا همی بسپرند، از دریایها و جزیرها و کوهها و جویها و بیابانهای معروف‌آنکه‌شهرها ودیههاست، با آنکه از وی سوی قطب شمال پاره‌ای ماند خراب از افراط سرما و برفها یك بر دیگر نشسته.

اما آن دریا که بمغرب معموره است و بر کنارهٔ او طنجه و اندلس است او را **بحر محیط** خوانند و بیونانی **اوقیانوس**. و آنك اندرین دریا اندر آید از کرانه سخت دور نشود، از بسیاری شدت و تاریکی و بیراهی و لکن نزدیك کرانه همیرود. و این دریا چون از آن شهرها بگذرد سوی شمال وز برابر زمین **سقلاب** بگذرد، پاره‌ای از وی بشمال ایشان بیرون آید و بمعموره اندر آید، وهمی کشد تا نزدیك زمین **بلغاریان** آنك مسلمانان‌اند، و آنرا دریای **ورانك** خوانند. و این ورانك گروهی استسخت مردانه و بلید که شهر ایشان برکرانهٔ اوست و آنکه از پس زمین ترکان بکشد سوی مشرق. وز ترکستان تابلب این دریای محیط که شمالشان است زمینهاست [و کوههاست مجهول و ویران و کس آنجا نرود. و اما دریای مغرب] چون از طنجه سوی جنوبه کشد برابر زمین سیاهان مغرب و آنکه بچپ بگردد ازسوی آن کوهها که **جبال قمر** خوانند. وزآنجا **رود نیل** بمصر خیزد و همی باشد از دریا تا **سَفالَةُالزَّنج** ولکن کشتی اندرونیارند، و اگر اندر آرند نرهد بسلامت. و اما دریای محیط آنجا که از شمال سوی‌مشرق آید زانسوی زمین **چین** و **ماچین** هم‌بیراه است و با خطر. و کس بدو اندر نیاید. وزاوی بحد جنوب خلیجی بیرون آید که آغاز آن دریاست که او را بدان زمین خوانند که برابر او باشد. و باول **دریای چین** بود، وانگه **دریای هند**. وز وی خلیجهاء بزرگ بیرون‌آید سوی آبادانی، چنانك هر یکی دریائی بود جداگانه، همچون **دریای فارس** و **بصره** که‌برکرانهٔ مشرق او **تیز** و **مکران** است. و برابر او بر کرانهٔ مغرب **بارگاه عمان** بود. وچون از **عمان** سوی جنوب بگذرد به **شحر** باز

رسد که کندرو از آنجا خیزد. وز آنجا به **عدن** رسد. و آنجا و خلیج بزرگ بیرون آید. یکی آنست که به **قُلزُم** معروفست. و او بر زمین عرب بگردد تا چون جزیره‌ها باشد او ومیان **خلیج‌پارس** وز قبل آنك حبشیان برابر یمن‌اند این دریا را آنجا **دریای یمن** خوانند و هم **دریای حبشه** و بزمین حجاز دریای **قلزم.** و این شهریست بر لب او نهاده آنجاکه سپری شود بشام چنانك بروی توان گشتن ازین جانب شام بدان جانب مصر و بجه. و خلیج دیگر آنست که او را **دریای بربر** خوانند، و آغاز او سر بربر برابر عدن. و آنکه این دریای بزرگ از آنجا بسفالة‌الزنج کشد، آنك گفتیم که کشتیرا مخاطره گردد. وز این جهت نگذرند ونداننددحال پیوستن‌اوباواقیانوس زانسوی، و اندرین دریا بناحیت مشرقی جزیره‌ها **زانج** هست، آنکه جزیره‌های **دیوه** و **قمیر** بی‌اندازه. ونونو همی‌شوند وز آب همی پدید آیند و آنك کهن بود باب ناپیداشود. وآنکه‌جزیره‌های **زنگیستان،** وز جزیره‌های بزرگوار و نامدار که اندر اوست **سَرَندیب** و بهندوی **سَنَکَلدیب،** وز وی یاقوت گوناگون خیزد و الماس. و و جزیرهٔ **کله،** وز وی ارزیز و قلعی خیزد. و جزیرهٔ **سربزه** که کافور از وی خیزد، وز دیگر جزیرها، قرنفل وصندل و نارجیل و جوزبوا و آبنوس و برجنك و خیزران و عود و مانند آن خیزد.

و بمیان معموره‌بزمین **سقلاب وروس** دریایی است نام او **بنطس،** و مردمان ما او را دریای **طرابزنده** خوانند، زیرا که بارگاهی است بروی نهاده. وز وی خلیجی بیرون آید و تنگ همیشود تابر بارهٔ **قسطنطینیه** گذرد، و تنگتر همیشود تا بدریای شام اوفتد. و بر جنوب این دریای شام شهرهای مغرب است وافریقیه تا باسکندریه و مصر رسند. و برابر این شهرها برشمال این دریا زمین اندلس است و رومیه و روم تا بانطاکیه وبمیان این دو جانب شهرهای شام و فلسطین است. و این دریا آب بدریای اوقیانوس همی ریزد نزدیك اندلس، بجایی تنگ که نام او اندر کتابها **معبرهٔ هیرقلس** است.

(رجوع شود به التفهیم ص ۱۶۵ ، ۱۶۸)

مُعَوَّجُ‌الطُّلوع ـ (اصطلاح نجومی)

رجوع شود به صاعد و هابط

مَعُونه ـ (اصطلاح کلامی)

آنچه از عوام مؤمنان از اهل صلاح وقوع یابد. رجوع به خارق عادت شود.

(از کشاف ص ۱۰۷۳)

مُعیر ـ (اصطلاح فقهی)

عاریه‌دهنده است رجوع بعاریه شود.

مَعِیَّة ـ (اصطلاح فلسفی)

معیت مقابل تقدم و تأخر است رجوع به تقدم و تأخر شود.

ترکیبات:

مَعِیَّةِ بِالطَّبع ـ معیت یا ذاتی است و یا زمانی معیت ذاتی را دو فرد است یکی معیت بالطبع و دیگری معیت بالعلیة معیت بالطبع عبارت از دو امری است که‌میان آندو نیاز و احتیاجی نباشد و معیت‌ذاتیه

عبارت از دو امری میباشند که هیچ یک علت مستقل برای دیگری نباشند اعم از آنکه میان آنها احتیاجی باشد یا نه.

میر سیدشریف گوید: معیت ذاتیه عبارت‌از دو علت ناقصه برای معلول واحد یا دو معلول برای علت ناقصهٔ واحداند و معیت بالعلیه عبارت از دو علت مستقله برای معلول واحد بالنوع و یا دو معلول برای علت واحدهٔ مستقله‌اند و معیت زمانی عبارت از بودن دو شئی است موجود در زمان واحد بدون وجود علاقهٔ علیة میان آندو و یا بطور مطلق یعنی وجود دو امر است در یك زمان بطور مطلق.

(از دستور ج۳ ص ۲۸۵).

مَعِیَّةِ بِالعِلِّیَّة

مَعِیَّةِ ذاتِیَّة

مَعِیَّةِ زَمانی

(اصطلاحات فلسفی)

رجوع به معیت شود.

مُغالَطَه ـ (اصطلاح منطقی)

مغالطه مصدر باب مفاعله است و در اصطلاح منطقیان قیاس فاسدی است که منتج به نتیجه صحیح نباشد و فساد آن یا از جهت ماده است و یا ازجهت‌صورت و یا از جهت صورت و ماده هر دو.

فساد قیاسی از جهت صورت باین است که شرائط لازم که با رعایت آن شرائط قیاسی منتج خواهد بود در هیأت و شکل آن رعایت نشده باشد و از جهت ماده باین است که مثلا مطلوب با مقدمات قیاسی یا یکی از آنها یکی باشد که از نوع مصادره برمطلوب است وبدیهی‌است که فاسد بودن آن از هردو جهت باین است که شرائط منتج از جهت هیأت و شکل رعایت نشده باشد و مطلوب از آن هم با مقدمات یکی باشد.

و مغالطهٔ عام‌الورود عبارت از قیاسی است که بوسیلهٔ آن هم اثبات مطلوب و هم نقیض آن ممکن باشد.

قطب‌الدین در شرح خود بر حکمت اشراق گوید: هر قیاسی که نتیجه آن خلاف و مناقض با وضع قیاس است تبکیت گویند اعم‌از آنکه قیاس حق باشد یا مشهور برهان باشد یا جدل و مغالطه عبارت از قیاسی است که فاسد باشد صورت او یا مادهٔ او و یا هم صورت و هم مادت و سواد آن عبارت از مشبهات لفظی یا معنوی است وازجمله مشبهات معنوی و همیات است و این صناعت را اجزاء ذاتی صناعی و خارجی باشد قسم اول چیزی است که متعلق به تبکیت مغالطی است و بالجمله اسباب غلط همه بازگشت کنند بیك امر که آن عبارت از عدم تمیزبین شئی و شبیه‌آنست و آن یا متعلق بالفاظ است و یا متعلق به معانی است و قسم اول که مربوط بالفاظ باشد یا از جهت ترکیب است ویا ترکب است قسم دوم از جهت اختلاف دلالت است که اشتباه حاصل میشود از جهت آنچه مراد است و آنچه مراد نیست و از آن‌جمله است اشتراك و تشابه و مجاز و استعاره و غیره که همه رااشتراك و تشابه و مجاز و استعاره لفظی نامند و یا متعلق است باحوال‌الفاظ که ذاتی و داخل در صیغه‌های الفاظ

باشد و قسم اول منقسم میشود بآنچه اشتباه در نفس ترکیب باشد وآنچه متعلق بوجود و عدم آن باشد و غیره... و آنچه متعلق بتالیف قیاس است یا متعلق به نفس قیاس است و یا نتیجه آن و بالجمله اشتباه در قیاس یا بحسب ترتیب و صورت آنست چنانکه کبرای شکل اول جزئی باشد و یا آنکه اصغر و یا اکبر در نتیجه نباشد و یا آنکه حدوسط مکرر نشده باشد یا آنکه مقدمهٔ اول یا دوم کاذب باشد ویا مشتبه باشد و یا آنکه جهت ضروری باشد و دوام آورده شود و بجای مقدمهٔ کلیهٔ جزئیهٔ و یا مهمله آورده شود و غیرذلك

(از ش ص ۱۳۶ رجوع شود به اساس‌الاقتباس ص ۳۴۲ ــ مجموعهٔ دوم مصنفات ص ٤٦ ــ دستور ج۳ ص۳۰۰).

شهاب‌الدین سهروردی درباب‌مغالطات نظری دقیق‌دارد وانواع آنرا بشرح‌زیربر شمرده است که ما عیناً ترجمه آنرا بیاوردیم.

گاه هست که غلط در قیاسات بسبب ترتیب آن واقع میشود و آن عبارت ازاین است که صورت قیاس منتج و سازگار با ضوابطی که برشمردیم نباشد.

ازجمله چیزهائی که مربوط باین‌امر است که حدوسط تماماً به مقدمهٔ دوم انتقال نیابد.

ویااینکه حدوسط در هر دو مقدمه (صغری و کبری) یکی نباشد.

و یااینکه حدوسط مقول بر کل افراد نباشد مانند «کل انسان حیوان» و «والحیوان عام» که نتیجه میشود «کل انسان عام» و این خطاو اشتباه از راه و ناشی از" مهمله بودن مقدمهٔ دوم‌است و از این جهت است که حیوان در مقدمهٔ دوم مقول بر کل نیست و بلکه ویـژه حقیقی است ذهنی بطور مهمل وبنابراین حکم ازو بسوی مقدمهٔ اول تعدی نمیکند بدان جهت که اوسط در حقیقت تکـرار نشده است.

و یا از این جهت باشد که یکی از دو طرف دو مقدمه یعنی اصغر و اکبر در نتیجه قرار نگیرد بـدان‌سان کـه در شرایط قیاس بگفتیم.

پس هرگاه آنچه درباب شرایطقیاسات منتجه بگفتیم در نیروی حافظـهٔ خـود نگهداری از اغلاط و اشتباهات در امان خواهی بود.

و گاهی غلط ناشی از مواد قیـاس باشد مانند مصادرهٔ بر مطلوب اول بدین طریق که نتیجه عیناً یا تغییری کـه در لفظ آن داده میشود در قیاس آورده‌شود.

ویا اینکه مقدمه اخفی از نتیجـه و مساوی با آن باشد که در این صورت روشن شدن نتیجه بآن مقدمه اولی واقدم نخواهد بود از روشن شدن مقدمه ازراه آن نتیجه.

و یا اینکه مقدمهٔ قیاس نادرست‌باشد بسبب غلطی که ناشی از تشابه در لفظ است و این تشابه و اشتباه در لفظناشی ازادات باشد و یا ناشی از نام مجـازی یا مستعار باشد و یا ناشی از ترکیب یا تعریفی است که محتمل‌الوجوه است.

و گاه باشد که غلط بسبب مقدم و یا مؤخر شدن حرفهای سلب و یا تکثر آنها

حاصل شود و همچنین تقدم و یا تأخر جهات بر سلوب.

چنانکه بعضی گمان برند که «لیس بالضرورة» و «بالضرورة لیس» برابرند در حالی‌که این گمان بطور قطع خطا است زیرا قضیهٔ نخست بر ممکن درست آید و قضیهٔ دوم بر ممکن درست نیاید و گفتار ما که گوئیم «لایلزم ان یکون» برابر با گفتار ما که گوئیم «لایلزم ان لایکون» نیست.

و البته آنچه ممکن‌نیست گاه‌ضروری الوجود است و گاه ضروری العدم بر خلاف آنچه «ممکن ان‌لایکون» زیرا چنین قضیهٔ عیناً ممکن‌الوجود است مگر اینکه از امکان در اینگونه قضایا «ممکن ان لایکون» از امکان آن خواسته‌شود که تنها ممتنع نباشد که امکان عام‌بود که دراین صورت موجبهٔ آن تبدیل به سالبه و سالبهٔ آن تبدیل به موجبه نمیشود.

و هرگاه حرفهای سلب را بدان‌سان که گفتیم جزو محمولات یا موضوعات‌کنی و فزون بر یك حرف سلب بکار نبری و تا آنجا که توانی سوالب را بموجبات بازگردانی تا آنکه قضایای سالبه و مرکبات لفظی فزون نگردد آنگاه از این غلط و خطا در امان خواهی بود و از اینگونه سلب‌هائی که غلط‌اندازنده است رها شوی.

و گاهی غلط و خطا در قیاسات ناشی از سور قضایا است چنانکه مثلا «بعض» که سور قضیه است بجای بعضی که‌جزء حقیقی است گرفته شود.

ویا اینکه «کل» بمعنی کل واحدواحد و کل بمعنی «جمیع» بجای یکدیگر گرفته شود.

گاهی خطا و غلط ناشی از ایهام عکس است بمانند اینکه کسی حکم کند که هر رنگی سیاه است و این حکم را بر اساس صحت اصل قضیه کند که آن «هر سیاهی رنگ است» باشد.

و گاهی خطا و غلط ناشی از ترکیب مفصل باشد مانند آنکه بگوئی «زید پزشك و خوب است» و این قضیه بمعنی «پزشك خوبی است» گرفته شود و یا برعکس ناشی از تفصیل مرکب باشد مانند اینکه بگوئی «عدد پنج زوج است و فرد است» وبجای این قضیه بگوئی «عدد پنج هم زوج است هم فرد است» و گاهی غلط و خطا از این راه ناشی شود که گمان برده شود که یکی از دو امر متلازم بعینه آن دیگر است و یا اینکه یکی از آن دو علت آن دگر است ودانسته نشود که بین پارهٔ از متلازمین بجز مصاحبت و همراهی چیزی دیگر نیست چنانکه استعداد ضحك و نویسندگی در انسان.

این نوع خطا و مغالطه بیشتر اوقات برای کسی پدید میاید که در دانشها راسخ نشده باشد پس بواسطهٔ نادانی‌خود آن امر که مصاحب و همراه چیزی بود بجای آن چیزی گیرد که بسبب آن پدید آمده است، و بدان استوار است، وگاهی بسیاری از دورهای فاسده مبتنی برهمین خطا و اشتباه است. چنانکه مثلا گفته شود «هرگاه ابوت بدون بنوت و بنوت بدون ابوت» ممکن نباشد لازم آید که هر

یك از آن دو متوقف بر دیگری باشد و این دور است.

بدیهی است که این ایراد و دور فاسد است زیرا ابوت و بنوت همراه و مصاحب همدیگرند نه بیکدیگر و توقف ممتنع آن هنگام است که هر یك از آن‌دو استوار بآن دگر باشد.

و در آن صورت است که لازم آید که هریك متقدم بر نفس خود بود و نیز متقدم بر چیزی بود که متقدم بر او است و اما آنچه بعضی از اهل دانش گمان کرده‌اند که تصور نمی‌شود که دوامری باشد که هریك بالضرورة همراه و مصاحب آن دگر باشد به قضیه متضایفین نقض میشود زیرا در متضایفین وجود هر یك متصورنبود مگر بالضرورة بامصاحب و همراهی با وجود ان دیگر.

برهان او این است که هر یك ازآن: دو اگر بی‌نیاز از آن دگر باشد لازم آید که وجود آن بدون وجود آن دگر درست باشد و هرگاه هر یك از آن دو را در وجود آن دیگر مدخلیتی باشد لازم آید که هریك از آن دو در وجود متوقف بر آن دگر باشد واگر یکی از آن دو را در وجود آن دگر مدخل باشد لازم آید که آن یکی مقدم بر آن دگر باشد و مصاحب و همراهی در بین نباشد.

و چون این برهان ممنوع و نقض‌شد دیگر نتواند برهانی بر رد آن اقامه کند وانگهی این برهان عیناً متوجه متضایفین شود هم در وجود خارجی آنها و هم در وجود تعقلی و ذهنی آن دو با هم وچه‌بسا ممکن است این گوینده متضایفین را از این قاعده بیرون کرده باشد و حال‌آنکه از جمله مغالطات این است که قاعدهٔ بسبب برهانی ثابت شود و از آن قاعده بدون دلیل چیزی که بحکم کلیت قاعدهٔ در تحت او قرار میگیرد و از افراد آنست ونسبت برهان بآن و بغیر آن یکسان است مستثنی شود. و غرض ما از ایراد اینگونه مباحث علمی همین امر است واشاره باین امور است نه قدح و نقض تا اینکه دانسته شود که در یك برهان دو مغلطه شده است. و نیز غرض ما این است که پژوهنده آگاه شودکه ممکن است تصوردو امری که هر یك را در دیگری مدخلیتی باشد و تلازم آن دو تنها تلازم معیت باشد و چنین نیست که هرچیزی که در چیزی دیگر مدخلیتی داشته باشد تقدم و علیت مطلقه داشته باشد و نیز از شرایط وجوب مصاحبت و معیت مدخلیت نباشد.

و از جمله چیزهائی که بسبب آن در قیاسات غلط و خطا میشود این است مبنای امری که خاص و ویژه است بصورت‌معنی عام گرفته شود بدین منظور که آن معنی خاص در امری که از جهتی مشارك با اوست جریان داده شود مانند آنکه کسی بگوید «سیاهی بدان جهت که رنگ‌است جامع بصر است» و بدین طریق حکم جامعیت بصر را به سپیدی نیز جریان دهد.

و گاهی غلط و خطا ناشی از این میشود که امری که بالفعل است بجای امر بالقوه گرفته شود و برعکس چیزی که بالقوه است بجای بالفعل گرفته شود و یا هریك از امور بالذات و یا بالعرض

بجای یکدیگر گرفته شود و یا امور ذهنی و معمولات عقلی اعتباری بجای امور خارجی گرفته شود بمانند آنکه مثلا کسی بشنود که انسان کلی است و گمان برد که کلیت آن امری است که در خارج انسان متصف بدان میشود و حمل بر آن میشود و یا غلط و خطا ناشی از این میشود که مثال چیزی بجای خود آن چیز گرفته شود.

و یا جزء علت بجای علت تامه گرفته شود.

و یا آنچه در برهان خلف علت نادرستی و کذب نبود بجای علت کذب گرفته شود.

و از راه اجراء طریقهٔ اولویت در هنگامیکه اختلاف در نوع باشد چنانکه مثلا کسی بگوید انسان در وجوب تنفس اولی‌واقدم‌ازماهی‌نبودزیراهردودرحیوانیت مشترکند. و همین طور است در مورد اجراء این روش در جهان حوادث و اتفاقات چنانکه کسی بگوید «زید در طول قامت اولی از عمر نیست چون هردو در انسانیت مشترکند و بنابراین سزاوار نیست که طول قامت ویژهٔ یکی دون‌دیگری باشد در حال که این گوینده نمیداند که در جهان وجود اسبابهائی است که‌از ما نهان است که بسبب همانها پارهٔ از امور ممکنه واجب میشود و پارهٔ از امور واجبه ممتنع میگردد و بزودی بر این امر برهان آوریم.

و حتی در نوع واحدی که متفاوت باشد به کمال و نقص قاعدهٔ لااولویت جریان نیابد زیرا گاه باشد که بعضی از اشخاص آن از جهت کمالی که دارد اولی و اقدم باشد بامری و بزودی‌چگونگی این کمال روشن شود در مباحث بعد.

از جمله اموریکه موجب غلط و خطاء در قیاسات میشود این است که امرممتنع موجود انگاشته شود تا اینکه مبتنی شود بر آن ثبوت چیزی از جهت امتناعش.

و گاهی غلط و خطا ناشی از کم مبالاتی به حیثیات و اعتبارات بود مانند آنکه‌کسی‌گوید «کل‌ابیض داخل فی‌مفهومه البیاض» و «زید ابیض» و این قیاس را بدان جهت ترتیب دهد که حکم بدوتعدی کند و افاده کند که بیاض داخل درحقیقت زید است در حال که سپیدی از آن جهت که ابیض است داخل در آنست نه از آن جهت که انسان یا حیوان و یا جز آنها است. وبدین جهت ممکن‌نیست‌که «بیاض» تعدی کند به هرآنچه در تحت عنوان «ابیض» است.

از جمله اموری که موجب خطا و غلط میشود تغییر دادن اصطلاح بود درمورد ایراد نقض، یعنی تغییر دادن اصطلاح را از محلی که اطلاق شده است نسبت به آن موردی که نقض واقع میشود بمنظور دفع آن نقض.

و از همین باب است که گفته شود «مماثل‌مماثل‌مماثل‌است» زیرا این‌قضیه به صورت اطلاق درست نخواهد بود مگر آنکه مماثلت از تمام وجوه باشد و هرگاه مماثلت از یک‌وجه باشد لازم آید که آن مماثل هم از همان وجه مماثل باشد وهر گاه جهت مماثلت یکی نباشد اصولا مماثلتی تحقیق نیابد زیرا رواست که

چیزی با چیزی از جهتی و بامری مماثلت داشته باشد و با چیزی دیگر از جهتی و بامری دیگر.

و همین‌طور «مساوی با مساوی‌چیزی مساوی است» در آن هنگام که مساوات از تما وجوه باشد و اما هرگاه جهت برابری یکی نباشد مانند جسمی‌که با جسمی دیگر از جهت طول برابر باشد و با جسمی دیگر از جهت عرض

پس گرفتن چیزی را که از یك جهت با چیزی برابر باشد لازم نمی‌آید که برابر باشد با آن چیزی که با آن برابر است از جهتی دیگر بجز آن جهت.

و کسی را نرسد که گوید اصولا اطلاق مساوات درست نباشد مگر آن‌هنگام که برابری ازتمام وجوه باشد زیرا ممکن است که جسمی با جسمی دیگر تنها در طول برابر باشد.

از جمله اموریکه موجب غلط وخطاء در قیاسات میشود این است که عدم ملکه بجای «ضد» گرفته شود مانند «سکون»که عدم مقابل «عدم ملکه» است زیرا سکون عبارت از عدم حرکت است در آن چیزی که در آن تصور حرکت میشود و همین طور «عمی» (زیرا عمی عبارت از نفی بصر است در حق آن کسی که در حق او بصر تصور میشود و از همین جهت است که چون درحق سنگ تصور بصر نمیشود لذا اعمی نامیده نمیشود).

و ضابطه در شناختن اعدام این است که هرگاه موضوع را مثلا مانند جسم و انسان باقی بگذاریم و ملکه را که در این دو مورد حرکت و بینائی است از آن بر‌داریم نیاز بوضع جدیدی که ساکن یا اعمی باشد نداریم و بلکه کافی است که موضوع همچنان باقی گذارده شود وچیزی از آن سلب شود و بنا بر این عدم ملکه نیاز بعلت وجودی ندارد و بلکه علت آن همان عدم علت ملکه است و لکن هرگاه ضد گرفته شود ناچار امری وجودی خواهد بود و نیاز بعلت خواهد داشت و اموری دیگر را بدنبال خواهد داشت و ایجاد غلط و خطا میکند.

و از جملهٔ اسماء اعدام آنهائی‌هستند که امکان وجود در آنها شرط نیست مانند قدوسیت و تفرد زیـرا اینگونـه اسماء نامهای سلوب محض‌اند.

و از جملهٔ اسماء اعدام آنهائی‌هستند که در نوع و موضوع واحد هم مطـرد نیستند مانند مرودیة

و از جملهٔ اسماء اعدام آنهائی‌هستند که شرط اطلاق آنها در تمام موارد امکان وجود است مانـنـد «عمـی و سکـون» و اصطلاحات گوناگون است.

و از جمله اموری که موجب غلط و خطاء در قیاس میشود قرار دادن ایجاب و سلب است بجای عدم و ملکه زیرا هیچ امری از دو حالت ایجاب و سلب خارج نیست برخلاف عدم و ملکه و مثلا ترا رسد که گوئی «ان‌الحجر لیس ببصیر» و ترا نرسد که گوئی «ان‌الحجر اعمی».

از جمله اموری‌که موجب غلط وخطاء درقیاس میشود بکاربردن لفظ عامی است که درموارد مختلف برمعانی مختلف اطلاق میشود که بعضی از آن موارد بجای بعضی دیگر گرفته شود.

این مورد گرچه مندرج است درتحت خطا و غلطی که ناشی از اشتباه لفظ است الا اینکه چون کثیرالوقوع است جداگانه بیاوردیم و پیش از این بگفتیم که گاه از عام آن خواسته میشود که لذاته مانع از شرکت بر افراد بسیار نباشد و گاه امری مستغرق خواسته میشود و آن این است که حکمِ شامل یك‌یك شود و ازصدق عام بمعنی نخست و اثبات آن صدق و اثبات خاص لازم نمی‌آید ولکن از نفی و کذب آن نفی وکذب خاص لازم میاید و البته از صدق و اثبات خاص که بازاء عام‌بمعنی‌نخست‌است صدق‌عام‌لازم‌میاید و از کذب و نفی آن کذب و نفی عام لازم نمی‌آید.

لکن عام بمعنی دوم بعکس عام بمعنی اول است یعنی از صدق آن صدق خاصی که مندرج در آنست لازم میاید و مثلا اگر «کل ج ب» صادق باشد «بعض ج ب» نیز صادق است و همین طور است اگر گفته شود «کل شخص شخص من ج ب» و از کذب آن کذب خاصی که مندرج در آنست لازم نمی‌آید.

مَغْرِب ـ (اصطلاح عرفانی) مغرب در اصطلاح صوفیان کنایت از جسم است و مشرق کنایت از جان است، جسم رامغرب دانند و جان را مشرق.

(از شرح گلشن راز ص ۴۹۹)

•

میان جسم و جان بنگر چه فرق است
که اینرا غرب گیر و آن چه شرقست

مَغْرِبِ اِعْتدال ـ (اصطلاح هیوی) رجوع به مشرق اعتدال شود.

مَغْرِبِ اَنْوار ـ (اصطلاح عرفانی) منظور آدم خاکی است.

عالم جبروت را مشرق دانسته‌اند و عالم ملك را مغرب که انوار از مشرق طلوع کند و در مغرب غروب کند چون همهٔ انوار وجود از جبروت باین جهان محسوس خاکی آید. پس آدم خاکی مغرب انوار بود

(انسان ص ۱۶۲).

مَغْرِبِ شَمْس ـ (اصطلاح عرفانی) کنایت ازآستتار حق تعالی است به‌تعینات خود ویا اسماءحق است به‌تعینات واخفاء روح بجسد.

(اصطلاحات شاه نعمت‌الله ص ۲۹)

•

جان تو در مغرب تن شد نهان
تا قیامت آید از مغرب عیان

مَغْرِبُ‌الشِّتاء ـ (اصطلاح هیوی) رجوع به مشرق شود.

مَغْرِبُ الصَّیف ـ (اصطلاح هیوی) رجوع به مشرق و مغرب شود.

مغز ـ (اصطلاح ذوقی) کنایت از حقیقت است در برابر قشر که شریعت است.

(شرح گلشن راز ص ۳۵۷)

مَغْرِز ـ (بفتح میم و کسر راء) از اصطلاحات نجومی است. ذنب‌الدب را مغرز گویند. از ستارگان واقع در ذنب دب است.

مَغْصُوب ـ (اصطلاح فقهی) یعنی مال غصب شده، آنچه بر وجه نامشروع تصرف شده باشد تصرف عدوانی و بدون اجازه.

بطور کلی هرگاه عین مال مغصوب نزد غاصب موجود باشد باید آنرا بعینه رد کند نهایت آنکه اگر وصف آن تغییر کرده باشد بطوریکه موجب نقص قیمت شده باشد باید غاصب نقصان را جبران نماید و الا چیزی براو نخواهد بود ولو اینکه قیمت آن در بازار خرید و فروش تنزل کرده باشد زیرا قیمت امری است اعتباری و موجب ضمان نخواهد بود مگر اینکه قیمت ناشی از استعمال غاصب باشد که در اینصورت برگشت آن بنقص جزء یا وصف بوده و موجب ضمان است.

(کلیات حقوقی ص ۱۸۵).

هرگاه مال مغصوب بهمان حالتی که داشته است باقیمانده باید غاصب عین آنرا بصاحبش برگرداند و اگر آنرا بجای دیگر برده باشد میبایست آنرا بهمان محلیکه آنرا از دست مالك خارج کرده برگرداند و حق ندارد مالك را مجبور نماید که در جای دیگر آنرا تحویل گیرد.

و هرگاه تلف شده باشد ضمان مثل یا قیمت آن بعهده غاصب است ولو اینکه دیگری آنرا تلف کرده باشد.

و چون مالك حق دارد به متلف نیز رجوع کند اگر باو رجوع کرد نظر باینکه استقرار ضمان بعهدهٔ کسی است که آن را تلف کرده غاصب هم حق دارد بمتلف رجوع کند.

و بالجمله، غصب دارای دو حکم است : حکم تکلیفی که عبارت از حرمت و استحقاق عقوبت باشد و حکم وضعی که عبارت از بودن مال است در عهده او باین معنی اگر موجود است باید عین آنرا بصاحبش رد کند و اگر تلف شده مثل آنرا اگر مثلی باشد و قیمت آنرا اگر قیمی است.

(کلیات حقوقی ص ۱۷۸)

مُغْلَق ـ (اصطلاح ادبی) نزد بلغاء آنست که بر بستن الفاظ و معانی چنان بکوشد که از سیاق جز بتأمل بر غوامض و مقاصد اطلاع نتوان یافت و آنچه از فنون گوید بر مصطلحات اهل این فن گوید.

(از کشاف ص ۱۰۹۷).

مُغیْریّه ـ (اصطلاح کلامی) فرقهٔ از غلات شیعه اصحاب مغیرة‌بن سعد عجلی‌اند که گویند خدای جسم است بر صورتی از مرد از نور و بر سر او تاجی است از نور قلب او منبع حکمت است و موقعی که بر آن شد که جهان را آفریند باسم اعظم سخن گفت

(از کشاف ص ۱۰۹۲ از درایه ص ۱۴۷).

مَغیبات ـ (اصطلاح کلامی وعرفانی) بنابر عقیده شیخ اشراق اطلاعات کاملین و انبیاء و اولیاء بر رازها و امورپنهان از راههائی است از جمله گاهی بوسیله مکتوباتی بر صاحبان کشف و شهود و انبیاء اخباری از امور غیبی وارد میشود و گاهی بواسطه شنیدن آوازی خوشایند و یا ترسناك و گاهی از راه دیدن صورتهای کائنات بود و گاهی صورتهای زیبائی را به‌بینند که با آنها مخاطبت کنند و گاهی صورتهائی مانند مجسمه‌های صناعی مشاهده کنند و ازدهن آنها مطالبی شنوند. و گاهی در خطرهٔ بر

آنها مثل معلقة نموده شود و همهٔ آنچه در خوابها دیده شوند از راه مثل معلقه انه

(رجوع شود به حکمة الاشراق ص ۲۴۱).

مُفارِق ـ (اصطلاح فلسفی)

مفارق یعنی موجود غیر مادی و ازآن جهت مفارق گویند که جدای از ماده و مافوق اجسام و جسمانیات است

(تفسیر ص ۹۶۹ و دستور ج۳ ص ۳۳۰۴).

مفارقات ـ (اصطلاح فلسفی)

جواهر مجرده عقلیه و نفسیه را مفارقات گویند.

(قبسات ص٦ و اسفار ج۱ ص ۲۵ـ دستور ج۳ ص ۳۰٤ مجموعه دهم‌مصنفات ص ۷۳، ۹۰، ۹۱، ۱۱۵).

پاره از ترکیبات در معنی‌فلسفی:

مُفارِقاتِ سِفْلیَّه
مُفارِقاتِ عَقلیَّه
مُفارِقاتِ عِلوِیَّه
مُفارِقاتِ قُدسی
مُفارِقاتِ مَحْضَه
مُفارِقاتِ نوریَّه

نفوس مدبره انسانی را مفارقات سفلیه وعقول ونفوس را مفارقات علویه و عقول را مفارقات محضه و نوریه مینامند و گاه معقولات و متصورات ذهنی را نیز مفارقات گویند و باین اعتبار کلیات نیز جزء مفارقاتند.

(از قبسات ص٦ ـ اسفار ج۱ ص ۲۵ ـ ج٤ ص ۱٦۲ شفا ج۱ ص٤).

و رجوع بانوار و عقول و نفوس و مدبرات شود.

ومراد از مفارقات قدسی عقول مجرده است

(از اسفار ج۳ ص ۱٦٦، ۱٦۹، ۱۷۰).

مَفاعیلِ خَمسه ـ عبارت‌از مفعول به، معه ـ له ـ فیه و مطلق است رجوع شود بهریك از این کلمات.

مُفاوَضَت ـ شرکت بطور تساوی‌باشد که هریك در تصرف مختار باشند.

(از کشاف ص ۱۱۲۸)

مَفاهیمِ عُرفیَّه ـ (اصطلاح اصولی)

آنچه عرف از الفاظ و لغات و اصطلاحات درمیابد که در اغلب موارد اطلاقات فهم عرف و عادت معتبر است.

در کلیات حقوقی آمده است.

رد و تسلیم و قبض و اخذ، همه اینها مفاهیم عرفی هستند که مرجع تشخیص مصادیق آنها عرف است.

و هرآنچه در نظر عرف مشکوك‌باشد و از رجوع بعرف نتیجه بدست نیاید مرجع اصول موضوعی یا حکمی خواهد بود.

بنابراین در تحقق رد عین مغصوبه بمالك، مجرد تخلیه وصرف رفع‌یدغاصب که از معانی سلبیه است کافی نبوده‌بلکه در تحقق آن معنی ایجابی لازم است.

و همانطوریکه بمحض جلوگیری و ممانعت از تصرفات مالك بودن استیلاء بر مال غصب حاصل نمی‌شود رد آنهم بدون استیلاء مالك بر آن تحقق نخواهد یافت.

پس اگر کسی اسب دیگری را غصب

کرده باشد و آنرا از دست داده و رها کند بدون اینکه افسارش را بدست صاحبش داده باشد یا او را بر آن مسلط گرداند رد حاصل نخواهد شد و لااقل حصول آن مشکوك است و در صورتی که تلف شود ضمان مستحب است.

(کلیات حقوقی ص ۱۸۳).

و باید دانست که همهٔ اطلاقات شرعیه نخست متوجه مفاهیم عرفی است یعنی آنچه را عرف و عادت فهم کنند مقدم است تا دقتهای علمی و فقاهی.

مِفتاحُ الأحزان ـ (اصطلاح ذوقی)

عبارت از ایمان بقدر است.

مِفتاحِ اوّل ـ (اصطلاح عرفانی)

و عبارت از اندراج اشیاء است آنطور که هستند درغیب الغیوب که حروف اصلیه هم گویند یعنی اندراج در احدیت ذات چون شجرهٔ در نوات. رجوع بفرهنگ مصطلحات عرفا شود.

مِفتاحُ سِرّالقَدَر ـ (اصلاطح عرفانی)

مفتاح سر قدر عبارت از اختلاف استعدادات اعیان ممکنه است در ازل.

مِفتاحُ الغَیب ـ (اصطلاح عرفانی)

مفتاح غیب عبارت از اسماء ذات است که مفتاح غیب الهی‌اند و اول یقین‌اند.

مَفتوحَةُ عَنوَة ـ (اصطلاح فقهی)

یعنی زمینهائی که با زور شمشیر از ید کفار خارج شده است از روی قهر و غلبه اینگونه اراضی، آن تمام مسلمین است و قابل خرید وفروش نیست ووقف وهبهٔ آنها نیز جایز نیست و منافع آن در راه مصالح مسلمانان مصرف میشود و اراضی موات مفتوح عنوة آن امام است. در تاریخ جنگهای اسلامی ظاهراً عراق عجم که در زمان خلیفهٔ دوم تصرف شد مفتوحة عنوة است از جمله خراسان و بحرین...

(از قاطعة اللجاج ص ۱۹ ـ ۲۷ ـ سراج الوهاج ص ۱۳۲ ـ شرح لمعه ج ۱ ص ۲٤٤)

مُفتی ـ (اصطلاح فقهی)

یعنی فتوی‌دهنده و صاحب فتوی و او قائم‌مقام امام است بمذهب شیعه و قائم‌مقام نبی است بمذهب اهل سنت بحکم «العلماء ورثة الانبیاء وان الانبیاء لم‌یورثوا اولادهما و انا اورثوا العلم» (از الفقه علی.. ج ٤ ص ۱٤۸).

مُفْرَد ـ (اصطلاح حدیث)

نزد اهل حدیث حدیثی است که راوی آن یکنفر باشد و یا اهل یك بلد نقل کرده باشند مانند مردم مکه، مدینه، بصره یا یکی از اهل بلد نقل کرده باشد.

(از درایه ص ۳۹).

و نزد ادباء عرب مفرد مقابل تثنیه وجمع است و کلمه‌ایست که دلالت بریك فرد کند و گاه مقابل مرکب است و گاه مقابل مضاف.

(از کشاف ص ۱۱۰۸)

مفرد در نجوم مفرد و مفردالرمح ستارهٔ بود واقع در هواء.

مُفْرَدِین ـ (اصطلاح عرفانی)

مفردین یعنی کسانیکه همواره ذکر خدا را گویند فقط. رجوع بفرهنگ مصطلحات عرفا شود.

مُفْرَد و مُرَکَّب ـ (اصطلاح ادبی)

رجوع به ترکیب و (شفا ج۱ ص ۳۸٤) شود.

مفرغ ـ (بضم میم و تشدید و فتح راء اصطلاح ادبی)

مستثنای مفرغ در مقابل تام است رجوع به استثناء شود.

مفسدات حج ـ (اصطلاح فقهی)

رجوع به‌کفارات شود.

مُفْطِراتِ صَوم ـ اصطلاح منطقی)

آنچه روزه را باطل میکند که عبارت از خوردن و آشامیدن جماع، اخراج‌منی، کذب بر خدا و رسول، گرد و غبار غلیظ، سر زیر آب کردن و جز آنهاست رجوع به مبطلات صوم شود.

(از عروة ص ۳۹۹ ـ شرح لمعه ج۱ ص ۱۱۹)

مَفْعولٌ بِه ـ (اصطلاح ادبی)

اسمی است منصوب که فعل بر او واقع شود و رتبهٔ آن بعد از فاعل است مانند «ضرب زید عمرواً» و «هو اسم ماوقع علیه الفاعل»

(از الهدایه ص ۱۱۸).

مَفْعولٌ فیه ـ (اصطلاح ادبی)

مفعول فیه را ظرف هم گویند وظرف در اصطلاح نحویان وقت یا مکان باشد که اغلب متضمن‌فی‌است نه درهمه مانند «یوم الجمعة یوم مبارك».

مفعول فیه منصوب است بـه عامـل ظاهری چنانکه گذشت مانند «فرسخا» در جواب کسی که گوید کم سرت وهرظرفی اعم‌از آنکه مختص باشد یا مبهم قابـل است که منصوب شود بجز مذومتند.

ظروف مکان مبهم مانند (جهات سته فوق‌تحت‌یمین، یسارو...) یا شبه آن‌مانند «جانب ناحیه» و همین‌طور آنچه از فعل درست میشود مانند مجلس، مشرق..

بعضی از کلمات میباشند که دراصل ظرف‌اند لکن فاعل یـا مفعـول.. واقع میشوند مانند «یوم، شهر» که ظـروف متصرفه‌اند. ازجمله ظروف غیر متصرفه مانند «عوض قط ولدی» است

(از سیوطی ص ۱۰۷ ـ ۱۰۸)

مَفْعولٌ‌لَه ـ (اصطلاح ادبی)

یا مفعول لاجله عبارت از مفعـولی است که فعل برای او انجام شود ومعنی تعلیل را رساند مانـنـد «جد شکـراً ـ ضربته تادیباً» مفعول‌له باید با فعل قبل از خود ازلحاظ وقت و فاعل متحد باشد و در غیر این سورت بالام یا یکی از اداة تعلیل آید مانند «لدواللموت. و ابنوا للخراب» و در صورتیکه مصدر هم‌نباشد بالام آید مانند «سری زید للماء»

«وان امراة دخلت‌النار فی‌هرةجستها»

(از سیوطی ۱۰۵).

مَفْعولِ مُطْلَق ـ (اصطلاح ادبی)

مفعول مطلق عبارت از مصدری‌است زیادی که مؤکد عامل خود باشد یا مبین نوع یا عدد آن باشد و ازاین جهت‌مفعول مطلق گویند که قیدی ندارد مانند بـه، له.. مانند «وکلم‌اللـه موسی تکلیمـاً و الصافات صفاً. فان جهنم جزائکم جـزاء موفوراً» و بالجمله مفعول مطلق تاکیدی مانند «ضربت ضربـاً» و نوعـی مانـنـد «جلست جلسةالامیـر» و عـددی مانـنـد «ضربته ضربتین» گاه عامل مفعول مطلق حذف شود مانند «شکراً» بجای (شکرالله

شکرا) در مقام دعا و «سقیاً و رعیاً»بجای «سقاك‌الله سقیا و رعاك‌الله رعیاً»

و همین‌طور اگر بعد از فعل تفصیل درآید مانند «اماسناً بعد و اما فداء» که تقدیر «فاما تمنون منا و اما تفدوافداء» و یا موقعیکه تکرار شود..

رجوع شود به (سیوطی ص ۱۰٤ الهدایه ص ۱۸۸).

مَفْعولٌمَعَه ـ (اصطلاح ادبی)

اسمی است که بعد از واو بمعنی‌مع واقع می‌شود مانند «جاءالبرد والجلباب» و «ما انت و زیداً ـ کیف انت والبرد» واختلاف است که آیا نصب آن بواو است یا به فعل و شبه آن و باید دانست که در موردی که‌عطف امکان داشته باشد اولی است که واو را عاطفه‌بدانیم بنابر این در جمله «مالك و زیداً» متعین است که مفعول معه باشد چون عطف برضمیر متصل مجرور جائز نیست مگر با اعادهٔ جار و در جمله «ضربت انا و زیداً» دو وجه جائز است ودر «جاء زیدوعمراً» دو وجه

(از سیوطی ص ۱۰۸)

مُفَکِّره ـ (اصطلاح فلسفی)

قوت مفکره قوتی است مرتب در تجویف اوسط دماغ که عمل آن ترکیب و تحلیل فراورده‌های خیال و وهم است وبعبارت دیگر ترکیب و تحلیل امور مخزونهٔ در خیال و وهم است

(شفا ج۱ ص ۲۹۱).

رجوع شود به فکر و متصرفه.

مُفْلِس ـ (اصطلاح فقهی)

و مفلس کسی را گویند که وامش برآمده باشد، و مالش وفا نکندبگزاردن وامها.

و چون حاکم را معلوم شود افلاس‌وی واجب بود که بروی حجر کند، یعنی: وی را از تصرف در مال خویش منع کند.

و باید که دین ثابت باشد و حال، زیرا که پیش ار حلول اجل کسی را مطالبت نرسد.

و باید که وام خواهان از حاکم در خواهند، زیرا که حق ایشان‌راست.

چون بر وی حجر کند، وامهای‌ایشان تعلق گیرد بمالی که در دست او باشد، او را منع کند از تصرف درمال بآنچه حق غریمان باطل گرداند چنانکه فروختن و بخشیدن.

و اگر جنایتی کند که موجب ارش باشد، مجنی علیه با غریمان بمقدار حق خویش شریك شود، برای آنکه این‌حقی است که ثابت شد بر وی بی‌اختیار صاحبش.

و اگر اقرار آرد بدینی که پیش از حجر برو بوده باشد، قبول کنند، برای آنکه اقرار وی صحیح است.

و هرکس که عین مال‌خود یافت او اولیتر است بآن، لقوله‌ع: «ایما رجل افلس، فصاحب المتاع احق به اذا وجده بعینه»، یعنی: هر کدام مرد که مفلس شود، خداوند متاع سزاوار بشد بمتاع خویش، چون آنرا بعینه بیابد. این آنکه بود که همچنان بر آن حال یافته بود، و متغیر نشده، و حق غیری بدان تعلق نگرفته.

که گر تغیر بنقصان باشد، مخیر باشد: میان آنکه آنرا برگیرد، و آنکه بگذارد. اگر برگیرد و آن نقصان غیر وی‌باشد،که بهابروی منقسم شود،چنانکه دو بنده: یکی تلف شود، آن یك رابگیرد، وببهای دیگر با غریمان شریك شود.

و اگر آن‌را ارش باشد آنکه از فعل اجنبی بوده باشد، برگیرد و بمقدارارش با غریمان شریك شود.

و اگر ارش نباشد،ا ز آنکه بفعل وی باشد یا بآفت سماوی، آنرا بر گیرد، و بنقصان شریك نباشد.

و اگر تغیر بزیادت باشد از فعل مشتری چون رنك کردن جامه، زیادت با بایع شریك باشد، زیراکه آن حق‌ویست، و اگر نه ادا کند بابطال حق وی.

و اگر بفعل وی نباشد چون فربهی و بزرگی، آنرا با زیادت برگیرد، برای آنکه تبع است.

و اگر زیادت منفصل بود، چنانکه میوه و غیره آن، را برگیرد بی زیادت، برای آنکه در ملك وی حاصل شده است.

و سرایی که در آن ساکن بود، نفروشند، و نه بنده، و نه اسبش، برای آنکه برین دلیل نیست. و نیز ویرا ازین گزیری نیست. و آنچه غیر ازین باشد بفروشند.

و دین مؤجل به حجر حال نگردد، برای آنکه اصل آنستکه مؤجل بود.

و اگر گواه گواهی دهد بر اعسار وی، بشنوند. و چون اعسار در وی ثابت شود، جائز نباشد حاکم را که وی را در زندان کند.

و واجب بود منع کردن از مطالبت وی تا آنکه که مالی بدست آرد، لقوله تعالی: «و ان کان ذوعسرة فنظرة الی میسرة».

و غریمان را نباشد که‌ویرا مطالبت کنند بآنکه خود را باجارت بدهد تاکسب کند از برای ایشان، بلکه واجب بود بر وی چون تواند، که کسب کند، و ذمت خود را بری کند. و رنجور را حجر کنند در وصیت بآنچه زیادت باشد از ثلث، بی‌خلاف. و همچنین کودك را، و دیوانه را، و سفیه، و مکاتب را.

و حجر از کودك مرتفع نشود الا ببلوغ ورشد. و بلوغ نه سال باشد، و در نرینه بپانزده سال، لقوله ص: «اذا استکمل المولود خمس عشرة سنة کتب ماله وما علیه واخذت منه‌الحدود»، یعنی: چون فرزند نرینه پانزده سال رسید، آنچه ویرا بود و برو بود بنویسند، و حدها برو برانند.

و در دخترینه بلوغ بنه سال بود. و بظهور منی، و خواب، و موی بغل و زیر ناف، و حیض.

و رشد بآن باشد که مال خودباصلاح آرد، و بآنکه عدل باشد در دین. اگر یکی ازین دو بخلل باشد، همچنان حجر باشد، لقوله ص: «ولاتؤتوا السفهاء اموالکم»، یعنی: مالها که‌در دست‌شماست بسفیهان مدهید، و فاسق سفیه است.

دیگر آنکه خلاف است درآنکه رواست مال بوی دادن با ایندو شرط، و اگریکی برخلل باشد، دلیلی نیست بر جواز آن.

و اگر حجر برگیرند، و او اسراف

کند، و ناوجه صرف کند، اعادت کند بر وی حجر را، از برای آنکه اسراف‌کننده سفیه است، لقوله تعالی: «ان المبذرین کانوا اخوان الشیاطین».

(معتقدالامامیه ۳۶۹، ۳۷۱)

در کلیات حقوقی آمده است:

مفلس کسی است که دارائی او وافی باداء دیونش‌نباشد وغرماء یعنی‌طلبکارها از حاکم درخواست کنند که او را از تصرف در اموالش محجور و ممنوع‌سازد.

وقتیکه حکم حجر دربارهٔ کسی صادر گردید تا وقتی که بحالت حجر باقی‌است از هرگونه تصرفی در اموال خود ممنوع است.

در منع از تصرف فرقی نیست بین اینکه متعلق تصرف دین باشد یا عین یا منفعت و نیز فرقی نیست بین اینکه در مقابل آن عوضی باشد یا نه.

تعلق حق غرماء بمال محجور بهمان نحوی است که قبلا بوده.

بنابراین اگر قبلا معاملهٔ خیاری با دیگری کرده حجر او مبطل خیار نخواهد بود و صاحب خیار میتواند اخذ بخیار نماید ولو اینکه بر ضرر غرماء باشد.

اموال مدیون که مقایسه بدیون او میشود اموالی است که زائد بر مسکن و ولباس واثاثیه و بالاخره برحسب شأنش از لوازم احتیاجات‌او باشد. پس اگرزیاد آید کم میشود واگر کم باشد باید آنرا تکمیل نمود.

مطالباتی که مفلس داردجزء اموالش محسوب میشود ولواینکه مؤجل و باوعده باشند بشرط اینکه کسانی که باو مدیون هستند معسر یا مستنکف یاغاصب‌نباشند.

(کلیات حقوقی ص ۱۹، ۱۹۱)

مُفَوَّضه ـ (اصطلاح فقهی)

و نکاح مفوضه نکاح بلامهر را گویند که دراینصورت رجوع به‌مهرالمثل شود و نزد شافعی اصولا مهری نخواهد بود البته مراد این است که ذکر مهر نشود نه اصلا مهری نباشد.

اصطلاح مفوضه اطلاق بر فرقهٔ از غلات شیعه نیز می‌شود که گویند خدای محمد (ص) را آفرید و خلق دنیا را بدو واگذارد و برخی گویند به حضرت علی (ع) واگذار کرد و برخی گویند خدا امور دین را بائمه اطهار واگذارد بعداز حضرت رسول و نیز به پیروان تفویض نیز اطلاق شده است‌که‌گویند امورانسانی و اعمال او را خدا به خود او واگذار کرده است که اختیار کامل باشد.

(از درایه ۱۴۶ ـ تلویح ص ۷۱ ـ کشاف ص ۱۱۲۸).

مَفْهوم ـ (اصطلاح فلسفی واصولی)

اسم مفعول از فهم است یعنی ادراک شئی ومتصور ذهنی ونزد اصولیان خلاف منطوق است و عبارت از امری است که لفظ دلالت بر آن کند نه در محل نطق مانند مفهوم از شرط «ان جائك علی فاکرمه» که مفهوم آن میشود اگر علی نزد تو نیامد اکرامش مکن. بحث‌استکه آیا مفهوم حجت است یا نه با جملات شرطیه، و صفیه و عدد و غایت رامفهوم هست یا نه و پس از آنکه مفهوم هست حجت است یا نه، مفهوم اگر مفید همان حکم منطوق بود، نهایت با شدت وقدرت

زیادتر و یا با اولویت آنرامفهوم موافق گویند مانند «ولاتقل لهمااف» یعنی بـه پدرومادر خودکلمات رنج‌آوروضجرت‌آمیز مگوئید و مفهوم آن این است که آنهـا را بطریق اولی ناسزا نگوئید و مضروب مکنید و مفهوم مخالف آنست کـه مفید حکمی مخالف با حکم منطوق باشد چنانکه در مثال بالا گذشت.

مفهوم موافق را لحن خطاب وفحوای خطاب هم گویند در اینکه مفهوم شرط حجت است اختلاف است و فرقی نیست بین آنچه بعد ازادوات شرط باشد یاآنچه صریحاً یا تضمنا دلالت بر تعلیق کند و در اینکه مفهوم غایت حجت است نیـز حرف است عدهٔ آنرا حجت دانند.

مثلا جمل «اتمو الصیام الی اللیـل» یا «صوموا الی اللیل» و «لاتقربو هـن حتی یطهرن».

در اول و دوم مفید این است که‌شب باید افطار کرد و مثال سوم مفید است که پس از پاکی توان مضاجعت کرد.

و همین‌طورست بحث درمفهوم صفت مثل «الامیر زید والشجاع عمـرو» کـه تقدیم صفت افاده حصر کرده است ودر اصل «زید امیر» بوده است و عدول‌کرده است از ترتیب طبیعی برای افاده حصـر و همین‌طور است در مفهوم القاب مانند آنکه گفته شود «اکرموا عیسی‌رسول‌الله» در صورتیکه کلمهٔ رسول لقب او شـده باشد که از آن چیـزی فهمیده نمیشود یعنی القاب مفهومی ندارند و همین‌طور مفهوم اعداد مثل «ان‌تستغفرلهم سبعین مرة فلن یغفرالله لهم»

و مفهوم وصف مانند «اکرم کل‌رجل عالم ـ وفی‌السائمة زکوة» و «ربائبکـم اللاتی فی‌حجورکم» و «البیعـان بالخیار مالم یفترقا» و «لاتکرهوافتیاتکم‌علی‌البغا ان اردن تحصنا»

محققان اصولیان گویند مفهوم شرط و وصف حجت است و غایت و عددوحصر را مفهوم نیست و عدهٔ کلیهٔ مفاهیم را حجت میدانند وعدهٔ برعکس.

(رجوع شود به کشاف ص ۱۱۵۴ ـ کفایه ج۱ ص ۳۰۰، ۳۶۳ ـ قوانین ص ۹۱ ـ ۱۷۱ ـ ۱۸۸).

و بالجمله لفظ شرط در معانی چنـد بکار برده شده است.

۱ مجرد الزام و التزام مانند نذر و یمین.

۲ الزام و التزام در بیع.

۳ نزد نحویان آنچه بدنبال حرف‌شرط آید یا آنچه جملهٔ شرطیه بر آن معلـق باشد وجوداً و بر عدم آن عدماً و جملـه شرطیه نیز در چند معنی بکار رود یکی آنچه مفید تعلیق وجود جزا باشد بروجود شرط فقط مثل «ان کان هذا انسانا کـان حیوانا» و عدم آن معلق بر عـدم شرط نباشد مانند «لوکان فیهما الهة الا الله لفسدتا» دیگر آنچه مفید تعلیق عدم‌جزاء بر عدم شرط است که مصطلح اهل‌عربیت است.

در اصول رشاد آمده است:

مفهوم بر دو قسم است:

۱ـ مفهوم موافق ـ یا لحن‌الخطاب ـ یا فحوی‌الخطاب

۲ـ مفهوم مخالف یا دلیل الخطاب

الف) مفهوم‌موافق: هرگاه حکم معنی مفهومی کلام از حیث نفی و اثبات‌موافق حکم معنی منطوقی آن باشد آن‌را مفهوم موافق گویند مثلا آیهٔ **ولاتقل لهماأف** که منطوقاً بر حرمت تأفیف نسبت بوالدین دلالت مینماید ـ مفهوماً بر حرمت ضرب و شتم آنها دلالت میکند زیرا وقتیکه تأفیف والدین و ادای کلمهٔ خشن بر آنها حرام باشد ضرب و شتم آنها بطریق اولی و بفحوی الخطاب حرام خواهدشد.

پس آیهٔ مزبوره مفید دو معنی میباشد یکی منطوقی یعنی حرمت تأفیف ودیگری مفهومی یعنی حرمت ضرب و شتم وچون هر دو معنی از حیث ثبوت حکم حرمت موافق، یکدیگر هستند (یعنی حکم هر دو معنی حکم ثبوتی است) لذا گفته میشود که حرمت ضرب و شتم مفهوم موافق حرمت تأفیف است.

ب) مفهوم مخالف: هرگاه حکم معنی مفهومی کلام، از حیث نفی و اثبات مخالف حکم معنی منطوقی آن باشد آن را مفهوم مخالف گویند.

مثلا آیهٔ **إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا** منطوقاً دلالت دارد بر اینکه اگر آورندهٔ خبر فاسق باشد باید دربارهٔ آن خبر تحقیق و تبیین کرد و مفهوماً دلالت دارد براینکه اگر آورندهٔ خبر عادل باشد تحقیق در بارهٔ آن لازم نیست پس حکم معنی مفهومی کلام، مغایر با حکم معنی منطوقی آن است یعنی حکم منطوقی وجوب تحقیق و حکم معنی مفهومی آن عدم وجوب تحقیق میباشد. بنابراین گفته میشود که مفهوم مخالف **ان جاءکم فاسق بنباء فتبینوا ان جاءکم عادِلٌ بِنَبَإٍ فَلاتَبَيَّنُوا** میباشد.

بحث در حجیت و عدم حجیت مفاهیم مثلا باین نکته باز میگردد که آیاجملات مبحوث عنها واقعاً دارای مفاهیم ادعائیه هستند یا خیر؟

مثلا بحث در اینکه مفهوم موافق یا مفهوم مخالف حجت است یا نه؟ ناظر باین است که فی‌المثل آیهٔ **ولاتقل‌لهماأف** دارای آن‌چنان مفهوم موافقی هست یانه؟ و یا آیهٔ ان‌جاءکم فاسق بنباء فتبینوا دارای آن‌چنان مفهوم مخالفی هست‌یانه؟ والا اگر مسلم شود که آیات مزبوره‌دارای آن مفاهیم هستند یعنی بآن معانی‌مفهوماً دلالت میکنند دیگر بحث در حجیت آنها بی‌منطق خواهد بود ـ زیرا در آن صورت حجیت آنها در آن معانی قطعی و غیر قابل بحث میگردد ـ و همچنین اگر معلوم شود که آیات مزبوره دارای آن مفاهیم نیستند یعنی بر آن معانی مفهوماً دلالت نمیکنند باز بحث در عدم حجیت آنهابحث زائدی میشود.

پس بحث در حجیت و عدم حجیت مفاهیم درواقع راجع‌است‌به‌نفی واثبات یا وجود وعدم آن مفاهیم. و به تعبیر دیگر مثلا ما در مورد آیهٔ اول که درمقام بیان طرز رفتار با والدین است با دو موضوع مواجه میشویم یکی گفتن **اف** بر والدین و دیگری **ضرب وشتم** آنها: آیهٔ مزبوره حکم موضوع اول را منطوقاً بیان فرموده ولی دربارهٔ حکم موضوع دوم سکوت اختیار کرده است. بنابراین آنهائی که مدعی حجیت

مفهوم هستند میگویند که آیهٔ مزبوره هر چند راجع بحکم موضوع دوم (ضرب و شتم) تصریحی نکرده ولی مفهوماً وبلحن الخطاب آن را نیز بیان فرموده و بهمین جهت حرمت آن نیز محرز گشته است ـ ولی آنهائیکه فی‌المثل حجیت‌مفهوم‌موافق را منکر شده‌اند میگویند که آیهٔ مزبوره فقط حکم موضوع اول را بیان داشته و حکم موضوع دوم بهیچوجه از مفاد آن مفهوم نیست و بهمین جهت حرمت آن نیز محرز نمیباشد.

وهکذا در مورد آیهٔ اخیره که راجع بوجوب تحقیق دربارهٔ خبر مخبر فاسق است دو موضوع بذهن خطور میکند یکی خبر مخبر فاسق و دیگری خبر مخبرعادل آیهٔ مزبوره حکم موضوع اول (خبر مخبر فاسق را) منطوقاً بیان فرموده ولی دربارهٔ حکم موضوع دوم (خبرمخبر عادل)سکوت کرده است ـ بنابراین بعقیدهٔ مدعیان حجیت‌مفهوم‌مخالف آیهٔ مزبوره علاوه‌بر ـ تصریح بحکم‌موضوع اول‌ـ حکم‌موضوع‌دوم را هم مفهوماً وبدلیل الخطاب بیان فرموده لذا عدم وجوب تحقیق دربارهٔ خبر مخبر عادل نیز محرز گردیده است ولی بنا بعقیده منکرین حجیت مفهوم مخالف، دلالت آیهٔ مزبوره بروجوب تحقیق دربارهٔ خبر مخبر فاسق مسلم ولی دلالتش بر عدم تحقیق دربارهٔ خبر مخبر عادل غیر مسلم است و بهمین جهت نمیتوان حکم عدم وجوب تحقیق را دربارهٔ آن جاری کرد.

محصل کلام آنکه: مقصود از حجیت‌و عدم حجیت هر یك از مفاهیم، فهمیده شدن ـ یا فهمیده نشدن ـ معنی مزبوره از کلام مبحوث عنه است نه حجیت و یا عدم حجیت دلالت مفهومی.

پس‌از بیان این مطلب اینك توضیح میدهیم که: در حجیت مفهوم موافق هیچگونه اختلافی بین علمای اصول‌نیست ولی در حجیت مفهوم مخالف مشاجراتی بین آنان بوقوع پیوسته است.

در توضیح این مسئله قبلا باقسام مفهوم مخالف اشاره نموده و سپس بتوضیح اختصاری آنها میپردازیم.

اقسام مشهورهٔ مفهوم مخالف عبارت است از:

مفهوم شرط ـ مفهوم‌وصف ـ مفهوم غایت ـ مفهوم حصر ـ مفهوم لقب ـ مفهوم عدد.

۱ـ **مفهوم شرط:** مراد از مفهوم‌شرط آن حکم مخالفی است که از مفاد جملهٔ شرطیه در صورت فقدان شرط مفهوم میگردد مثلا دربارهٔ جملهٔ شرطیه **إِنْ أَعطاكَ زيدٌ دِرهماً فَأَكْرِمْهُ** گفته میشود که‌مفهوم مخالف آن **إِنْ لَمْ يُعطِكَ زيدٌ درهماً فَلا تُكْرِمْهُ** میباشد یعنی عدم وجوب اکرام درصورت فقدان شرط عطاء، مفهوم مخالف جملهٔ مزبوره است.

۲ـ **مفهوم وصف:** مراد‌از‌مفهوم‌وصف آن حکم مخالفی است که از مفاد جملهٔ مقیده بوصف در صورت فقدان وصف، مفهوم میگردد مانند حدیث **فِي سائِمَةِ الغَنَم** زکوة که حکم‌وجوب زکوة‌رافقط دربارهٔ غنم سائمه مقرر فرموده، مفهوم مخالف آن عدم وجوب زکوة در غنم غیر سائمه

است.

۳ـ مفهوم غایت: مفهوم غایت در صورتی تحقق مییابد که حکم مقید بانتهاء وغایت باشد در اینصورت گفته میشود که مفهوم آن تقیید، انتفاء حکم است بعد از حصول غایت: مثلا آیهٔ فلا تقربوهن حتی یطهرون که مقاربت با زنانرا تا روز حصول طهر حرام فرموده است مفهوم مخالف آن عدم حرمت مقاربت است بعد از حصول طهر.

۴ـ مفهوم حصر: افادهٔ حصر بدو طریق حاصل میشود یکی با بکار بردن ادوات حصر و استثناء از قبیل انما والا مانند انماالاعمال بالنیاتکه مفهوممخالف آن عدم صحت اعمال بدون نیت است ویا جائنی القوم الازید که مفهوم مخالف آن نیامدن زید است ـ و دیگر بوسیله تقدیم وصف بر موصوف، مشروط بر اینکه وصف مزبور محلی بالام و یا معرف بالاضافه باشد مانند الامیر زید یاصدیقی عمرو.

وضع طبیعی این دوجمله زید امیر و عمرو صدیقی است ولی برای اینکه افاده حصر بکنند هیئات آنها راتغییر داده و صفات را بر موصوفات مقدمکردهاند ـ و بنابعقیده قائلین بهحجیت مفهوم حصر، هریك از جملات مزبوره که مفید حصر هستند و احکام مستفاده از مفهوم آنها مخالف با احکام مستفاده از منطوق آنها میباشد. کما اینکه حکم مستفاد از منطوق انما الاعمال بالنیات صحت اعمال مقترنه به نیت، و حکم مستفاد از مفهوم آن عدم صحت اعمال بدون نیت است. و یامستفاد از منطوق جائنی القوم الا زید آمدنقوم و مستفاد از مفهوم آن نیامدن زید است.

و همچنین مستفاد از منطوق الا میر زید حصر صفت امارت در زید و مفهوم آن سلب آن صفت از غیر زید است. و هکذا....

۵ـ مفهوم لقب: محصل قول قائلین بحجیت مفهوم لقب آن است کـه اثبات شیئی بر اسم یا لقبی مستلزم نفی آن شیئی است از ماعدای صاحب آن اسم یا لقب.

مثلا مفهوم مخالف جملهٔ زید شجاع نفی صفت شجاعت است از غیر زید یا الخائن خائف که مفهوم مخالفش سلب صفت خوف است از غیر خائن ـ بهمین جهت اکثر فقهای حنبلیه گفتهاند که اگر شخصی بمخاطب خود بگوید لیست اختنی زانیهٔ این کلام متضمن قذف و مستوجب حد است زیرا مفهوم مخالف آن زانـی بودن اخت مخاطب میباشد.

۶ـ مفهوم عدد: چنانچه امر حکم خود را مقید بعدد خاصی نمود مفهوم مخالف آن نفی حکـم است از مافوق و مـادون آن عدد مثلا آیهٔ الزانیه والزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلده که حکم وجوب تجلید را بعدد مائه مقید فرموده است مفهوما دلالت میکند بر نفی حکم درتجلید کمتر و تجلید زیادتر از صد جلده

و بالاخـره اکثـر اصحاب ما حجیت مفهوم شرط ـ وصف ـ غایت ـ حصر را قبول و حجیت مفهوم عدد و لقب را نفی نمودهاند و اقوی دلیل آنان در اثبات حجیت اقسام اولیه وجود تبادر و در نفی حجیت اقسام اخیره فقدان دلالات ثلثـه

میباشد.

در خاتمه یادآور میشویم که مفاهیم مخالفه منحصر باقسام مزبوره نمیباشند و بلکه اقسام دیگری از قبیل مفهوم زمان – مفهوم مکان – مفهوم لفظ البعض – مفهوم لیس کل و امثال و نظائر آنها در کتب اصول ذکر شده است لکن ما من‌باب رعایت اختصار فقط بذکراقسام شش‌گانه فوق که اشهر اقسام مفاهیم مزبوره میباشند اکتفاء ورزیدیم.

(اصول رشاد ص ۱۴۱ – ۱۴۳)

در اصول رشاد آمده است که

هرگاه مدلول لفظ، حکمی از احکام و یا وصفی از اوصاف شیئی باشد که آن شیئی در متن کلام ذکر شده و کلام نیز در حال نطق بر آن دلالت کند، منطوق و چنانچه مدلول لفظ حکم یا وصف شیئی باشد که آن شیئی در متن کلام ذکر نشده و کلام نیز در غیر زمان نطق بر آن‌دلالت کند مفهوم میباشد.

پس تفاوت منطوق با مفهوم از دو جهت است یکی آنکه در منطوق مدلول لفظ، حکم یا وصف شیئی مذکور در کلام است ولی در مفهوم مدلول لفظ حکم یا وصف شیئی غیر مذکور در کلام است و دیگر آنکه دلالت لفظ در منطوق بلافاصله و در حین نطق حاصل میشود ولـی در مفهوم پس از مداقه و تأمل:

مثلا جملهٔ اکرم العالم که مدلول آن حکمی از احکام میباشد منطوقاً بوجوب احترام بر عالم و مفهوماً بر عدم وجوب احترام بر جاهل، دلالت میکند – در دلالت اولیه مدلول لفظ یعنی حکم وجوب احترام بر عالم در متن کلام مذکور شده و بعلاوه دلالت لفظ بر آن بلافاصله و درحال نطق حاصل گردیده است ولی در دلالت دوم مدلول لفظ یعنی حکم عدم وجوب احترام بر جاهل در متن کلام ذکر نگردیده و به علاوه دلالت لفظ بر آن بلافاصله در حال نطق حاصل نشده و بلکه پس از مداقه و تأمل.

و همچنین جمله زید انما متبحر فی الطب مثلاکه مدلول آن وصفی از اوصاف میباشد منطوقاً بر تبحر زید در علم طب و مفهوماً بر عدم تبحر وی در غیر علم طب دلالت میکند – لکن مدلول لفظ در اولی مذکور در کلام و در دومـی غیر مذکور در متن کلام است – و نیز دلالت لفظ بمعنی اولی بلافاصله و درحال نطق و بدویمی بعد از حال نطق میباشد.

(اصول رشاد ص ۱۳۰، ۱۲۹).

در فلسفه مفهوم یعنی ما یفهم اعم از آنکه از لفظ باشد یا از ذوات خارجی و بالاخره مفهوم گاه مقابل لفظ است یعنی آنچه از لفظ فهمیده میشود وگاه مقابل ذات است یعنی آنچه ازآن متصور در ذهن است.

فلاسفه مراتب وجودی اشیاء را(یعنی هر شئی را) چهار مرتبت میدانند کـه عبارت از مرتبهٔ وجودعینی‌خارجی ووجود ذهنی ولفظی وکتبی باشد مراد ازمفهوم، مرتبهٔ ذهنی اشیاء است‌که‌گاه ازراه القاء لفظ حاصل میشود وگـاه ازراه اشراق مستقیم برای نفس حاصل میشود وگاه از راه تفکرو اندیشه وگاه ازراه تجربه و

آزمایش و بنابراین مفهوم هم مقابل لفظ و ملفوظ است و هم مقابل با ذوات خارجی
(اسفارج ۱ ص ۳۶ ورجوع به تجربه و حواس و معارف شود).

مَفهومِ حَصر: ـ (اصطلاح اصولی) و مراد از مفهوم حصر این‌است که وصفی برموصوف خاصی مقدم شده باشد مثل «الامیر زید» و «الشجاع عمرو» فیستفاد منه‌الحصر، زیرا ترتیب طبیعی خلاف آن است و عدول از ترتیب طبیعی نیز برای افادهٔ همین معنـی است و اصولا علماء عربیت گویند «تقدیم مـا احقـه‌التأخیر یفید الحصر» و مثلا جمله «انماالاعمـال بالنیات» مفید این است که اعمال بدون نیت اعمال نسبت یا مفید فائده نمی‌باشند .... و همین طور است آیه شریفه «انما المؤمنون الذین اذاذکرالله وجلت‌قلوبهم» ودر مفهوم القاب گویند قول تحقیق عدم حجیت است.

مفهوم شرط ـ (اصطلاح اصولـی) رجوع به مفهوم شود.

مَفهومِ عامّ إعْتِباری
مَفهومِ عامّ إنْتِزاعی

مراد آزمفهوم عام‌اعتباری یا انتزاعی مفاهیمی است که منتزع از اشیاء خارجی باشند که در خارج ما بازائـی داشته باشند و گاه اطلاق میشود بر اموری که صرفاً مخلوق ذهنی باشند و در خارج ما بازائی نداشته باشند و منشأ انتزاعی هم نداشته باشند و گاه بر اموری اطلاق میشوند که در خارج منشأ انتزاعی داشته ولکن ما بازائی نداشته باشند و در هر حال‌مفاهیمی‌مانندکلیت، جزئیت، نوعیت، وحدت، کثرت و غیره از مفاهیم اعتباری اند.
(از اسفار ج ۱ ص ۳۶، ج ۳ ص ۱۹).

مَفهومِ موافِق ـ (اصطلاح اصولـی) حکمی که بر اساس اولویت از وصف و غیره فهمیده میشود مفهوم موافق گویند مانند دلالت حرمت تأفیف بر حرمت ضرب که لحن خطاب هم نامند و فحوی هم‌نامند و در غیر این صورت مفهـوم مخالفت گویند و دلیل خطاب هم نامند.

مفهوم مخالف بر چند قسم است ۱ مفهوم شرط، غایت، صفت، حصر، لقب ... در اینکه مفهوم شرط حجت است یا نه میان اصولیان بحث است البته مـورد بحث اعم است از مورد وقوع جمله‌های شرطی بعد از حروف و ادات شرط یاآنچه دلالت بر تعلیق کند صریحاً یا تضمناً بنا بر این اسمائیکه متضمن معنی شرط‌اند مانند «فمن لم‌یستطع منکـم طولا ان‌ینکح المحصنات فمما ملکت ایمانکم» یکسانند و در هر حال عدهٔ از اصولیان گویند هر گاه حکمی تعلیق بر امری شود بواسطهٔ ادات شرط دلالت بر انتفاء آن حکم کند در موقعی که آن معلق به یا شرط منتفی شود. مثلا اگر گفته شود «ان جائك زید فاکرمه» مفید این معنی است که اگر زید نیامد او را اکرام مکن نیست یعنی واجب نیست اکرام او نه آنکه حرام است و اگر مفید این معنی نباشد شرط لغو خواهد بود. عدهٔ دیگرگویند تعلیق حکمی برامری موجب افاده این معنی نیست‌که درصورت

انتفاء آن شرط حکم منتفی شود زیرا ممکن است از ایراد شرط فوائدی دیگر خواسته شده باشد و چنانچه از این آیت «ولا تکرهوا فتیاتکم علی‌البغا ان اردن تحصنا» این معنی فهمیده نمیشود که اگر بخواهند زنا بدهند بگذارید و بلکه آنها را وادار کنید و اگر نخواستند وادار نکنید بلکه مفید این معنی است که با وجود آنکه خود این دختران عفیف و نجیب‌اند شما چرا آنها را وادار بر زنا میکنید در حالی که شما اولی هستید که جلوگیری کنید پس معلوم شد که ممکن است از ایراد شرط و تعلیق احکام بر شرائط، فوائدی دیگرمنظور باشد ووجود شرط بیهوده و لغو نباشد و همین طور است این آیت «ولا یحل لهن ان یکتمن ما خلق‌الله فی‌ارحامهن ان‌کن یؤمن‌بالله» که معنی آن این نیست که اگر ایمان ندارند حلال است کتمان کردن و اگر ایمان دارند حرام است بلکه‌منظور توبیخ و سرزنش است که باوجود ایمان بخدا و با وجود دستورات الهی که در این مورد هست چرا کتمان میکنند.

مَفهومِ غایَت ـ این اصطلاح اصولی است.

میان اصولیان در اینکه مفهوم غایت حجت است یا نه اختلاف است محققان گویند مفهوم غایت اقوی از مفهوم‌شرط است و مراد از غایت دراینجا نهایت‌است نه مسافت که مراد این است که تعلیق حکمی بر غایتی مقتضی است که ما بعد غایت مخالف با ماقبل آن باشد لکن در اینکه خود غایت داخل در مغیی هست یا نه اختلاف است که قولی است که اگر از جنس مغیی باشد داخل است مانند «بعت هذالثوب من هذالطرف الی هذا الطرف» و در غیر این صورت داخل نیست مثل «صوموا الی اللیل» و دخول غایت درمغیی در آیه «فامسحوا برؤسکم و ارجلکم الی المرافق» بدلیل خارجی است و بالجمله غایت را مفهوم هست و مفهوم آن هم حجت است و در «صوموا الی اللیل» معنی این است که انتهاء روزه تا شب است و بعد از آن واجب نیست. ومفاد «لاتقربوهن حتی یطهرن» عدم حرمت مقاربت است بعد از حصول طهر...

مَفهومِ وَصْف ـ (اصطلاح اصولی) در میان اصولیان بحث است که آیا تعلیق حکمی بر وصفی دلالت دارد بر انتفاء آن حکم در موقع انتفاء آن وصف یا نه و در حقیقت آن وصف علیت برای حکم معلق بر آن دارد یا نه چنانکه وصف صریح باشد مثل «اکرم کل رجل عالم» و «فی السائمة زکوة» یا مقدر باشد مانند روایت «لان یمتلی بطن الرجل قیحاً خیر من ان یمتلی شعراً» که امتلاء بطن از شعر کنایه از شعر زیاد است که مفهومش این است که شعر کم بلامانع است.

آنها که گویند وصف را مفهوم هست گویند اگر حکمی بر آن معلق شود و دخالت در حکم دارد، در صورت انتفاء وصف آن حکم هم منتفی میشود و گویند اگر وجود و عدم وصف را مدخلیتی در حکم نباشد ایراد آن لغو خواهد بود آنانکه گویند وصف را مدخلیتی نیست باین‌نحو که انتفاء آن موجب انتفاء حکم شود گویند

اولا فائدهٔ وصف ممکن است چیزی دیگر باشد چنانکه در شرط گفته شد و ثانیاً اگر بدلائل و قرائن خارجی علیت آن وصف دانسته شود مانعی ندارد که مؤثر باشد در این صورت هم به نفس وصف این دلالت حاصل نشده است و ممکن‌است ایراد وصف از باب مجرد توضیح باشد چنانکه اهل ادب هم گویند غرض از اتیان وصف مجرد توضیح است نه فائدهٔ‌دیگری و بالجمله اگر از دلائل خارجی علیت دانسته شود دلالت دارد والا فلا.

مُفیدِ صُوَر ـ (اصطلاح فلسفی) مراد ذات حق تعالی است
(مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۹۷ پاورقی).

مُفیض ـ (اصطلاح عرفانی) یعنی فیض‌دهنده و افاضه کنندهٔ فیض و ذات حق تعالی مفیض تمام فیوضات است و موجد تمام‌وجودات است و هریك ازعقول و انوار مجرده مفیض بمادون خودند.

عرفا گویند: مفیض نامی از نامهای حضرت رسول است. زیرا واسطهٔ درفیض حق تعالی است.
(از اصطلاحات صوفیه شاه نعمت‌الله ص ۲۹).

مُقابَضه ـ (اصطلاح فقهی) قبض دادن و قبض گرفتن است رجوع به قبض و اقباض و بیع شود.

مُقابِلات ـ رجوع شود به تقابل و متقابلات.

مُقابَلَه ـ (اصطلاح ادبی و نجومی) در معانی بیان نوعی از طباق است که از جمله محسنات معنویه است و ایراد دو معنی متوافق یا معانی متوافقه باشد که در مقابل آنها معانی دیگر ایراد شود مانند «ان‌الله لا یستحیی ان یضرب مثل ما بعوضة و مافوقها» که مقابل قرارداده است بعوضة و مافوق را و همین طور «الذین آمنوا والذین کفروا» و همین طور «یضل من یشاء و یهدی» و «ینقضون‌میثاق الله و یقطعون» و «فلیضحکوا قلیلا و لیبکوا کثیراً»
(از کشاف ص ۵ ـ ۱۲ تلخیص ص ۱۷۷).

در ابدع آرد مقابله :
آنست که تمام یا غالب کلمات دو قرینه یا دوبیت ضد یکدیگرباشند. مثال از قرآن «فاما من اعطی و اتقی و صدق بالحسنی فسنیسره للیسری و اما من بخل و استغنی و کذب بالحسنی فسنیسره للعسری» مثال پارسی:

آن شیخ که بشکست زخامی خم می
زومیش و نشاط میکشان شد همه‌طی
گر بهر خدا شکست پس وای بمن
ور بهر ریا شکست پس وای بوی
(از ابدع ص ۲۷۷).

ـ در نجوم هرگاه بین دو ستاره شش‌برج فاصله باشد یعنی ازیکی دیگری ۱۸۰ درجه فاصله داشته باشد مقابله گویند و اگر فاصله باندازه دو برج‌باشد تسدیس واگر سه برج‌فاصله‌باشد تربیع و اگر چهار برج فاصله باشد تثلیت نامند.

رجوع به تصمیم و قران و بروج متفقه شود.

مُقاتَلَه ـ (اصطلاح عرفانی) قتال و

جنگ با دشمنان دین در نزد اهل ذوق کنایت از قتال و جنگ با نفس جنگ با شیطان هوی و هوس است.
مأخوذ از قرآن کریم که فرمود ان‌الله یحب‌الذین یقاتلون فی سبیله.
رجوع به جهاد شود.

مَقادیر – (اصطلاح فلسفی) رجوع به مقدار شود.
ترکیبات در معانی فلسفی

مَقادیرِ جِسمیّه – مراد طول و عرض و عمق جسمانی است، رجوع بمقدار شود.

مَقادیرِ حِسّیّه – مراد مقدار اجسام است رجوع باجسام شود.

مَقادیرِ مِثالیّه – مراد امتدادات مثالی است و مخصوص موجودات مثالی است. رجوع به مثال و عالم مثال شود.

مُقارَضه – (اصطلاح فقهی) رجوع به قراض و (الفقه . ج معاملات ص ۳۳۸) شود.

مُقارَناتِ نَماز – (اصطلاح فقهی)
مقارنات و ارکان نماز را در معتقد–الامامیه بدین شرح ذکر کرده است که اجزاء و اعضاء و مقارنات نماز بر دو گونه است : واجب و سنت.
آنچه واجب است: قیام است، یعنی: بر پای ایستادن، و روی بقبله کردن، و نیت کردن، و تکبیر احرام گفتن، و این آن بود که بگوید: «الله اکبر»، و نیت را باین پیوسته گرداند، و اگر غیر «الله اکبر» بگوید نیتش منعقد نگردد، ونمازش درست نبود،
دلیلش اجماع این طائفه است، و طریقهٔ احتیاط این اقتضا میکند، برای آنکه هر که تکبیر چنین گفت، و نماز کرد، ذمت وی بیقین بری گشت.
و در وجوب سلام خلاف است میان علماء شیعه، و دلیل بر قول آن کس که واجب میگوید آنستکه بیرون آمدن ازنماز واجب است بی‌خلاف. و چون بیرون آمدن از نماز واجب باشد، بافعالی که منافی نماز بود چون حدث کردن و غیر آن روا نیست بیرون آمدن، و درین خلافی نیست میان شیعه پس واجب باشد بسلام از نماز بیرون آمدن.
و هیچ خلاف نیست که رسول ص به سلام از نماز بیرون آمدی، و فرموده که: «صلوا کما رایتمونی اصلی».
دیگر فرموده است: «مفتاح الصلوة الطهور، و تحریمها التکبیر، و تحلیلها التسلیم»، یعنی: کلید نماز طهارت است و تحریم نماز تکبیر است، و تحلیل نماز تسلیم. پس باید که بغیر سلام تحلیل آن نماز حاصل نشود.
و دلیل برآنکه سلام یکبار بیش نیست آنستکه از سهل بن سعد الساعدی روایت کرده‌اند که از رسول خدای شنیدم که یکبار سلام داد، و هیچ بر وی نیفزود.
و از عایشه روایت کرده‌اند که‌رسول ص یك سلام دادی، و اندکی اشارت به جانب راست کردی. واگربجانب وی‌کسی باشد، سلامی دیگر بدهد، و اشارت بجانب چپ کند.
(رجوع شود به معتقدالامامیه ص ۲۲۶، ۲۳۲).
دیگر آنکه روایت کرده‌اند که رسول

ص فرموده است: «لایقبل الله تعالی صلوة امرء حتی یضع الطهور مواضعه، ثم یستقبل القبلة، و یقول: الله اکبر»، یعنی: خدای تعالی نماز هیچ مردی قبول نکند، تا آنکه که وضو چنانکه می‌باید کرد بکند، آنگه روی بقبله آرد، و بگوید: «الله اکبر» پس اگر کسی بجای «الله اکبر» چیزی دیگر گوید، باید که نماز وی قبول نباشد.

و چون تکبیر گفت واجب باشد بر وی که «الحمد» بخواند، و سورتی دیگر تمام با آن، در دو رکعت اولین از هر نمازی، و اگر بر «الحمد» اقتصار کند، در حال اختیار، نمازش باطل باشد، واگر ضرورت باشد روا نباشد.

دلیل بر وجوب قرائت، قول خداست: «فاقرؤا ما تیسر من القرآن»، یعنی: بخوانید آنچه آسان است از قرآن! وظاهر امر اقتضای آن کند که جملهٔ احوال را شامل باشد، و احوال نماز از جملهٔ آن است، پس در نماز واجب باشد، و آنچه بیرون نماز است، بدلیل قاطع، و آن اجماع است، معلوم است که واجب نیست.

و دلیل بر آنکه «الحمد» واجب است آنستکه: روایت کرده‌اند از رسول ص‌که وی مردی را می‌آموخت نماز کردن، ویرا گفت: چون برخیزی از برای نماز، تکبیر بگوی! آنگه «فاتحةالکتاب» بخوان، آنگه رکوع کن! تا آخر حدیث، و چون امر کرده است بخواندن فاتحه، پس فاتحه در نماز واجب باشد.

و رسول خدای فرموده است: «لاصلوة لمن لا یقرأ فیها فاتحة الکتاب»، یعنی: نماز نیست کسی را که در نماز فاتحه نخواند.

و دلیل بر آنکه سورت دیگر تمام با فاتحه خوانند واجب است، آنستکه رسول ص نماز کرد، و با فاتحه سورت تمام خواند، و گفت: «صلوا کما رایتمونی اصلی»، پس‌واجب باشد با«الحمد»سورت تمام خواندن.

دیگر آنکه هرکه نماز کرد و درو «الحمد» و سورتی تمام خواند تمام، باتفاق جملهٔ مسلمانان نماز وی درست است، و ذمت وی بیقین بری است.

و روا نباشد فاتحه را بپارسی خواندن، و اگر خواند نماز باطل بود. و دلیلش اجماع این طائفه است و طریقهٔ احتیاط.

دیگر آنکه خدای تعالی فرموده : «انا انزلناه قرآناً عربیاً»، یعنی : ما فرو فرستادیم قرآنی عربی. هر که از معنی قرآن بغیرعربی عبارت‌کند قرآن نخوانده باشد، چنانکه کسی که از معنی شعرکسی عبارت کند شعر وی نخوانده باشد.

دیگر آنستکه قرآن معجز است، و عبارت از معنی قرآن معجز نباشد، پس قرآن نباشد.

و «بسم‌الله الرحمن الرحیم»، آیتی است از فاتحه و از هر سورتی. هر که ترک کند آیتی از فاتحه ترک کرده باشد، نمازش باطل باشد.

دلیلش اجماع این طائفه است.

و از عبدالله عباس روایت است که گفت: هر که «بسم الله الرحمن الرحیم»،

ترك كند صد و چهارده آیت از کتاب خدای ترك کرده باشد.

و از رسول ص سؤال کردند ازین آیت «و لقد آتیناك سبعاً من المثانی والقرآن العظیم»، فرمود که: این فاتحة الکتاب است، و هفت آیت است. آنکه آغاز کرد و گفت: «بسم‌الله الرحمن الرحیم»، یك آیت است، و فاتحه میخواند، و یك یك آیت می‌شمرد، تا بآخر هفت آیت بشمرد.

و بلند خواندن و با آواز خواندن در دو رکعت اولین نماز شام و خفتن، و در نماز بامداد واجب است.

دلیلش اجماع طائفه است، وطریقهٔ احتیاط از آنکه هر که به آواز خواند نماز وی باتفاق صحیح باشد، و اگر نخواند در صحت آن اختلاف است، پس احتیاط با بلند خواندن بود.

و واجب بود آهسته خواندن در غیر این بهمین دلیل که گفته شد.

وروا نباشد در نماز فریضه سورتی خواندن که در وی سجدهٔ واجب بود، برای آنکه درمیان نماز سجده افزون‌کرده باشد، و اگر نکند واجبی خلل‌کرده‌باشد، و اگر بر آنچه غیر از سجده است اقتصار کند بعضی از سورت خوانده باشد، واین روا نیست بنزد این طائفه، چنانکه گفته شد.

و رکوع کردن واجب است، و تسبیح گفتن، وآرام‌گرفتن واجب است. وسراز سجود برداشتن، و آرام گرفتن، و از بعد از آن در سجدهٔ اول واجب است.

دلیل برین همه اجماع این طائفه‌است، و طریقهٔ احتیاط، ویقین مربرائت ذمت را، و هیچ خلافی نیست که رسول ص همچنین کرده است، و گفته است: «صلوا کمارایتمونی اصلی»، نماز چنان کنید که مرا می‌بینید که نماز می‌کنم.

و روایت کرده‌اند که رسول ص یکی را دید که نماز میکرد و بد میکرد، ویرا فرمود بآرام گرفتن در رکوع و سجود، و سر برداشتن از رکوع و سجود. و ظاهر امر در شرع اقتضای وجوب کند.

فاضلترین لفظی که در رکوع گویند: «سبحان ربی العظیم و بحمده» است، که در سجود: «سبحان ربی‌الاعلی و بحمده» و روا باشد که در رکوع و سجود گویند : «سبحان الله».و

و دلیل بر وجوب تسبیح در رکوع و سجود اجماع این طائفه است، و طریقهٔ احتیاط. و هر آیتی که ظاهر آن اقتضای امر میکند بتسبیح، دلیل است بر وجوب تسبیح، بر آن که عموم ظاهر مقتضی احوال رکوع و سجود باشد. و هرکه آنرا از عموم ظاهر بیرون برد محتاج دلیل باشد.

واختصاص آن دو لفظ یکی بر رکوع و دیگری بسجود بر وجه ندبیت است، از برای آنکه چون این آیت آمد: «فسبح‌باسم ربك العظیم»، رسول ص فرمود: «اجعلوها فی رکوعکم»، یعنی : این را در رکوع گویید! چون : «سبح اسم ربك الاعلی» آمد، فرمود: «اجعلوها فی سجودکم»، این را در سجود گویید! وامررا براستحباب حمل کنند بدلیلی.

و سجده بر هفت اعضا که آن‌پیشانی

است، و هر دو کف است، و هر دو سر زانو، و سر انگشتان هر دو پای، واجب بود.

دلیلش آنست که رسول ص همچنین کرد وگفت: «صلواکما رایتمونی اصلی».

و نشستن از برای هردو تشهد واجب است، و در تشهد شهادتین و صلوات بر محمد و آل محمد واجب است.

دلیلش اجماع این طائفه است، و طریقهٔ احتیاط و آنکه گفت: «صلوا کما رایتمونی اصلی»، و هیچ خلاف نیست که رسول ص همچنین کرده است.

و آنچه دلیل است خاص بر وجوب صلوات بر پیغمبر، قول خداست: «یا ایهاالذین آمنوا صلوا علیه و سلموا تسلیما»، یعنی: ای مؤمنان بر پیغمبر صلوات دهید! و امر شرعی اقتضای وجوب کند، و چون مطلق باشد جملهٔ اوقات را شامل باشد، چون بدلیل آنچه خارج وقت تشهد است، بیرون شد، وقت تشهد ماند، پس صلوة در وی واجب باشد.

و از رسول ص پرسیدند که صلوةبر تو چگونه دهیم؟ فرمود : بگویید: «اللهم صل علی محمد و وآل محمد»، و چون رسول ص صلوة بر این وجه فرمود، بر خلاف این گفتن روا نبود، که خلاف گفت رسول باشد، پس نشاید گفتن: «اللهم صل علی محمد و علی آل محمد».

و دیگر آنکه از وی روایت کرده‌اندکه فرموده است: «لاتفرقوا بینی و بین آلی بعلی»، یعنی: جدا مکنید میان من و آل من به «علی»، یعنی: «علی» در میان میاورید، و مگویید: «علی آل محمد».

دیگر آنکه اجماع علمای علم عربیت است که چون عطف کنند مظهری را بر مظهر،عامل رابازنیارند. نگویند:«جائنی زید و جائنی عمرو»، پس روا نباشد در صلوات «علی» که عامل است بازآوردن.

و واجب است سلام‌دادن درآخرتشهد، چون نماز بامداد بود، و در تشهد دوم در نمازهای دیگر. اگر تنها بود سلام بدهد، و اندکی اشارت بجانب راست کند.

مقارنه ـ (اصطلاح نجومی) مقارنه یعنی تلاقی، رجوع به تلاقی شود.

در نجوم، رجوع به قران شود.

مقاسَمة ـ (اصطلاح فقهی) رجوع به خراج و حق المقاسمه شود.

مُقاصّ ـ (اصطلاح فقهی) و عبارت از این است که شخصی از شخص دیگر مالی طلبکار باشد و نتواند دریافت‌کند و طرف ندهد طلبکار تواند بطور قهری ازاموال‌اویعنی اگرعین مال خود رایافت همان را بردارد و الا از اموال دیگر او باندازه قیمت طلبش بردارد

(از قواعد شهید ص ۳۵۰ ـ شرح لمعه ج ۱ ص ۲۴۳).

مَقاصِدِ خَمْسَه ـ (اصطلاح فقهی) و نفس، دین، عقل، نسب و مال است که ضروریات خمس هم نامند

(از قواعد ص ٦).

مَقاصِدُ الشَّریعَة ـ (اصطلاح فقهی) مقاصد شریعت بر دو قسم است یکی مقاصداصلیه ودیگر مقاصد تابعه،مقاصد اصلیه ضروریات معتبره در هر ملتی است ومقاصد تابعه مصالح مکلف درآن رعایت شده است مانند تمتعات از مباحات.

(از موافقات ج ۲ ص ۱۷۶).

مَقاطِع – (اصطلاح فقهی) مقاطع عبارت از مقدماتی است که ادله و حجج به آنها منتهی شوند از ضروریات و مسلمات و مثل الدور والتسلسل و اجتماع النقیضین

(دستور ج ۳ ص ۳۱۵).

مَقام – (اصطلاح عرفانی) «و ما منا الاله مقام معلوم» مقام بضم ظرف زمان و مکان است و نزد اهل معانی مقام و حال متقارب المعنی و مفهوم‌اند.

مقام عبارت از منزلت و مرتبتی‌است که بنده بواسطهٔ آداب خاصی بدان رسد و از طریق تحمل سختی و مشقت بدان نائل گردد.

(از دستورالعلماء ج ۳ ص ۳۱۰).

مقام هرکس موضع اقامت اوست پس از حصول آداب و مبادی خاص و تحمل سختی‌های لازم و کسی ؟» در مقامی باشد و اعمال آن مقام را بجای آرد تا آن‌اعمال را تکمیل نکرده است از آن مقام بمقامی دیگر ارتقا نیابد مگر بعد از استیفاء حق آن مقام.

مقام عبارت ازاقامت است مانندمدخل بمعنی ادخال و مخرج بمعنی اخراج و برای هیچ کس درست نباشد که در مقامی منزل گزیند مگر بواسطهٔ شهود اقامت خدای متعال در آن مقام.

(از رساله قشریه ص ۳۲)

ابوالحسن نوری گوید «مقامات اهل النظر فی‌النظر شتی، فمنهم من کان نظره نظر التسلی و منهم من کان نظره نظر استفادة ومنهم من کان نظره نظر عیان المکاشفة و منهم من کان نظی نظره – المنافسة فی المشاهدة»

(طبقات ص ۱۶۹).

عبدالله منازل در مورد مقام استغفار گوید: خداوند اقسام عبادات را برشمرد و فرمود الصابرین والصادقین والقانیتن والمستغفرین بالاسحار فختم المقامات کلها بمقام الاستغفار لیری العبد تقصیره فی جمیع افعاله و احواله فیستغفر منها»

(طبقات ص ۳۶۸).

ابن سالم گوید «من صبر علی مخالفة نفسه اوصله‌الله الی مقام انسه»

(طبقات ص ٤١٥).

در انسان کامل است : عرش مقام خاتم انبیا شد و صومعه خلوتخانهٔ وی گشت، کرسی مقام ارواح اولوالعزم شد، آسمان هفتم مقام ارواح رسل شد، آسمان ششم‌مقام ارواح انبیا شد، آسمان پنجم مقام ارواح اولیا شد، آسمان چهارم مقام ارواح اهل معرفت شد، آسمان سوم مقام ارواح زهاد شد، آسمان دوم مقام ارواح عباد شد آسمان اول مقام ارواح مؤمنان شد.

انصاری ذیل آیهٔ «و ما منا الاله مقام معلوم»گوید: این آیت برلسان اهل‌طریقت اشارتست بمنازلات و مکاشفات ارباب حقیقت، یکی در شکر وجد، یکی در برق کشف، یکی در حیرت شهود، یکی در نور قرب، یکی در ولایت وجود، یکی در بهاء جمع، یکی در حقیقت افراد، این هفت دریاست بر سر کوی توحید نهاده.

روندگان درین راه تا برین هفت دریا گذر نکنند، روا نباشد که بر سر کوی

توحید رسند، و استسقای این هفت بحر از هفت درگاه قرآنست که فرمود «انزل القرآن علی سبعة احرف کلها کاف، شاف لکل آیة منها ظهر و بطن و لکل حرف حد و مطلع»

و چنانکه صدیقان و سالکان راه فرمودند که برین هفت بحر گذر کنید، تا بتوحید رسید، این هفت بحر را فرمودند بر سدرهٔ رسالت آن مهمتر گذر کنید، و هر موجی از شرع او توفیقی بشناسید و از هر قطرهٔ از عهد او مدد خواهید تا پس از آن منازل دوستان ما را بشائید، این است رمز آن پیر طریقت که گفت: هر حقیقتی که از سینهٔ عارف برزند، تا دو گواه بر درستی وی گواهی ندهد، آن مقبول حق نشود.

(از عده ج ۸ ص ۳۱۵)

مقام ابراهیم کنایت از مقام خلت است، یکی از نشانهای خلت مقام ابراهیم است ظاهر قدم اوست بر سنگ خاره که روزی بوفاء مخلوقی آن قدم برداشت، لاجرم ربالعالمین‌الی آن‌قدم قبلهٔ جهانیان ساخت، اشارتی عظیم است، کسی را که یك قدم بوفاء حق از بهر حق بردارد و چه عجیب اگر باطن وی قبلهٔ نظر حق شود: اما از روی باطن و گفته‌اند مقام ابراهیم استادن‌گاه اوست در خلت و آنگه قدم در راه خلت چنان درست آمد که هر چه داشت همه درباخت، هم کل و هم جزو و هم غیر، کل نفس اوست، جزو فرزند او، غیر مال او، نفس بغیر آن دادن، فرزند بقربان دادن، مال بمهمان دادن.

•

امروز که ماه من مرا مهمانست
بخشیدن جان ودل مراپیمانست
دلرا خطری‌نیست سخن‌درجانست
جان افشانم‌که‌روزجان افشانست

گفتند: یاابراهیم، دل‌ازهمه برگرفتی چست این همه درباختی؟ گفت آری‌سلطان خلت، سلطان قاهری است، جای خالی خواهد با کس نسازد.

(از عده ج ۱ ص ۲۲۳)

و مقام بی رنگی و بی‌نشانی توحید است و وحدت.

عطار گوید:

عزم خرابات بی‌فنا نتوان کرد
دست بیك درد بی‌صفا نتوان کرد
چون نه‌وجودست ونه‌عدم بخرابات
لاجرم این‌یك ازآن جدا نتوان‌کرد
شاه مباش و گدا مباش که آنجا
هیچ نشان شه و گدا نتوان کرد
گم‌شدن وبیخودی است راه‌خرابات
توشهٔ این‌راه جز فنا نتوان کرد
هرکه زخود محوگشت در این دهر
وعدهٔ الست او وفا نتوان کرد
سایه که در قرص آفتاب فروشد
تا با بد چارهٔ بقا نتوان کرد

حقیقت توحید برزبان خبر کی‌آویزد؟ این نه آن توحید است‌که استدلال واجتهاد به آن پیوندد، یا شواهد و صنایع بر آن دلالت کند، یا بوسیلهٔ از وسایل مستحق گردد.

الهی، نشان این کار ما را بی‌جان کرده، تا از تن نشان ما را هم نهان کرده، الهی، دانی بچه شادم، از آنکه نه

بخویشتن بتو افتادم، تو خواستی نه من خواستم، دوست بر بالین دیدم چون از خواب برخاستم.

•

اتانی هواها قبل ان اعرف الهوی
فصادف قلباً فارغاً فتمکنا

یافتنی است در غفلت، ناخواسته در آمده و رهی با خود پرداخته، در مشاهدهٔ قربت و مطالعهٔ جمع افروخته. موسی بطلب آتش میشد آن اصطناع یافت، او بی‌خبر بود که آفتاب دوست بروتافت.

محمد (ص) در خواب بود که مبشر آمد: که بیا تا مرا به‌بینی، من خریدار توام، تو بی من چند نشینی؟

•

پرسید مرا دوست که آن‌قوم که‌بودند؟
کز خلق جهان گوی حقیقت بر بودند
گفتم چه نشان پرسی زان‌قوم‌که ایشان
خود را بخود از روی نمودن ننمودند
بر حاشیهٔ دعوی هرگز نگذشتند
در دایرهٔ معنی هرگز نغنودند
زین نیز عجب‌تر کزبی قدری و خواری
نزدیک همه خلق چو ترسا و جهودند

الهی، بهای عزت تو جای اشارت نگذاشت جلال وحدانیت تو راه اضافت برداشت، تا گم کرد رهی هر چه دردست داشت وناچیز گشت هر چه رهی‌پنداشت، الهی، از آن تو میفزود و از آن رهی میکاست، تا آخر همان ماند که اول بود راست.

•

محنت همه در نهاد آب و گل ماست
پیش ازگل ودل چه‌بود آن‌حاصل‌ماست

بنده بآن توحید اول از دوزخ برست و به بهشت رسید و باین توحید از خود برست وبدوست رسید.

•

تا با خودی از چه همنشینی با من؟
ای بس دوری که از تو باشد با من
(از عده ج۲ ص ۵۰۹)

ابوعمرو دمشقی دربیان مقام‌خطرات گوید: مقام خطرات آن باشد که از مقام وطن دورست زیرا خواطردرخشدوخاموش شود و وطنات ظاهر شود و بجهد.
(طبقات ص ۲۷۸)

و مقام شفاعت مقامی بزرگ است که فرمان آمد ای محمد، مقام شفاعت، مقام محمود است و ترا مسلم است که در روز قیامت شفاعت امت کنی اما راهش این است که بشب خیزی و نماز کنی «اشرف‌الاسباب ماینال به اشرف العطایا»

یا محمد اگر خشنودی ما میخواهی، بروز رسالت میگذار و اگر مقام محمود میخواهی بشب بیدار باش و نماز میکن «عسی ان یبعثک ربک مقاماً محموداً»

رابعه عدویه را میباید که همه شب بیدار می‌بودی، پاس دل داشتی، تا صبح صادق بدمیدی،

قیل‌المقام المحمود هوالمجالسة فی حال الشهود.

مقام محمود خاصه مصطفی است در خلوت «اوادنی»

بر بساط انبساط درخیمهٔ «وهومعکم» بر سر در اصطفاء شراب «و نحن اقرب» بجام قدسی نوشیده و خلعتوصال‌پوشیده و بدوست لم‌یزل رسیده.

الهی بهر صفت که هستم برخواست تو موقوفم، بهر نام که مرا خوانی بسه بندگی تو معروفم تا جان دارم، رخت از این کوی برندارم، او که تو آن اویی، بهشت او را بنده است.
(از عده ج۵ ص ۶۲۳)

و مقام فناء، مقام اتحاد است کـه فرمود حضرت حق مرا زبانی داد ازلطف صمدانی و دلی داد ازنور ربانی وچشمی از منبع یزدانی تا اگر گویم بمـدد او گویم و بقوت او پویم، بضیاء او بینم، بقدرت او بدین مقام رسم، زبانم زبان توحید شود، در مجلس انس او نشینم «کنت له سمعاً و بصراً»

•

بیرون زهمه کون درون دل مـاست
وز خلق جهان بیک قدم منزل ماست
محنت همه در نهاد آب و گل ماست
بیش از دل وگل‌چه بودآن‌حاصل‌ماست
(از عده ج۱ ص ۳۲۱)

مقام فناء در صفات نتیجهٔ نوافلست و مقام فناء در ذات نتیجهٔ فرائض است، فنای اول، فنای عبد است در فعل «فعال لمایرید» و فنای دوم، فنای ذاتست بحکم «کل شیء هالك»
(از رسائل شاه نعمت‌الله ج۵ ص۱۶)

اما مقام مجالست در پیش ترازو بود وخلق عالم درین مقام بر سه قسم‌انـد: قسمی آنند که در دیوان ایشان حسنتـی نباشد و بنام ایشان خیری برنیاید کـه کرده باشند، ایشان را بی‌حساب وکتاب یك سر بدوزخ برند و قـومی برعکس و قومی که در جریده ایشان هم‌نیکی بود و هم بدی، هم حسنت و هم معصیت اعمال ایشان را پتر از وی عدلحز آرند، اگر کفه طاعات رجحان دارد، پیـروزی جاودان یابند و اگر نه در زمرهٔ زیان ـ کارانند.

این است معنی مقام در شریعت.

اما مقام در طریقت محل اقامت بود در سیر معنوی و سیر الی‌الله وآن‌ثابت‌تر از حال بود.

و چون حال دائمی شد و ملکهٔ سالك گشت مقام میخوانند «لاقامة السالك فیه»
(از شرح گلشن‌راز ص ۲۶)

کاشانی گوید:

مقام مرتبتی است از مراتب سلوك که در تحت قدم سالك آید و محل‌استقامت او گردد و زوال نپذیرد.

و گفته‌اند «الاحوال مواهب‌والمقامات مکاسب» و جملهٔ مقامات در بدایات‌احوال باشند و در نهایات مقام شوند.
(از مصباح‌الهدایه ص ۹۵)

بعضی گویند:

مقام عبارت از اقامت طالب بر اداء حقوق مطلوب باشد.

هر مریدی را مقـامی است کـه در ابتداء طلبش را سبب آن بود و هر چند که طالب از مقامی بهره میگیرد و برهر یکی گذر میکند قرارش بر یکـی باشد، مقام آدم توبت بود و مقام نوح زهد و مقام ابراهیم تسلیم و مقام موسی انابت و مقام عیسی رجاء و مقام یحیی خوف و مقام محمد ذکر.

و گویند که راه خدا برسه قسم است یکی مقام و دیگری حال و سه‌دیگر تمکین.

انبیا برای راه خدا آمده‌اند تا حکم مقامات را بیان کنند و با ظهور محمد هر مقامی را حالی پدید آمد تا دین تمام شد «واکملت لکم دینکم و اتمت علیکم نعمتی» آنگاه تمکین متمکنان پدید آمد.

در کشف المحجوب است که: مقام از جملهٔ اعمال بود و حال ازجملهٔ افعال و مقام از جملهٔ مکاسب و حال از جملهٔ مواهب پس صاحب مقام بمجاهدت خود قائم بود و صاحب حال از خود فانی‌بود و قیام وی بحالی بود که حق تعالی اندر وی آفریند.

(از کشف‌المحجوب ص ۲۲۵)

و بالجمله مقام اقامت بود و بفتح‌میم قیام باشد و جای قیام که محل اقامت‌بنده باشد اندر راه حق و حق‌گزاردن ورعایت کردن وی مر آن مقام را تا کمال آنرا ادراک کند چندانکه صورت بندد برآدمی و روا نباشد که از مقام خود اندر گذرد بدون آنکه حق‌آن بگذارد چنانکه ابتدای مقامات توبت باشد آنگاه انابت آنگـاه زهد آنگاه توکل.

در اصطلاحات صوفیه است که: مقام عبارت از استیفای حقوق مراسم استزیرا کسی که حقوق منازلیکـه در آن میباشد استیفا نکرده باشد درست نیست که‌ترقی کنه بمافوق آن، همانطورکه کسی کـه قناعت نداره توکل نتواند داشته بـاشد و...

(از اصطلاحات صوفیه)

در شرح کلمات باباطاهر است کـه سیر کردن در مقات و احوال از برای‌اهل طلب است که صاحبان شهودند و حرکات خیالیه و نفسانیه برای اهل نفوس وتعلق بدنیا و آخرت برای صاحبان عقل است.

(کشف المحجوب ص ۳۷۵ ـ شـرح کلمات بابا ص ۱۵۵)

مقامات اهل سلوک برای کسانی است که عاجز از سیر و وصول بحق باشند اما ابطال که خواص‌اند مقام آنها غیر از مقامات اهل عجز است که مقام عندالحق باشد.

(شرح کلمات بابا ص ۱۵۷)

هجویری گوید:

آنچه مرید را مقام باشد کامل را حجاب باشد.

در لمع است که مقام عبارت ازاقامت عبد است بین یدی‌الله در آنچـه در آن اقامت دارد از عبادات و مجاهـدات و ریاضات و انقطاع الی‌الله.

(از لمع ص ۴۱)

تمامت انبیا و رسل که آمدند با صد و بیست و چهار هزار مقام و بآمـدن محمد اهل هر مقامی را حالی پدید آمد و بدان پیوست که کسب خلق از آن منقطع بود تادین تمام شد بر خلق و نعمت‌بغایت رسید.

(از کشف‌المحجوب ۴۸۵)

برخی از ترکیبات: مقام دهشت، مقام رضا وتسلیم، مقام آمادگی، مقام‌شریعت، مقام مطمئنگی، مقام قرب، مقام جهالت، مقام نیاز، مقام غفلت، مقامات عالیـه، مقام محبت، مقام محبوبی، مقام وحدت.

مقامِ اِرادَت ـ (اصطلاح عرفانی)

مرتبهٔ و مقام دوم سلاک و ذاکران است.

(رجوع شود بانسان کامل نسفی ص ۱۱۴)

مَقامِ بی‌نِشانی – (اصطلاح عرفانی)
مراد از مقام بی‌نشانی مرتبت ذات مطلق است.
(از گلشن‌راز ص ۵۸۹)

مَقامِ جَمْع – مقام جمع عبارت از مرتبت و احدیت‌است رجوع‌شودبواحدیت.
(از شرح قیصری ص ۱۰)

مَقامِ خاتَم – (اصطلاح عرفانی)
رجوع شود به روح انسانی

مَقامِ سَری – (اصطلاح عرفانی)
مقام سری عبارت از نفس رحمانی است یعنی ظهور وجود حقانی درمراتب تعینات.

و مقام در نجوم بدین معنی است که کواکب در حرکات خود گاه وقفه پیدا میکنند و توقف میکنند و هرگاه مقام کوکبی از شش برج کمتر باشد مقام‌اول گویند و اگر از شش برج فزون بود او را مقام ثانی نامند و پس از توقف‌کوکب مستقیم شود.

مَقامِ عِشق – (اصطلاح عرفانی)
و مرتبه و مقام پنجم است از مقامات ذاکران.
(انسان ص ۱۱۴)

مَقامات – (اصطلاح عرفانی)
مقامات جمع مقام است و آن طریقتی است که صاحب آن ثابت است بر آن از طرقی که موصل است او را بسوی زهد و ورع.
(از حاشیه بر شرح رساله قشیریه ص ۵۳)

نفس در مقام شروع در سیر به سه قسم منقسم میشود که هر قسمتی متضمن امور کلیه است که مقامات نامیده‌میشود از جهت اقامت نفس در هر یك از آنها برای تحقق آنچه تحت حیطه اوست که بطور متناوب است.

مَقامِ کُنْ – (اصطلاح عرفانی)
شیخ شهاب‌الدین سهروردی گوید مقام کن برای انسان کامل مقامی است که بتواند صور معلقه خود را بیافریند و هرگاه کسی به عالم صور معلقه یقین کند بعالم دیگری که غیر عالم برازخ باشد اعتقاد کند یعنی کسی که مقام‌کن و ایجاد صور معلقه را دریابد.

مَقامِ مَیْل – (اصطلاح عرفانی)
و نخستین مرتبه و مقام اهل ذکر است.
(رجوع شود بانسان کامل نسفی ص ۱۱۴)

مَقامِ مَحَبّت – (اصطلاح عرفانی)
و مرتبهٔ سوم از مقامات ذاکران است
(انسان کامل ص ۱۱۴)

مَقامِ مَعْلوم – (اصطلاح عرفانی)
سیر هر روحی بمقام و مرتبت خود بود که معاد وی بود آن مقام معلوم وی بود
(رجوع شود بانسان کامل نسفی ص ۶۱)

مَقْبوضِ بِسَوم – (اصطلاح فقهی)
و مقبوض بسوم عبارت است ازاینکه شخص مالی را از دیگری بگیرد که آنرا مورد دقت قرار داده و در آن نظر نماید اگر پسندیده آنرا بهمان ثمن که بین

آنها توافق حاصل شده خریداری نماید والا آنرا بصاحبش برگرداند.

پس اگر مقبوض بسوم در دست گیرنده آن تلف شود ضمان آن بعهدهٔ او خواهد اما نه به ثمنی که بین آنهاتوافق حاصل شده زیرا مفروض این است که هنوز عقدی واقع نشده بلکه ضامن مثل است اگر مثلی باشد و ضامن قیمتهاست اگر قیمی باشد.

در اینحکم فرقی نیست بین اینکه قیمتی برای آن‌تعیین کرده باشند یاتعیین قیمت نشده باشد زیرا ملاك ضمان که عبارت‌از قاعده ید باشد در هردو صورت مساوی است.

بعضی بین دو صورت فرق گذاشته و گفته‌اند صورت دوم امانت است وبآن جواب داده‌اند که قصد کسی که مالش را در معرض فروش درآورده امانت و ودیعه نبوده بلکه آنرا باین قصد داده که اگر پسندید خریداری نماید. و در موقع تلف هنوز معامله واقع نشده بوده.

بهرحال وقتی شخصی مال دیگریرا بگیرد برای اینکه بعداً شاید‌آنراخریداری نماید خواه تعیین قیمت شده باشد یانه، مالی را که گرفته مقبوض بسوم است و بموجب قاعده ید تلف آن بعهده قابض خواهد بود. بلی اگر قابض با تحصیل رضایت مالك خود را از عهدهٔ ضمان بری کرده باشد و مال بدون تعدی یا تفریطی تلف شود ممکن است ضمانی نداشته باشد زیرا مالك حق خودرااسقاط کرده. و این مبنی است بر صحت اسقاط مالم‌یجب.

(کلیات حقوقی ۹۶، ۹۷)

مُقایَضَه ـ این اصطلاح فقهی است و بیع سلعه به سلعه باشد.

مقبوض به عقد فاسد ـ (اصطلاح فقهی)

در کلیات حقوقی آمده است:

ضمان مقبوض بعقد فاسد با جهل مشتری و علم بایع بعهدهٔ بایع خواهد بود و با جهل بایع ضمان بعهدهٔ مشتری است.

و اگر دیگری اورا مغرور کرده‌باشد: حق دارد باو رجوع کند.

(کلیات حقوقی ص ۱۲۸)

مَقْبول ـ (اصطلاح اصولی وحدیثی)

خبری‌که تلقی بقبول‌شده باشد وبمضمون آن عمل کرده باشند بدون التفات به صحت و عدم آن و بالجمله هر خبری را که فقهاء و متشرعان بدان عمل کرده باشند اعم از آنکه بر مبنای قواعدحدیث از جمله اخبار صحیحه باشد یا نه

(از کشاف ص ۲۰۴ ـ درایه ص۵۰)

مَقْبولات ـ (اصطلاح منطقی)

مقبولات یعنی آنچه از معتقدات مورد قبول مردم است که در فن خطابه گفته شد که قیاسی که مقدمات آن از مقبولات عامه گرفته شده باشد مانند معجزات و کرامات انبیاء و اولیاء و سخنان عقلاء و قاعدین قوم ویا از خطابیات وبالجمله مقدماتی بود که پذیرفته شوند از کسی که حکیم و فاضل و استوار باشد ومأخوذ از حسن‌ظن باشد

(از کشاف ص ۱۲۰۴ دانشنامه ص ۱۲۴ شفا ج۱ ص ۳۴۷ دستور ج۳ ص

۳۱۵).

سهروردی گوید:

مقبولات قضایائی است که ازشخص گرفته شود که دربارهٔ وی اعتقادی کامل باشد خواه این اعتقاد از جهت مزیت و وفور خرد وی بود و یا از جهت امردیگر باشد، بالاخره اینگونه قضایا از کسی پذیرفته میشود که حسن گمان خاص بدو باشد.

(از حکمة الاشراق ترجمهٔ نگارنده).

مَقت ـ (اصطلاح عرفانی)

و مقت کبیر عبارت از نقض عهد است، رجوع شود بمار عظیم و رجوع به طبقات ص ۸۹ شود.

مُقتَدی ـ (اصطلاح کلامی)

پیشوا و امام را گویند.

مُقتَصِد ـ (اصطلاح فلسفی)

جسمی که بطور کامل مانع از نفوذ و حاجز از نور نباشد و لطیف تام هم نباشد (و کل قارد «جسم قارد» امالن‌یکون حاجزاً و هوالذی یمنع النور بالکلیة واما لطیفاً و هوالذی لایمنعه اصلاواما‌مقتصداً و هوالذی یمنعه منعاً غیر تام وله‌فی‌المنع مراتب).

(مجموعه دوم مصنفات ص ۱۸۷ ص ۳۱۵).

مُقتَضی ـ (اصطلاح ادبی و فلسفی)

مقتضی بمعنای اقتضای حال ومقام، یعنی آنچه شایستهٔ مقام و حال و وقت و زمان و مکان‌است و مصدر مجرد آن قضا است که بمعنای حکم و گذراندن آمده است.

کلمهٔ مقتضی در فلسفه گاه‌بمعنای علت و مرادف باآن بکار برده شده است وگاه بمعنای امری است که نزدیك بشرط است ولکن اکثر همان معنای علت را از آن خواهند

(رجوع شود بدستور ج ۳ ص ۳۱۱، اسفار ج ۱ ص ۲۷).

مُقتَضای حال ـ (اصطلاح اهل معانی)

وامری است‌که متکلم را وادار کند با سخن خودخصوصیتی را اعتبارکندکه اصل مراد و مقصود او را برساند چنانکه اگر مخالف حکم باشد باید موافق با مقتضای حال حکم‌رامؤکد آورد مثل«ان‌زیداًفی‌الدار» وآن برحسب اختلاف مقامات کلام متفاوت است و هر مقامی اقتضائی دارد پس مقتضای حال اعتبار تناسب حال باشد.(از تلخیص ص ۱۳ـ کشاف ص ۱۲۲۳۸). و مقتضای ظاهر اخص از مقتضای حال است زیرا معنای مقتضای ظاهرحال‌است.

(از مختصر المعانی ص ۲۱ ـ ۴۷)

مُقتَرِن ـ (اصطلاح نجومی) هرگاه‌دوستاره در یك برج و در یك درجه باشند مقترن گویند.

مِقدار ـ (اصطلاح فلسفی) مقدار در لغت‌امری است که بوسیلهٔ آن اندازهٔ‌اشیاء شناخته‌شودمانند زراع، کیل، وزن، مقیاس وعدد و نزد حکماء عبارت از کم متصل قارالاجزاء مانند خط، سطح‌وجسم یاغیر قارالاجزاء مانند زمان میباشد.

وبالجمله‌مقدار در فلسفه بمعنای کم متصل‌ومنفصل است اعم ازآنکه قارالاجزاء باشد یا غیر قارالاجزاء. (از اساس الاقتباس ص ۴۰).

در اینکه مقدار و مقادیر اشیاء و

اجسام جواهرند یا اعراضند وآنکه ماهیت مقادیر چیست اختلاف است.

شیخ الرئیس گوید : مقدار عبارت ازنفس اتصال است نه‌شئی متصل«المقدار هونفس الاتصال لاشئی‌المتصل فیه» (شفا ج۱ص۱۰۴ — ج۲ص۴۳۷).

قطب‌الدین گوید: اقسام مقدار سه‌است: خط، سطح و بعد تام و آنرا جسم تعلیمی خوانند پس‌خط طولی باشد تنها بی‌اعتبار عرض و عمق و سطح طول و عرضی باشد فحسب و بعدتام طول و عرض‌و عمق است و فرق میان این مقادیرو میان جسم طبیعی آنست که هر یکی از مقادیرمتبدل میشوند برجسمی و احد با آنکه آن جسم بحال خود باقی باشد بی تبدل و متبدل غیر ، غیر متبدل باشد نه بینی چون پارهٔ موم را مشکل کنی باشکال مختلف چگونه طول او زیادت میشود یکبار و کم میشود دیگر بارونم چنین عرض و عمق آن‌با آنکه جسمیت آن در همهٔ احوال همان است‌که بود پس هر یکی از خط و سطح و عمق عرض باشد در جسم پس‌مجموع‌ایشان نیز که بعد تام‌است هم عرض باشد. (از درةالتاج جملهٔ سوم از فن‌دوم ص ٥٤ و رجوع به شفا ج ۱ ص ۳). شود.

پس فرق میان صور مقداریه و جسمیه‌از این قرار است:

الف ـ برجسم‌واحد مقادیرمختلف متوارد میشوند در حال که جسمیت آن بحال‌خود باقی است پس مقادیر زائدو غیر از صور جسمیه‌اند .

ب ـ تمام اجسام در جسمیت مشترک‌اند ودر مقادیر مختلف .

ج ـ اجسام بعضی متقدر بعضی دیگرند یعنی عاد و بعضی معدوداند .

و مقدار عاد دراکثر موارد مخالف با مقدار معدود است پس‌مقداریت‌ومتقدریت نفس جسمیت نمیباشند .

د ـ جسم و احد بواسطهٔ تسخن بحجم آن افزوده میشود و بواسطهٔ تکاثف از مقدار آن کاسته میشود بدون آنکه در جسمیت‌آن تغییری حاصل شود و بالجمله مقادیر غیر ازجسمیت‌اند و متوارد براجسام‌اند «کل جسم فله مقداروله صورة وله هیولی» (از اسفار ج ۲ص٤ـ۱۱ـج۱ ص۲۰۷ ش ص ۲۰۷ ـ شفا ج ۲ص٤۳۳ـ مجموعهٔ دوم مصنفات ص ٧٤ ـ ۸٦،۷۹،۸۲،۱۰۹ و دستور ج ۳ ص ۳۰۸).

مقدم ـ (اصطلاح منطقی) جزء اول قضیه شرطیه را مقدم گویند و جزء دوم‌را تالی .

ـ در نجوم و هیئت یکی از منازل‌قمر را گویند یعنی بیست‌و ششمین منزل ازبیست و هشت منزل را گویند و علامت آن دو ستاره است بر منکب الفرس و متن‌الفرس. (از بیست باب ملامظفر)

مقدمات ـ (اصطلاح فلسفی ، اصولی) اموریکه‌درابتداءامر کاری‌لازم است‌مقدمات آن نامند و مقدمات قیاس، صغری وکبری و مقدم و تالی باشد.

هر امری که موقوف علیه امری‌دیگرباشد مقدم گویند.

ترکیبات در معانی فلسفی و اصولی

مُقَدَّماتِ اِنْسِداد ـ (اصطلاح اصولی) اصولیانیکه قائل بانسداد باب علم‌اند در زمان غیبت مقدماتی دارند که برمبنای آن

مقدمات ثابت نمایند باب علم منسد است از جمله

۱– مامکلف باحکامی میباشیم و مانند بهائم و مجانین نمی‌باشیم که «رفع القلم» باشیم ۲– عقاب بلابیان از طرف حکیم علی الاطلاق زشت است ۳– بحکم اخبار و روایات میدانیم که حکم حلال و حرام تمام اشیاء بیان شده است ٤– کتاب و سنت متواتره وافی به بیان تمام احکام و احتیاجات ما نیست ٥– معصوم غایب است و مارادست رسی بدان نیست که احکام را از وسوال نمائیم ٦– اجمالا میدانیم که تکالیف زیادی در شریعت برای بندگان هست ۷– احتیاط در تمام اطراف شبهات واجب و بلکه ممکن نیست و رجوع باصل هم در تمام موارد جائز نیست.

۸– بیان شده است ترجیح مرجوح قبیح است پس عقل حکم میکند که اطاعت ظنی در تکالیف لازم است و حاصل این مقدمات سه مقدمه است ۱– بعلم اجمالی میدانیم که احکام فعلی بسیاری در شریعت هست ۲– باب علم برما منسد است در بسیاری از احکام ۳– روا نباشد که احکام را مهمل گذاریم و متعرض آنها نشویم و احتیاط در تمام اطراف شبهات جایز نیست و رجوع باصل هم ممکن نیست و ترجیح مرجوح بر راجح قبیح است پس عمل بظن باید کرد نه شك و وهم

(از کفایه ص ۱۰۵–۱۱٤)

مقدمات حکمت– (اصطلاح اصولی) و بیانات مختلفی برحسب مورد برای آن شده است وبالجمله عبارت است از ۱– آنکه متکلم درمقام بیان تمام مراد باشد نه اهمال و نه اجمال ۲– قرینه وقیدی دربین نباشد که دلالت بر مقید کند ۳– امری که لفظ مطلق بدان انصراف داشته باشد در مقام نباشد درهرمورد که این سه مقدمه درست باشد میتوان لفظ مطلق رابر شیوع و اطلاق حمل کرد و بالجمله عدم قرینه صارفه؛ قبح عقاب بلابیان و بودن متکلم در مقام بیان تمام مرادو نبودن قدر متیقن درمقام تخاطب (از تقریرات ص ۱۰۲ کفایه ۱۰۷).

مُقَدَّماتِ خارِجیّه– (اصطلاح اصولی) امور خارج از ماهیت و ذات اشیارا گویندمانند علت سبب، شرط و عدم مانع ...

مُقَدَّماتِ داخِلی – (اصطلاح اصولی) هرگاه ماهیتی مرکب باشد میتوان گفت هر یك از اجزاء آن نسبت به کل مقدمه است زیرا هرجزء هرچیزی غیر از خود آنچیز است.

(از تقریرات ص ٦۳).

مُقَدَّماتِ مَنطِقیّه– (اصطلاح منطقی) مراد همان قضایائی است که مقدمهٔ قیاس‌اند (تفسیر ص ۱۹۲)

مُقَدَّماتِ فِعل– (صطلاح فلسفی) مقدمات فعل عبارت‌اند از ۱– تصور (علم تصوری و تصدیقی) ۲– میل ۳– شوق مؤکد ٤– اراده جازم. (از اسفار ج ۳ص۷٤).

مُقَدَّمه – (اصطلاح اصولی) آنچه متوقف است شی برآن اعم از آنکه توقف عقلی باشد یا عادی یا جعلی ۲– آنچه فعل برآن متوقف است مانند ترك اضداد در فعل واجب و ضد درحرام که مقدمه و شرط عقلی گویند ۳– آنچه عادةً فعل برآن متوقف است مانند شستن جزئی ازسر برای غسل تمام صورت که مقدمه و شرط عادی است ٤– آنچه به هیچیك از طرق نه عقل و نه عادت

فعل براو متوقف نباشد و لکن شارع‌جعل کرده است که فعل موقوف برآن باشدمانند طهارت برای‌نماز ۵ــ آنچه‌صحت دلیل‌برآن متوقف است ٦ــ قضیهٔ که جزء قیاس‌باشد (صغری و کبری). ۷ــ آنچه مباحث آینده کتاب‌برآن متوقف است‌که مقدمه علم‌گویند که شروع در علمی متوقف برآن باشد.

(کشاف ص ۱۱۵) ترکیبات در معانی اصولی و منطقی

٦ــمقدمهٔ وجـود کـه تحقیق و وجود ذی‌المقدمه متوقف بر آنها است مـانـنـد آموختن که مقدمه دانستن است

خلاصهٔ کلام دربارهٔ مقدمات و انواع آن :

مُقَدَّمهٔ صِحَّت ــ مانند طهارت نسبت‌به صلوة که درست بودن ذوالمقدمه متوقف بر آن باشد.

مقدمهٔعادی ــ درمقابل شرعی و عقلی است رجوع به مقدمه شود.

مُقَدَّمِهٔ عِلم ــ آنست که دانستن ذو ــ المقدمه متوقف برآن باشد رجوع شود به (تقریرات ص ٦۵).

مُقَدَّمهٔ عَقْلی ــ درمقابل مقدمهٔ عرفـی شرعی و عادی است رجوع به مقدمه شود

مُقَدَّمهٔ مُسْتَحَبّ ــ اصولیان گویند شکی نیست‌که مقدمهٔ مستحب‌مانندمقدمهٔ واجب که واجب است مستحب است لکن مقدمهٔ حرام و مکروه حرام و مکروه نمیباشند زیرا با وجود حصول مقدمه امکان تـرك حـرام و مکروه هست بنا براین دخلـی درحصول ذی‌المقدمه‌ندارند برخلاف مقدمه مستحب رجوع به مقدمهٔ واجب شود.

مُقَدَّمِهٔ مَوصِلَه ــ و مـقـدمـهٔ موصله مقدمه‌ایست‌که مطلوب بالغیر باشند رجوع به مقدمه واجب شود.

مُقَدَّمِهٔ واجِب ــ از مباحثی که در فن اصول مطرح شده است و در پیرامون آن گفتگوئی زیاد بمیان آمـده است مبحث مقدمهٔ واجب است و مراد ملازمهٔ بین‌وجوب چیزی و وجوب مقدمهٔ آن میباشد بطورکلی مقدمات برچند قسم‌اند ۱ــ مقدمات داخلی وآن اجزائی است‌که مأخوذ درماهیت‌مامور به است.

۲ــ مقدمات خارجیه کـه خـارج از ماهیت‌اند ۳ــ مقدمات عقلیه که مقدماتی هستند کـه محال است وجـود ذی‌المقدمه عقلا بدون آنها ٤ــ مقدمات شرعیه کـه محال است‌وجودذی‌المقدمه‌شرعا بدون‌آن‌ها

۵ــ مقدمات عادیهٔ که ذی‌المقدمه بدون آنها ممکن است واقع شود الا آنکه عادت جاری است که ذی‌المقدمه بواسطهٔ آنهـا حاصل شود.

در اصول رشاد درباب اسباب ومقدمات آمده است :

سبب : صاحب کتاب قوامع‌الاصول که تقریرات موحوم شیخ انصاری را برشته تحریر در آورده در آخر مقالهٔ مـربوطـه بمقدمه واجب چنین نگاشته است :

سبب گاهی‌بسیط میباشدو گاهی مرکب از امور متعدده در صورت اول آنرا علت تامه گویند که از وجودش معلـول و از عدمش عدم معلول لازم میآید و درصورت ثانی تمام‌آن‌هیئت مرکبه‌را من‌حیث‌المجموع علت تامه و هر یك از اجزاء آن را جزو علت‌نامند و در این صورت وجود معلول در واقع مستند بوجود جمیع آن اجزائی

خواهد بود که من حیث‌المجموع علت تامه را تشکیل داده‌اند، و عدمش نیز معلول انهدام این مجموعـه ترکیبیه میباشد ـ النهایه انهدام این مجموعه گاهی باازبین رفتن تمام این اجزاء وگاهی بافقدان یکی از آنها حاصل میشود، وبالاخره چون‌در هردو صورت علت‌تامه از بین رفته لـذا معلول نیز ازبین خواهد رفت انتهی ...

ازاین بیان این نتیجه گرفته میشود که علت‌خواه‌تامه باشد وخواه ناقصه‌ازوجودش وجودو از عدمش عدم معلول لازم می‌آیدـ النهایه در علت ناقصه باید این توجه را داشت که یك جزء بتنهائی و مادامیکه با سایراجزاء علت ترکیب نیافته است‌اساساً در عداد علل بشمار نمیرود ـ زیرا آن جزء در صورتی واجد صفت علیت میگردد که بااجزاء دیگر ترکیب یافته و جزء آن مجموعه ترکیبیه باشد والا درحال انفراد نه‌علت‌تامه است و نه ناقصه، تا ازوجودش وجود معلول لازم آید .

مقدمه: مقدمه را اگر از حیث کلی تقسیم کنیم بمقدمه: عقلیه **عادیه ـشرعیه** تقسیم میگردد .

مُقَدِّمهٔ عَقلیَّه: قضایای مولفهٔ که عقلا مستلزم قضیهٔ دیگر میباشند مقدمات‌عقلیه نامیده میشوند مانند قیاسات

مُقَدِّمهٔ شَرعیَّه: مقدمات شرعیه آن‌سلسله از امور فرعیه هستند که حصول امور اصلیه عادة موقوف برانجام‌آنها است‌مانند نصب نردبان برای صعود بطبقه بالا .

مقدمه شرعیه: مقدمات شرعیه آن سلسله ازاعمال مقدماتی هستند که اتیان فرایض اصلی موکول‌براتیان آنهااست‌واین‌اعمال بردوقسمند ـ قسمتی‌از آنها عادة مقدمه اتیان آن‌فریضهٔ میباشند مانند زادوراحله برای سفر حج و قسمتی هم شرعا مقدمهٔ انجام‌آن‌قرار داده‌شده‌اند بنحویکه‌آن‌فریضه بدون اتیان آن مقدمه باطل میباشد مانند وضوء برای اتیان صلوة

مقدمات قسم اول بهرصورت و بهر کیفیتی صورت بگیرند شرع را در آنها دخالتی‌نیست‌ولی مقدمات قسم دوم‌توقیفیه هستند و باید بهمان صورتی که ازطرف شارع تعیین شده‌اند انجام گیرند .

مثلا زادوراحله ا زهر قبیل باشد و یا ازهر طریقی تهیه گردد تأثیری در صحت و بطلان اعمال نمیکند ولی وضوء برای اتیان صلوة باید تابع همان کیفیات و شرائطی باشد که از طرف شرع تعیین و تصریح گشته است.

مقدمه از نظر دیگر نیز بمقدمهٔ وجودیه ـ وجوبیه ـعلمیه تقسیم میشود :

۱ ـ مُقَدِّمهٔ وُجودیَّه : چنانچه در مثال های فوق دیدیم تحقق و بوجود آمدن نماز و حج منوط‌باتیان و ضوء ویا تهیه زاد وراحله است ، بحدیکه بدون آنها تحقق وبوجود آمدن آن واجبات عادة و یا شرعاً غیر ممکن میباشد ـ پس این مقدمات از حیث اینکه شرایط وجودی آن واجبات هستندبه مقدمات وجودیه موسوم میباشند.

۲ـمقدمات وجوبیه: بعضی‌از عبادات فقط بالقوه واجب میباشند و فعلیت‌یافتن وجوب آنها منوط بفراهم آمدن یك یاچند مقدمه‌است بطوریکه اگرآن مقدمات‌فراهم نگردند آن عبادات نیز وجوب پیدانمیکنند و به‌همین جهت آن‌مقدمات راازلحاظ این

که‌موجبات وجوب میگردند مقدمات وجوبیه و آن واجبات را واجبات شرطیه نامند .

مثلا حج که از واجبات شرطیه است ، وجوب و تعلقش برذمه مکلف مشروط بحصول استطاعت است، وماداميكه‌استطاعت حاصل نشده ادای آن اصلا واجب نمیباشد پس‌استطاعت‌که‌سبب فعلیت‌یافتن‌وجوب‌حج است مقدمه وجوبیه میباشد .

۲ مقدمات علمیه : چنانچه کلام شارع مبهم و قابل توجیه بمعانی متعدده باشد ومکلف نتواند مقصود اصلی را درك کند در این صورت ناچار خواهد بود که بتمام معانی متصوره و شقوق محتمله آن‌عمل نماید تابدان وسیله بادای تکلیف اصلی وبرائت ذمه خود علم حاصل کند ـ این اعمال را که بطور قطع فقط یکی از آنها فریضهٔ اصلیه و بقیه اعمال احتیاطی و مقدمات تحصیلی‌علم‌ببرائت هستند مقدمات علمیه گویند .

مثلا آیهٔ **اذاقمتم الی الصلوة فاغسلوا وجوهکم وایدیکم الی المرافق** که حکم وضوء را بیان میکند متضمن ابهام میباشد ومعلوم نیست که مقصود شارع از کلمهٔ الی‌المرافق غسل تمام‌یداست‌بامرفق‌یافقط غسل ید است تا مرفق؟ و این‌ابهام ناشی ازاختلاف موجود دربین اهل اصطلاح است زیرا بعضی‌از آنان غایب را داخل وبرخی خارج ازمغیا میدانند لذا اگرعقیدهٔ دستهٔ اول صحیح باشد مسلما شستشوی مرفق که ینتهی الیه و غایت ید است نیز واجب خواهد شد زیرا به عقیدهٔ آنان غایت داخل در مغیا است ؛ واگر عقیده دسته دوم صحیح باشد در آن صورت‌دیگر غسل مرفق واجب نخواهد شد زیرا غایت داخل در مغیا نمی‌باشد بنابراین هرگاه در یك‌چنین موردی مکلف نتواند یکی از آن دو وجه را اختیار و آنرا بر دیگری ترجیح دهد ناچار خواهد شد که عمل باحتیاط نموده و فی المثل وضوء را یکبار طبق قول اول وبار دیگر موافق قول دوم بجا آورده تاباتیان مأمور به اطمینان‌یافته و ببرائت ذمه خود علم حاصل نماید ـ بدیهی‌است دراین‌صورت یکی‌ازآن‌دووضوء (بطور علی‌التعیین)فریضه اصلیه ودیگری وسیله علم ببرائت خواهد بود .

واگرخودحکم دارای شبهه‌وابهامی‌نباشد لکن‌مکلف در تشخیص موضوع آن بین‌چند امر مردد گردد ـ در این صورت نیز عمل باطراف تردید را مقدمات علمیه گویند .

مثلا در موقع غسل از تشخیص ظرف حاوی آب مطلق از ظرف حاوی آب مضاف عاجز گردد ـ یا در موقع ادای نماز در تشخیص جهت قبله بین جهات چهارگانه مردد شود ـ بدیهی‌است در اینمورد نیز حصول علم برائت مستلزم غسل با هردو میاه موجوده‌در اناثین مشتبهتین و اقامه نماز بتمام جهات اربعه خواهد بود و بالاخره جمیع این‌اعمال که بمنظورحصول علم بر اتیان تکلیف نفس الامری بجا آورده میشوند، مقدمات علمیه میباشند .

ضمناً باید باین نکته توجه داشت که مقدمه وجوبیه‌ومقدمه علمیه هردو مانند علت تامه هستندکه از وجودشان وجود و از عدمشان عدم (وجوب ـ علم) لازم میآید .

چنانچه فی‌المثل حصول استطاعت

مستلزم وجوب حج و عدم آن مستلزم عدم وجوب آن است . و همچنین اقامهٔ نماز بجهات اربعه مستلزم حصول علم باتیان نماز بجانب واقعی قبله و ترك یکی از آنجهات موجب عدم حصول این علم‌است ولی مقدمه وجودیه اینطور نیست زیرا هر چند از فقدانش فقدان فریضه لازم‌آید ولی از وجودش وجود فریضه لازم نمیاید چنانچه فی‌المثل وضوء که مقدمه وجودی صلوة است ولی وجود آن مستلزم وجود صلوة نمی‌باشد .

چ- شرط : شرط در عرف اصولین باقسام مختلفی تقسیم میگردد .

شرط‌مقدم- شرط داخل- شرط متاخر

شرط‌مقدم تقریبا عبارة اخرای مقدمه است که در پارهٔ آن فوقا بحث گردیدولی **شرط‌داخل** آن شرطی است که مانند جزء غیر قابل انفکاکی بفریضه پیوسته باشدو تفاوت آن باشرط مقدم آن است که شرط مقدم جدا از فریضه و در پیشاپیش آن انجام میگردد ولی شرط داخل پیوسته بفریضه و تقریبا جزء آن میباشد ـ چنانچه فی‌المثل وضوء و طهارت نسبت بصلوة همینطور هستند ـ وضوء که شرط مقدم‌است مراسمش جدا از صلوة و در پیشاپیش آن انجام میگردد ولی طهارت که شرط داخل است پیوسته بصلوة بوده و تا پایان عمل با آن توأم و همراه خواهد بود و به تعبیر دیگر اولی شرط منفصل و دومی شرط متصل است و به همین جهت شرط مقدم چون منفصل از فریضه میباشد تقریبا وجود استقلالی‌دارد و لذا ممکن است از حیث حکم هم با آن متفاوت باشد ولی شرط داخل چون متصل بفریضه و بمنزله جزو آن می‌باشد لذا وجودش کاملا تبعی بوده و از حیث حکم نیز تابع آن خواهد بود.

اما شرط متاخر آن شرطی است که فعلیت یافتن وجود مشروط معلق برلحوق آن باشد و تا زمانیکه شرط مزبور بدان ملحق نشده، وجود مشروط مراعی گردد.

مثلا در معاملات فضولیه اجازه مالك علی المشهور شرط لزوم عقد وکاشف از صحت معامله من حین العقد میباشد و تا زمانیکه این شرط حاصل نشده معامله مزبوره مراعی خواهد ماند.

شرط از لحاظ دیگر نیز بشرط تعلیقی و شرط تنجیزی تقسیم میشود

شروط تعلیقیه از جمله شرائطی هستند که تعلق خطاب بمکلف منوط به حصول آنها است، این شرائط بر دو قسمند: شرائط عمومیه و شرائط خصوصیه.

شرائط عمومیه شرائطی را گویندکه تعلق خطابات موکول برحصول آنهااست مانند رشد ـ عقل و غیره.

شرائط خصوصیه آن شرائطی را گویند که تعلق بعضی از تکالیف متوقف بر وجود آنها میباشد ـ مانند تمکن مالی و استطاعت نسبت بزکوة و حج.

۲ـ شروط تنجیزیه آن قسمت از شروطی هستند که تنجز خطاب مکلف موقوف بر اجتماع آنها است مانند عدم طرو سفر ـ مرض ـ نسبت بصوم.

شرط را بشرط مقدور و شرط غیر

مقدور نیز تقسیم میکنند.

شرط مقدور آن است که حصول و عدم حصولش در اختیار مکلف باشد مانند وضوء و غسل و طهارت و امثال آن نسبت بصلوة، ولی شرط غیر مقدور آن است که حصول و عدم حصولش ازعهده قدرت مکلف خارج، و در اختیار طبیعت و یا شخص دیگری باشد مانند حلول وقت ادای نماز یا فرا رسیدن موسم حج که حصول و عدم حصول آنها در دست‌طبیعت است و یا ادای شهادت و صدور حکم برای اجرای حد و قصاص که حصول آنها نیز از عهده مکلف خارج است زیرا اختیار شهادت در دست عدول، و اختیار صدور حکم در دست حاکم شرع می‌باشد.

پس از بیان این مطالب که بطورکلی مربوط بتعریف سبب و مقدمه شرط و بیان اقسام آنها بود اینك به بیان بعضی از اقسام واجب مبادرت می‌نمائیم:

فقهاء واجب را برحسب اعتبارات مختلفه بچندین قسم تقسیم کرده‌اند مثلا باعتبار مکلف آن را بواجب عینی وکفائی و باعتبار تکلیف، بواجب تعیینی و تخییری و باعتبار وقت و زمان، بواجب مضیق و موسع و غیر ذالك تقسیم کرده‌اند ولی تقسیمی که با این مبحث ارتباط دارد، تقسیمی است که باعتبار مقدمات آن شده است.

واجب باعتبار مقدماتش بواجب مطلق ـ مشرط ـ معلق ـ تقسیم می‌شود :

واجب مطلق: واجب مطلق، واجبی است که تعلقش بر مکلف متوقف برحصول هیچیك ازشرائط مخصوصه نباشد ولی واجب مشروط یا مقید برخلاف آنست و وجوبش موکول برحصول‌جمیع یا یکی از شرایط مخصوصه است مثلا وجوب صلوة و تعلقش بر مکلف منوط بر حصول شرط مخصوصی نیست و بلکه بمجرد حصول شرائط عمومیه از قبیل رشد ـ عقل ـ قدرت ـ علم، فوراً بر مکلف تعلق میگیرد برعکس حج یا زکوة وامثال آنها که تنها با حصول شرایط عمومیه برذمهٔ مکلف تعلق نمی‌گیرند. بلکه تعلق آنها بر عهده مکلف موکول بر حصول شرائط خاصه از قبیل استطاعت و تمکن مالی میباشد.

واجب معلق : واجب معلق واجبی است که تعلقش بر ذمه مکلف مقید به حصول شرطی نبوده لکن اتیانش معلق بر حصول شرط میباشد ـ یعنی وجوبش مطلق وانجامش مقید است، مثلا قول قائل باینکه (احترام کن زید را هنگام‌ملاقات) جملهٔ طلبیه است که احترام بر زید را بر مخاطب واجب مینماید لکن ادای آنرا به حصول ملاقات معلق میسازد وبعبارةاخری بموجب این جمله امریه مخاطب بدون هیچ قید وشرطی مکلف براحترام میگردد ولی برای ادای آن تکلیف باید منتظر حصول شرط ملاقات شود.

پس تعلق تکلیف در این مورد مقید بهیچ شرطی نیست بلکه فقط ادای آن معلق بحصول شرط میباشد، و تفاوت آن با واجب مشروط نیز در همین است چه آنکه در واجب مشروط تحقق وجوب و تعلق تکلیف بر مکلف منوط بر حصول شرط است و قبل از حصول شرط

اساساً وجوب و تکلیفی متوجه مکلف نیست ولی در واجب معلق وجوب ثابت و تکلیف متوجه مکلف است النهایه اتیانش بر حصول شرط معلق میباشد.

مثلا اگر وجوب حج را با وجوب جهاد مقایسه کنیم این تفاوت بخوبی ظاهر میگردد زیرا در مورد اول فریضهٔ حج قبل از حصول استطاعت اساساً بر مکلف واجب نمی‌باشد ولی در مورد دوم جهاد فی سبیل‌الله بر عموم مسلمین واجب است النهایه اتیانش معلق بفرمان امام حاضر است.

و خلاصه‌کلام با بیان دیگر آنکه‌شرط در واجبات شرطیه، شرط وجوب و در واجبات معلقه شرط فعل است.

تقسیم دیگریکه از واجب شده و با مورد بحث ما مرتبط است تقسیم آن به واجب نفسی و غیری است: واجب نفسی آن است‌که مستقیماً مورد خطاب، و بنفسه منظور آمر، و بالذات مطلوب وی باشد مانند صلوة و صوم و امثال آنها ـ از خصوصیات آن اینکه:

اولا باید با مباشرت شخص مکلف انجام پذیرد و انجام آن بوسیله غیر رافع تکلیف از مکلف نمیگردد.

ثانیاً ـ هیچگاه نمیتواند با افعال محرمه متقارن شود و تقارنش با امور منهیه، موجب بطلان و فساد آن میگردد مثلا نماز چنانچه در مکان غصبی و یا با لباس مغصوب که مستلزم تصرف در مال غیر است ادا گردد (علی المشهور) باطل میشود.

ثالثاً ـ قصد وجه از شرائط صحت آن میباشد و نماز بدون قصد و یا بقصد غیر وجه (ریا و تزویر) باطل است.

رابعاً ـ ازحیث‌کمیت وکیفیت‌توقیفی و تابع دستورالعمل شارع میباشد مثلا‌نماز باید بهمان کمیت و کیفیتی که شارع تعیین فرموده است اداء گردد یعنی نه رکعتی بر رکعات آن افزوده شده و نه چیزی از آن کاسته شود.

واجب غیری بر دو قسم است واجب تبعی ـ واجب توصلی

۱ـ واجب تبعی، واجب تبعی آن‌است که خود مستقیماً مورد خطاب نبوده و وجوبش نیز ذاتی نباشد مانند تطهیر لباس برای ادای نماز واجب و یا تهیه زاد وراحله برای عزیمت بحج واجب ـ این اعمال بذاتها مطلوب شارع نیستند بلکه وجوب آنها تبعی و بمنظور وصول بواجب اصلی میباشد .

در این قبیل واجبات هیچیک از خصوصیات‌واجب نفسی‌مانند لزوم‌مباشرت شخص مکلف و یا قصد تقرب و یا عدم جواز اقتران با افعال محرمه و غیره موجود نیست کما اینکه اگر لباس متنجس را شخص دیگری بجای مکلف تطهیر کند و یا بخودی خود به آب افتاده و طاهرشود تکلیف انجام گرفته است، و نیز چنانچه با آب‌مغصوب تطهیر شود باز مطلوب حاصل گردیده است و بالاخره از حیث کمیت و کیفیت نیز محدود و توقیفی نمیباشد و بلکه با انحاء وکیفیات مختلفه انجام‌پذیر هستند.

واجب توصلی: واجب توصلی ازحیث اینکه مستقیماً مدلول خطاب است و تمام

خصوصیات واجب نفسی را دارا میباشد بواجب نفسی شبیه است مانند وضوء و تیمم برای نماز واجب که در آیات فاذا اقمتم الی الصلوة فاغسلوا وجوهکم، فان لم تجد و اماء فتیمموا صریحا مدلول خطاب واقع شده‌اند و وجه تسمیه آنها بواجبات توصلیه آن است که خود آنها مقصود بالاصاله نبوده، ویلکه مقدمه وصول بواجبات اصلیه هستند و از حیث حکم هم غالباً تابع ذوی‌المقدمه خود میباشند.

این واجبات همانطوریکه گفتیم دارای تمام آن خصوصیاتی هستند که واجب نفسی دارا میباشد یعنی‌هم توقیفی‌هستند و هم قصد تقرب و مباشرت شخص مکلف در انجام آنها ضروری است و هم‌اقتران بافعال منهیه موجب بطلانشان میگردد.

مُقَدَّمهٔ عِلْم ـ (اصطلاح فلسفی و منطقی) مقدمهٔ علم عبارت از امر یا اموری است که شروع در مسائل هرعملی متوقف بر آنها است اعم از آنکه نفس شروع متوقف بر آنها باشد مانند تصور بوجه آن علم و تصدیق بفائدهٔ آن و یا شروع بر وجه بغیره مانند معرفت برسم آن و فوائد تفصیلی که مترتب برآنست و غیره از رؤس ثمانیه.

(دستور ج ۳ ص ۳۱۲).

مُقَدَّمهٔقِیاس ـ (صطلاح‌منطقی) مقدمهٔ قیاس عبارت از قضیه ایست که جزءقیاس و یا حجت قرار داده شود که آنرا مقدم و تالی و صغری و کبری‌نامند (در قیاس اقترانی حملی صغری و کبری و در شرطی یا استثنائی مقدم و تالی)

(دستور ج ۳ ص ۳۴ ش ص ۹۸).

مُقَدَّم و تالی ـ (اصطلاح منطقی) جزء اول قیاس را مقدم‌وجزء دوم راتالی نامند رجوع شود به موضوع و محمول و قیاس و تالی

(از اساس الاقتباس ص ۷۵، ۱۸۶).

مَقْدونیوس ـ (اصطلاح ملل ونحل) بانی فرقهٔ مقدونیوس که یکی از فرق مسیحیت است وی گوید خدا مجرد است و عیسی انسان و مخلوق است ومانند سایر انبیاء است، عیسی روح‌القدس و کلمهٔ خدا بود و هردوی آنها مخلوق خدایند.

(رجوع شود به ملل و نحل ابن حزم ص ۴۸).

مَقْذوف ـ (اصطلاح فقهی) قذف‌شده رجوع بقذف شود

مُقِرّ ـ (بـه ضم میم و کسر قاف اصطلاح فقهی) اقرارکنندهٔ رجوع باقرار شود.

مُقَرَّبین ـ (اصطلاح عرفانی) و صاحبان یکی از مقامات ده‌گانهٔ سلوك را گویند. عزیزالدین سفی گوید: از اول مقام انسانی تا بآخر مقام انسانی ده مقام است و در هر مقامی جذبهٔ هست و سلوکی هست و عروجی هست. جذبهٔ هر مقامی دیگر است.

و سلوك هر مقامی دیگر عروج هر مقامی نیز دیگر است، بسیار چیز باشد که در مقامی طاعت بود و همان چیز در مقامی بالاتر معصیت باشد کـه حسنات الابرار سیآت‌المقربین.

(رجوع شود به‌انسان‌کامل ص ۱۰۳)

مَقْصُور ـ (اصطلاح ادبی) هراسمی

که آخرآن الف مقصوره باشد مانند «عیسی موسی حبلی» مقصور گویند و اگر الف ممدوده باشد مانند «صحراء» ممدود نامند.

(از سیوطی ص ۲۱۲).

مَقطَع – (اصطلاح بدیعی) وآنست که عبارتی آورند که مرکب از حروف قابل اتصال در آخر کلمات باشد مثال:

رخ زرد دارم ز دوری آن ذر
زده داغ دردم درون دل آذر

مَقطُوع – (اصطلاح ادبی) بریده‌شده و نزد اهل معانی جمله‌ایست که عطف به ماقبل خود نشده باشد و نـزد محدثـان حدیثی است که اسنادش بتابعی رسد و قطع شده باشد

(از درایـه ص ۵۹ – کشـاف ص ۱۲۰۰).

مُقَفّا – شعریکه مشتمل بر قافیه‌باشد و ....

(رجوع شود به المعجم ص ۳۱۰)

مُقِلّ – (اصطلاح حدیث) نزدمحدثان کسی است که فقط یك روایت ازو نقل شده باشد از صحابه یا تابعین

(از کشاف ص ۱۵۰۹).

مُقَلِّد – (اصطلاح اصولی) بکسریعنی تقلید کننده و بفتح همان مجتهد است‌که ازو تقلید میشود. مشهور است بین‌فقها که مردم در زمان غیبت دو دسته‌اند یا مجتهداند یا مقلد و کسی که یکی ازاین دو صنف نباشد عبادات او باطل است و اختلاف است که آیا جاهل معذور است یا نه رجوع شود به

(قوانین ص ۱۴۰) .

و بالجمله مقلد – بکسر لام آنکه‌تقلید کند و قلادهٔ را بگردن نهد و تقلید در لغت انداختن قلاده باشد بر گردن و آن عمل بقول غیر باشد بدون دلیل و حجت خواستن، مانند عمل عامی از مجتهد و بنابراین رجوع قاضی به شاهد تقلیـد نیست زیرا قول رسول را حجت و برهان بر درستی آن آمده است که معجزات باشد و همین طور قول مفتی و شاهد را اجماع بر عمل بدان هست. و در هر حال تقلید در اصول دین روا نباشد وتنها در فروع تقلید لازم و واجب است پس تقلید عمل بقول مجتهد باشد بدون خواستن دلیل نه آنکه دلیل برای آن مسائل نباشد بلکه‌تمام مسائل و مباحثی که مجتهد مطرح میکند مستند بدلیل است نهایت بـرای مقلد امکان ندارد که دلیل آنرا دریابد و بیان شد که مجتهد علاوه بر طی مراحل لازم باید عادل باشد و مولد او طاهر باشد و در مسائل اصولیه باید هرکس از راه دلیل معتقد بدانها شود گـو آنکـه در بسیاری از موارد در اصول معمول تقلید است البته در این گونه موارد گاه از راه تقلید جزم بـرای مقلـد حاصل شود و بالجمله اگر خوب بنگریم بسیاری ازمردم در اصول عقاید خود پیرو کسان دیگرند و یا اعتماد بقول دیگران کنند و یاگویند چون فلان متکلم و فیلسوف بزرگ چنین گفته است ما هم معتقد میباشیم و جزآن از راه‌هائی که ممکن است در نفس مقلد اطمینان خاطری پیدا شود و گاهی ممکن است از راه اعتقـاد فی‌الجملـه باشد و تفصیل آن مستند به تقلید باشد چنانکه

از راه دلیل عقل بداند که خدائی هست و انبیاء و رسولانی آمده‌اند و احکامی برای بشر آورده‌اند و وجود انبیاء لطف است و معاد و حساب و کتابی هست و در تفصیل آن تقلید کنند و از قول دیگران‌پیروی نمایند. وبالجمله دراصول دین تقلید محض روا نیست و آیاتی در مذمت تقلید آمده است از جمله.

«ولا تقف مالیس لك به علم ـ وانما یأمرکم بالسوء والفحشاء و ان تقولوا علی‌الله ما لا تعلمون... و ما لهم بذلك من علم ان هم الا یظنون ـ و من‌الناس‌من یجادل فی الله بغیر علم.»

و بالجمله در روایت مفصل آمده است که «من کان من‌الفقهاء حافظاً لدینه مخالفاً لهواه مطیعاً لامر مولاه فللعوام ان یقلدوه» و در اینکه مجتهد در تمام‌مسائل مستنبطهٔ خود مصیب است یا مخطی بحث است یعنی آنکه هر مسئلهٔ را مجتهد استنباط کرد. اگر مخالف با واقع باشد همان حکم‌الله واقعی خواهد شد ومجتهد مصیب است یا نه و استنباطات مجتهد اگر مطابق با واقع نباشد حکم فعلی اوهمان است لکن موجب این نیست که حکم واقعی هم در حق او تغییر کند یا نه و البته اگر مجتهد خطا کند باکی بر او نیست و حکم در حق او و مقلدینش همان است که استنباط کرده است بعد از فرض عدالت و امانت و علم لازم. در اینجا بحث زیاد است.

مَقْلوب ـ (اصطلاح اهل درایه وحدیث وادب) خبری‌که درسند آن‌یادرمتن آن‌قلب شده باشد به بعضی دیگر مثل آنکه بگوید محمدبن احمدبن عیسی و حال آنکه احمدبن احمدبن عیسی است و در متن به تصحیف و تحریف و تبدیل است

(از درایه ص ٦٨).

مقلوب در عروض قلب در ارکان جمله یا عبارت است و آن چهار نوعست مقلوب بعض چنانکه در نثر یا در نظم دو کلمه یا زیادتر آورده شود که میان آن تأخر و تقدم در بعضی حروف باشد نه در همه مانند «رقیب. قریب. شارع. شاعر. سکره. سرکه. رشك. شکر» :

ازآن جاودانه دو چشم سیاه.

دلم جاودانه عدیل عنا است

مقلوب کل که تقدیم و تأخیر، در همهٔ حروف باشد «مانند «سیل، لیس تاریخ خیرات، کس، سك، ریش وشیر.»

مقلوب مستوی که در یك بیت شعر تمام چنان بودکه هم راست بتوان خواند، هم وارونه:

شکر به ترازوی وزارت برکش

شو همره بلبل بلب هر مهوش

رجوع شود به (حدائق ص ۱۷ ـ المعجم ۲۱۹).

در بدیع آرد مقلوب:

وارونه و یا واژگونه کردن‌کلامست. چنانکه گررا، رگ. گوئی و من یحرم یرحم که استعمال مقلوب است:

از آن جاودانه دو چشم سیاه

دلم جاودانه عدیل عناست

•

بگنج اندرون‌ساخته‌خواسته‌بجنگ‌اندرون لشگرآراسته. که‌گنج‌مقلوب جنگ است.

شکر به ترازوی وزارت برکش

شو همره بلبل بلب هرمهوش
که درست مقلوب کل است و تمامت
شعر وارونه خوانده شود.
(از بدیع فروغی ص ۸۷ ـ ۸۹).

مُقَنْطَرات ـ (اصطلاح هیوی) .
ابوریحان بیرونی گوید:
دایره‌هااند موازی مر افق را. اگر زبر افق باشند سوی سمت‌الراس مقنطرات ارتفاع خوانند. و اگر زیر افق باشند سوی سمت‌الراس ببرابری پای مقنطرات انحطاط خوانند.

دایرهٔ بزرگ بادایرهٔ بزرگ نزدیکی همی کند تا او را بر دو نقطه ببرد که مر قطر کرده‌اند وز او نیز دوری کند بدو نقطه همچنان برابر با یکدیگر. و منطقة‌البروج چون معدل‌النهار را بر دو نقطهٔ برابر یك با دیگر همی برد، بدو نقطهٔ دیگر برابر یك بدیگر نیز دور ازوی همی شود. ودو نقطهٔ تقاطع باعتدال معروف‌اند، زیراك آفتاب چون بایشان رسد روز با شب خویش راست شود بهمه جای اندر روی زمین، و یکی بر دیگر نفزاید. و یکی را نقطهٔ اعتدال بهاری خوانند. و این آنست که چون آفتاب از وی بگذرد بنیمهٔ شمالی از منطقة‌البروج شود. و دیگر را نقطهٔ اعتدال تیرماهی خوانند. و این آنست که چون آفتاب از وی بگذرد بنیمهٔ جنوبی افتد. و اعتدال را نیز استوا خوانند. و اما آن هر دو نقطه که غایت دوری بود اندر آن از معدل‌النهار نقطهٔ انقلاب خوانند و منقلب نیز. و آن انقلاب که بنیمهٔ شمال است او را انقلاب تابستانی خوانند. و آنك بنیمهٔ جنوب‌است اورا انقلاب زمستانی خوانند، و انقلاب گشتن بود، زیراك آفتاب ازین دو نقطه بازگردد و آغازد ببرآمدن بسوی شمال از پس فرود آمدن سوی جنوب یا بفرود آمدن سوی جنوب از پس برآمدن.
(رجوع شود به التفهیم ص ۷۳)

مَقُول ـ (اصطلاح‌منطقی) کلمهٔ مقول در لغت یعنی گفته شده و در اصطلاح اهل معقول بمعنای محمول آمده است ومقول‌در جواب ماهو یعنی آنچه در مقام سئوال از ماهیت شئی گفته و حمل شود و بعبارت دیگرذاتیات نوعی وجنسی اشیاء راگویند:
(از دستور ج ۳ ص ۳۰۷).

مَقُولاتِ عَشَره ـ (اصطلاح منطقی)
حکماء جواهر واعراض ده گانه را مقولات عشر گویند و آنچه مشهور میان فلاسفه است مقولات برده قسم‌اند بحکم حصرعقلی واین تقسیم و حصر عقلی را ارسطو پایه گذاری کرده است وی موجودات عالم را محدود و منحصر درده مقوله کرده است که نه مقوله عرض ویك مقوله جوهرباشد.

مقولات نه گانهٔ عرضی عبارتند ازکم، کیف، وضع، این، اضافه، متی، ملك یاجده یاله فعل وانفعال «ان یفعل و ان ینفعل» هر یك از مقولات درتحت عنوان کلمهٔ خود شرح داده شده و میشود و مقوله جوهر نیز اقسامی دارد که شرح داده شد.

بعضی مانند سهلان ساوجی صاحب بصائر قائل به پنج مقوله‌اند که جوهر، کم، کیف، نسبت و حرکت باشد و بعضی چهار مقولهٔ اساسی قائل‌اند که جوهر، کم، کیف و نسبت باشد و نسبت را جنس هفت

مقولهٔ دیگر میدانند و گویند نسبت شئی بمکان این است وبزمان متی است ونسبت اجزاء شئی هر یك بدیگری و مجموع آنها بخارج وضع است و نسبت قمیص مثلا به متقمص ملك است و نسبت اثر بمتاثر انفعال است و بموثر فعل است و بالاخره هفت مقولهٔ دیگر مجتمع در تحت مقوله نسبت‌اند.

ظاهر این است که شیخ اشراق مقولات اساسی را چهارمقوله میداند (رجوع شود به اخوان ج ۱ ص ۳۲۲،۳۱۹ ــ تفسیر ص ۶۸۳ ــ شفا ج ۲ ص ۴۲۳ ــ اسفار ج ۲ ص ۲ ــ ج ۱ ص ۸۲ ــ ش ص ۲۱۸ و ۳۹۴ ــ مجموعه دوم مصنفات ص ۷۴. و رجوع شود به اسفار ج ۲ ص ۷۴).

شهاب الدین‌گوید: برخلاف آنچه مشهور است مقولات از ابتکارات ارسطو نمی‌باشد این امر یعنی محدود کردن موجودات عالم را در ده مقوله نباید از افکار ارسطو دانست بلکه از افکار شخص است که پیرو فیثاغوری بود بنام ارخوطس و البته او دلیلی ندارد بر انحصار مقولات درده مقوله (از تلویحات ص ۱۲)

مَقولِ فی جوابِ ماهو ــ (اصطلاح منطقی) سئوال و پرسش بماهو یا ازیك چیز باشد یا از چیزهای بسیار و یك چیز یا کلی بود یا جزوی و چیزهای بسیار یا به حقیقت و ماهیت مخالف یکدیگر باشند مانند انسان و فرس و یا به حقیقت و ماهیت همه یکی بود و اختلاف بیش بعدد نبود چون زید، عمروبل چون این انسان‌و آن انسان پس اصناف مسئول عنه بـاین اعتبار چهار بود یك چیز جزوی و یك چیز کلی و چیزهای بسیار مختلف الحقایق و چیزهای بسیار متفق الحقایق اول مانند «زید» که مسئول عنه‌باشد و جواب آن‌ذاتی است که تمام ماهیت او است و آن انسان است ودوم مانند انسان که جواب حیوان ناطق است و سوم مانند انسان و فرس که جواب حیوان است، چهارم مانند زید وعمرو وبکرکه جواب انسان است. (از اساس الاقتباس ص ۲۴).

مَقولاتِ عالیَه (اصطلاحات منطقی) مراد مقولات عشر است که هر یك جنس عالی مادون خود میباشند.

(از اسفار ج ۱ ص ۱۳۸).

مُقَوِّمات ــ (اصطلاح منطقی و فلسفی) فصول اشیاء را مقومات آنها گویند ومقوم جسم صورت است، رجوع به صورت وماده و فصل شود.

مَقهور ــ (اصطلاح اشراقی) اشیاء و موجودات سافله موجودات مقهوره‌اند و عقول طولیه و عرضیه موجودات قاهره‌اند، رجوع شود به انوار قاهره.

مِقْیاس ــ این اصطلاح هیوی است و آن التی بود به شکل مثلث متساوی الساقین که آنرا گونیاگویند و اکثر ازچوب‌سازند و البته باید چوب دو ساق آن برابر بود از لحاظ وزن وبعضی‌زاویه رأس آنرا قاعده سازند به‌جهت امتحان زوایای عمارات و جز آن و بر منتصف قاعدهٔ آن نشانی کنند و در رأس مثلث شاقولی آویزند و آن شاقول جسمی بود ثقیل مانند سرب که از طرف ریسمانی آویخته بود وبرای نصب آن سطح زمین را هموار کنند بطوریکه اگر آب بر آن ریزند از همه طرف برابر

بر آن ریزند از همه طرف برابر سیلان یابد و نیز سطح زمین را آن چنان سازند که این مثلث را بهر طرف که گردانند شاقول برآن نشانهٔ که روی او است آید و چون چنین بود این سطح داخل در سطح افق حسی بود و موازیِ‌افق‌حقیقی و مقیاس جسمی‌بود مستدیر مخروطی‌شکل و باید سنگین باشدکه در موضع خود قائم باشد.

و بطور قائم بایستد و بعضی قاعدهٔ آنرا سوراخ سازند و در آن سرب ریزند و در دایرهٔ بر این زمین هموار بکشند و مقیاس را بر آن نصب کنند بنوعی‌که سهم مقیاس بر مرکز دایره عمود بود و سایهٔ که در وقت غایت ارتفاع آفتاب از مقیاس برین سطح افتد ظل نصف‌النهار بود.

و آنرا فیء زوال خوانند و اگر مقیاس را هفت بخش کنند آن ظل را یعنی یك هفتم را ظل قدم یا اقدام خوانند و اگر دوازده قسمت کنند ظل اصابع نامند هر یك دوازدهم را.

(از بیست باب ملامظفر)

مُقَیَّد ـ (اصطلاح اصولی) آنچه دلالت کند بر غیر شایع در جنس خود که‌شامل معارف شود رجوع به مطلق و عام شود.

مُقیمُ الإستِقامَة ـ (اصطلاح نجومی) رجوع شود به بروج

مُقیمُ الرُّجوع ـ (اصطلاح نجومی) رجوع شود به بروج

مُقیمان ـ (اصطلاح ذوقی) مقیمان طبقهٔ سفلی از سائرین الی‌الله را گویند زیرا کاملان فرقهٔ مقربانند و سابقانند و سالکان درزمرهٔ ابرارندو اصحاب‌یمین‌اند و مقیمان زاویه نقصان، قوم اشرار و اصحاب شمالند «و کنتم از واجاً ثلثه فاصحاب المیمنة ما اصحاب المیمنة و اصحاب‌المشئمة . . . »

(از ریاض السیاحه ص ۱۲۳ ـ مصباح الهدایه ص ۸۶)

مُکابَرَه ـ (اصطلاح منطقی) عبارت از منازعت باشد نه برای اظهار صواب و نه الزام خصم (ازکشاف ص ۱۲۴۷)

مُکاتَب ـ (اصطلاح فقهی) حدیثی‌است که حاکی از کتابت معصوم باشد اعم از آنکه بخط خود او باشد یا املاء او وخط دیگری (از درایه ص ۵۰) وعبد مکاتب، رجوع به عبد مکاتب ورق وعتق وکتابت شود.

مُکاتَبِ مَشْروط ـ (اصطلاح فقهی) رجوع به کتابت شود.

مُکاتَبَه ـ رجوع به عتق شود.

مُکاشَفَه ـ (اصطلاح عرفانی) مکاشفه و مشاهده از لحاظ معنی متقاربند با این تفاوت که کشف اتم از شهودست.

بعضی گویند: مکاشفت عبارت ازتفرد روح است بمطالعهٔ مغیبات در حال تجرد او از غواشی بدن.

(ازمصباح الهدایه ص۱۳۴ ـ لمع‌ص ۳۵)

بعضی گویند: مکاشفت عبارت از حضور دل در شواهد مشاهداتست وعلامت مکاشفه دوام تحیر در کنه عظمت خداوند است.

در محاضره عارف در افعال متفکربود و در مکاشفه در جلال.

بعضی گویند: مکاشفه شهود تجلی صفاتست.

(از مصباح الهدایه ص ۱۰۰).

در شرح حکمة‌الاشراق است‌که مکاشفه ظهور شیء است برای قلب باستیلاء ذکر آن بدون بقاء ریب و یا حصول امر عقلی است بالهام بطور «دفعة واحدة» بدون فکر و طلب یا بین نوم و بیداری و یا ارتفاع حجاب است تا آنکه واضح شود احوالات جلی در امور متعلق بآخرت.

بعضی گویند: مکاشفت عبارت از حصول علم است برای نفس بفکر یاحدس و یا سانحهٔ خاص.

بعضی گویند: مکاشفت عبارت از بلوغ بماورا حجاب است وجوداً.

و گفته شده است که: مکاشفت اطلاع یکی از متحابین متصافین است صاحبش را بر باطن و سر و امر خود.

(از شرح منازل ص ۱۹۵)

و گفته شده است‌که: ثمره علم وراثت مکاشفت است‌که: باشارت آیدنه باعبارت.

بوبکر شبلی روزی در مکاشفهٔ جلال حق‌مستهلك بود از خود بی خود گشته، حریق آتش معرفت، غریق دریای محبت، همی گفت: الهی اگرت بخوانم برانی، وربروم بخوانی، پس چکنم من بدین حیرانی توام مگر سامان کنی را هم به‌خود آسان کنی نه با تو مرا آرام، نه بی‌توکارم بسامان، نه جای بریدن، نه امید رسیدن، فریاد از تو، که این جانها همه شیدای تو، واین دلها همه حیران بتو،

چند سال زیر آن نردبان پایه، پاس دل میداشت گفت: پنداشتم که بجائی رسیدم بسرم ندا آمد که: «اذاظننت انك وجدتني، فقد فقد تني و اذاظننت انت فقد تني، فقد وجدتني» فرا خلق مینماید که این کار نه بحد فهم و وهم آدمیانست، نه درگاه تأویل عالمانست نه میدان عبادت عابدانست، نه تیه‌تحیر عارفانست.

(رجوع شود به عده ج۵ ص۴۵۹)

مُکافات ـ (اصطلاح‌اخلاقی) وآن‌بود که احسانی را که باو کنند بمانند آن یا زیاده از آن مقابله کند و در اسائت بکمتر از آن (از اخلاق ناصری ص ۸۰).

مُکالَمَت ـ (اصطلاح عرفانی) مرتبه کلیم بودن و مکالمت مرتبهٔ والائی است که مخصوص حضرت موسی است که فرمودند «وکلم الله موسی تکلیما»

مَکان ـ (اصطلاح فلسفی) مکان عبارت‌از امری و چیزی است که چیزی دیگر درآن نهاده‌و یا بر آن تکیه‌کند و تعاریف‌متعددی برای آن شده است.

شیخ‌الرئیس گوید: مکان جای بود و او را چند خاصیت هست باتفاق همه یکی که جنبنده از وی بشود بسوی جای دیگر که آرمیده‌اند و یکی از وی بایستد و دوم که اندر یکی از دو چیزی نگنجد که تا آب از کوزه نشود سرکه اندر نیاید و سیوم که زیر و زبر اندر جایگاه بود و چهارم که گویند که مر جسم را که اندر وی است (دانشنامه بخش طبیعیات ص ۱۱۳ و رجوع شود به شفا ج۱ ص ۵۱ـ۶۲).

ابوالبرکات گوید: مکان نزد جمهور مفهومی است مشهور و اعرف و در هر چیزی بستگی بدان چیز دارد در بعضی از اشیاء بمعنای «مایعتمد علیه الشئی»است و در بعضی از چیزها «ما یستقر علیه

الشئي» است و... (از المعتبر ج۲ ص۴۱ ـ ۴۳).

در اخوان‌الصفا است که برای مکان تعاریف مختلفی شده است جمهور حکما گویند «۱ـ فهو الوعاء الذی یکون فیه المتمکن ۲ـ سطح جسم‌الذی یلی المحوی ۳ـ سطح‌الجسم المحوی الذی یلی الحاوی ۴ـ فصل المشترك الذی بین سطح الحاوی والمحوی» وفضائی که جسم طولا و عرضاً و عمقاً در آن رود. (از اخوان ج۲ص۹).

صدرا گوید: جمهور حکما گویندمکان عبارت از سطح باطن از جسم حاوی است بنحویکه هیچ جزئی از آن خارج از سطح نباشد و این وضع واقع نیست مگر در اجزاء این‌عالم مانند آحاد عناصر و افلاك و هرگاه مجموع آنچه در این عالم است از امکنه و ازمنه بطور جملی و کلی و بدان نحو که یك شئی‌اند لحاظ شوند بیك نام خوانده میشود و چیزی خارج از آنها نیست که بنام مکان خوانده شود.

والا مجموع مجموع نخواهد بود و بنا براین برای جهان وجود مکانی نیست‌پس مکان بقول صدیالدین امری است که داخل در عالم است و همان سطح باطن از جسم حاوی است: (از رسائل صدرا ص ۳۰۳ و رجوع شود به اسفار ج۲ ص ۱۲ـ ۱۸ـ ج۱ ص ۲۹۷).

«اعلم ان مکان کل جسم کما علیه الجمهور من‌الحکماء هو السطح الباطن من الجسم الحاوی له بحیث لم یکن جزء منه خارجاً عن ذلك»(از رسائل صدرالدین ص ۳۰۳).

حاجی سبزواری گوید: مکان نزداکثر متکلمان عبارت از بعد موهوم است و نزد مشائیان سطح باطن از جسم حاوی است‌که مشتمل بر سطح ظاهر از جسم محوی باشد و نزد اشراقیان عبارت از بعد مجردی است نظیر تجرد موجودات مثالی که فاصل بین دو عالم است یعنی واسطهٔ میان مفارقات نوریه و ظلمات است که جسم متمکن بر نحو کلی و باعماقه و اجزائه در آن میباشد. (از شرح منظومه ص ۲۵۴)

بعضی دیگر گویند. مکان امری است موهوم زیرا آنچه موجود است یا جوهراست یا عرض و مکان اگر جوهر باشد باید قابل وضع باشد و در این صورت خود نیاز بمکان دیگر دارد و تسلسل لازم می‌آید و اگر عرض باشد هر عرضی نیاز بموضوع دارد و متقوم بغیر است و خود مقوم‌نتواند باشد و نیز اگر موجود باشد باید متمکن داخل در او باشد و حال آنکه مداخلهٔ اجسام باطل است و فروض دیگر.

بعضی گویند: مکان هیولای جسم‌است و عدهٔ دیگر گویند صورت جسم است (رجوع شود باسفار ج۲ ص ۱۸ و شفا ج ۱ ص ۵۰، ۶۳، ۶۵ ـ زادالمسافرین ۹۶ ـ مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۱۳۱ـ تهافت التهافت ص ۴۷۹).

میرداماد‌گوید: مکان عبارت‌از عوارض ماده است و اصحاب خلاء گویند. مکان بعد فارغ است و بعضی گویند منتهی‌الیه حرکت است و بعضی گویند عبارت از صورت است و بعضی گویند سطح مطلق است.

شیخ اشراق گوید: عبارت از بعد مجرد است (رجوع شود به ش ص ۲۲۹ـ

دستور ص ۳۳۱۷ـ۳۱۸ـ شفا ج۱ ص ۵۱ ـ قبسات ص ۵).

و نزد عرفا مکان منزلی است که ارفع منازل عندالله باشد و آن مکان اهل کمال است و موقعیکه عبد بمرتبت کمال رسید، متمکن شود در مکانی و بالاخره کسی که عبور کند از مقامات و احوال متمکن شود در مکان و صاحب مکان خواهد بود. (اصطلاحات شاه نعمت‌الله ص ۳۰ـ لمع ص ۳۳۵)

و بالجمله مکان «آن» اهل کمال و تمکین نهایت است.

بر مکان اطلاق مکانت هم شده است و شاید درست‌تر همان مکانت باشد.

لکن در قرآن‌کریم آمده است و رفعناه مکانا علیاً.

مَکانِ طَبیعی ـ (اصطلاح فلسفی) مکان طبیعی اشیاء مکان و مرکزی است که میل طبیعی اشیاء آنها را بدان سوق میدهد در مقابل مکان قسری که بواسطهٔ قوهٔ که از خارج تحمیل بر اشیاء میشود بطرف آن حرکت میکنند.

شیخ‌گوید: برای‌هرجسمی حیز واحدی است طبیعی که طبع جسم بدان مایل باشد و مکانی که بقوت قاسر جسم بدان رود مکان قسری است (از شفا ج۱ ص ۶۳ و رجوع شود به‌ص ۱۴۷ و ۱۷۹).

مَکانِ قَسْری ـ(اصطلاح فلسفی) رجوع به مکان طبیعی شود.

مَکانُ الأماکِن ـ(اصطلاح فلسفی) مراد فلك اقصی است که انتهای عالم است. (مصنفات بابا ج۱ ـ رساله ص ۲۰).

مَکانِ مُبْهَم ـ (اصطلاح فلسفی، ادبی) جهات شش‌گانه را از جهت نامحصور بودن بحد معین مکان مبهم گویند (از دستور ج ۳ ص ۳۱۹).

مَکانِ مُصَلّی ـ (اصطلاح فقهی) مکانی که نمازگزار برمیگزیند باید غصبی نباشد و طاهر باشد. ثابت باشد و تحت سقف منهدم نباشد امکان اداء نماز باشد مثلا سقف آن کوتاه نباشد، جلو و مساوی قبور معصوم نباشد، نجس نباشد محل سجده‌بالا یا پائین از محل ایستادن نباشد و زن مقدم بر مرد نباشد.

رجوع به جایگاه نماز شود.

مَکْرُوه ـ یکی از احکام خمسه رجوع به احکام خمسه شود.

مَکانِ مُطْلَق ـ (اصطلاح فلسفی) مراد از مکان مطلق خلاء است در مقابل مکان مضاف که «لابد له من متمکن» (رسائل فلسفیه زکریای رازی ص ۲۴۱).

مَکْتُومون ـ (اصطلاح عرفانی) مکتومون جماعتی از اولیاء الله‌اند که چهارهزار تنند که همیشه در عالمند و یکدیگر را نشناسند و جمال حال خود را ندانند و در کل احوال از خود و از خلق مستور باشند.

اکثر مکتومان در لباس غیر آشنا باشد و غیراز موحد اهل باطن ایشانرانشناسند. (از کشاف ص ۱۲۶۶).

مَکْر ـ (اصطلاح عرفانی) مکر از جانب خدا «ارداف» نعمت است با وجود مخالفت و القاء حال است. با سوء ادب و از جانب بنده ایصال مکروه است بسوی انسان من‌حیث‌لایشعر«والامن من‌مکره‌کفرو التعرض من کیفیة مکره شرك»

(از دستور ج ۳ ص ۳۱۲)

در اصطلاحات صوفیه بدان اضافه‌شده است و اظهار آیات و کرامات بدون امر واردی.

مولوی گوید:

مشورت با نفس خود گر میکنی
هرچه گوید کــن خلاف آن دنی
گر نماز و روزه می فــرمایدت
نفس مکــارست مکــری زایــدت
مشورت با نفس خود اندر فعال
هرچه گوید عکس آن باشد کمال

در قــرآن مجید از مکر مکاران سخت نکوهش شده است و فرماید و مکروا مکراً و مکرنا مکراً وهم لایشعرون.

فانظر کیف کــان عاقبة مکــرهم انا دمرناهم و قومهم اجمعین.

وقد مکروا مکرهم و عندالله مکرهم و ان کان مکرهم لتزول منه الجبال قد مکر الذین من قبلهم.

مولانا گوید:

مکر آن فرعون سیصد تو شده
جملــه ذل او و قمع او شده
مکر شیطانست تعجیل و شتاب
لطف رحمانست صبر و اجتناب
مکر حق را بین و مکر خود بهل
ای ز مکرش مکر مکاران خجل
چونکه مکرت شد فنای مکر رب
بر گشائی یك کمینی بوالعجب

مُکْرَمیّه ــ (اصطلاح ملل و نحل)فرقة از ثعالبه‌اند از فرق خوارج پیروابی‌مکرم گویند تارك نمازکافر است. وبالاخره هر آن کس که جاهل به توحید و وجــود خدا بود کافر است.

(از مختصرالفرق ص ۸۷)

مَکْفول ــ (اصطلاح فقهی) شخصی که مورد کفالت است که مکفول‌منه یا عنه هم گویند رجوع به کفالت‌شود.

مَکفولٌ‌لَه ــ (اصطلاح فقهی) کسی که کفالت به نفع او شود که احضار شخصی را در موقع‌خود میخواهد. رجوع به‌کفالت شود.

مُکلَّف ــ (اصطلاح فقهی) شخص بالغ (مرد ۱۵ ــ دختر ۹ سال) و عاقل و عالم باحکام را گویند.

(از کشاف ص ۱۲۵۵)

مَلَأ اَعْلی ــ (اصطلاح فلسفی) مراد از ملا اعلی عالم بالا است. (از اخلاق‌ناصری ص ۳۰).

مَلَأ مُتَشابَه ــ (اصطلاح فلسفی) ملا متشابه عبارت از جسمی است که یافت نشود در آن امور مختلفةالحقایق و بعضی گویند مراد جسم‌غیرمتناهی است. (دستور ج۳ ص ۳۲۱ ــ کشاف ص ۱۳۱۲).

مَلائِکه ــ (اصطلاح مــذهبی و علوم غریبه) این اصطلاح را فلاسفهٔ اسلام بکار برده‌اند.

مراد از ملائکه عقول مجرده و نفوس فلکیه و ارواح مجرده‌اند که تصرف در عنصریات کنند و شیطان عبارت از قــوت متخیله است و برای هر فلکی روحی است کلی که منشعب شود از آن ارواح زیادی (کشاف ص ٥٤٤).

درحدیث است:

ان‌الله خلق‌الملائکة من عقل بلا شهوة و خلق‌البهائم من شهوة بلا عقل و خلــق الانسان من عقل و شهوة فمن غلب عقله شهوته فهو خیر من‌المــلائکة و مــن غلب

شهوته عقله فهو شر من البهائم».
(انسان ص ۳۲۳)

موجود نوری‌است‌که بهرشکلی درآید بجز حیوانات درنده. انسان در مرحله‌کمال به فرشته رسد و گاه بود که ملائکه کنایت از قوتهای عقل و روح و جسم بود. (انسان ص ۱٤۹)

اخوان‌الصفا گویند ملائکهٔ خدا همان کواکب و افلاك‌اند که پادشاهان آسمانها اند و خداوند آنها را بیافریده است تا دنیا را آبادان کنند مدبر خلق باشند و خلفاء الله اند در افلاك او (رجوع شود برساله سوم رسائل اخوان‌الصفا ص ۹۸)

در علوم غریبه اصطلاح ملائکهٔ حروف را بکار دارند و منظور آنان این است که برای هر یك از حروف ملکی بود و اسماء این‌ملائکه را برشمرده‌اند که البته اسامی آنها بنظر عبری میرسد.

(رجوع شود به شمس‌المعارف الکبری ص ۱٦، ۱۷)

ترکیبات:

مَلائِکَةُ الرُّوحانیَّة ــ مراد ارواح مجرده است. (شفا ج ۲ ص ۲۸۵، ٦٤۲).

مَلائِکَةُ الطِّباعِ الاَرْضیَّة ــ مراد طبایع کلیه‌اند. (اسفار ج ۳ ص ۹۸).

مَلائِکَهٔ مُوَکَّله ــ مراد عقول است (از راحة‌العقل ص ٦۱).

مَلابِسُ الظُّلْمانیَّة ــمراد علائق‌جسمانی و مادیات است. (از اسفار ج۳ ص ۳٦).

مَلاحت ــ (اصطلاح ذوقی) ملاحت عبارت از بی‌نهایتی کمال الهی است که هیچ‌کس بنهایت او نرسد.

مُلازَمَه ــ (اصطلاح فلسفی و عرفانی) هم‌بستگی میان دو امر را ملازمهٔ میان‌آندو گویند و دو امریکه بیکدیگر بستگی‌داشته باشند ملازم یکدیگرند و بالاخره دو امر بنحوی باشند که تصور هریك منفك از تصور دیگری نباشد ویاوجود هریك ملازم با وجود دیگر باشد و یا «کون‌الحکم‌مقتضیاً لحکم آخر بان یکون اذا وجدالمقتضی وجد المقتضی وقت وجوده ککون الشمس طالعة و النهار موجود» (کشاف ص ۱۳۰٤).

نزد عرفا

مراد ملازمت ذکر است که اصل ششم است که در آن کوشی که از ذکر غیر حق بدرآیی‌که‌فرمودند «واذکر ربك اذانسیت»

*

یعنی که بگو تو ذکر ما از دل و جان
وقتی که فراموش کنی هر دو جهان
چنین بیاد تو مشغول گشته‌ام جانا
که یاد جان و دلم در خبر نمی‌گنجد

مُلازَمَهٔ عَقْلی ــ (اصطلاح منطقی و فلسفی) ملازمهٔ عقلی عبارت از عدم امکان تصور ملزوم است بدون تصور لازم برای عقل. (دستور ج۳ ص ۳۲۹).

مُلازَمَهٔ عادیَّه ــ (اصطلاح منطقی) ملازمهٔ عادیه عبارت از تلازمی است‌که‌عقل را رسد که ملزوم را تصور کند بدون تصور لازم او (از دستور ج۳ ص ۲۲۹).

مَلامَت ــ (اصطلاح ذوقی) یعنی‌سرزنش ملامت در طریقت در زمان ابو حمدون قصار نشر گردید. و او گوید «الملامة ترك‌السلامة» برای آنکه خلق آنها را ملامت کنند و علائق همه از خلق قطع‌کنند و از مالوفات و راحات زندگی قطع امید نمایند تا حق را ببینند و اعتماد بذات

احدیت کنند.

(کشاف ص ۱۳۱۵ کشف المحجوب ص ۷۳) سرمایهٔ عاشقان خود ملامت است عاشق کی بود او که بار ملامت نکشد.

در کلمات مشایخ نیز آمده است. الملامة روضة العاشقین و نزهة المحبین و راحة المشتاقین و سرور المریدین.

مَلامَتیّه ـ (اصطلاح عرفانی) کسانی‌اند که در صدق غایت جهد مبذول دارند و در اخفای طاعات و کتم عبادات و خیرات از نظر خلق مبالغت واجب دانند با آنکه در واقع هیچ‌دقیقهٔاز صالح اعمال فرونگذارند و تمسک بجمیع فضائل و نوافل از لوازم شمرند ولکن در ظاهر طوری رفتار کنند که مردم آنها را ملامت کنند که تقرب ایشان بحق زیادت‌گردد. (از مصباح‌الهدایه ص ۱۱۵)

ملامتیان برای ستر و پنهان کردن حال خود از مردم تظاهر بانجام کارهای خوب نکنند.

(از شرح رساله قشیریه ص ۱۳۷)

پیوند کنی با صنم مشکین خال
آنگه جویی تو عافیت این است محال
در هجر تو چیست جز ملامت ما را
گردست درین شهر علامت ما را
با هجر تو کی بود سلامت ما را
بنموده فراق تو قیامت ما را

و بالجمله گروهی از مشایخ: طریق ملامت سپرده‌اند و ملامت را اندر خلوص محبت تأثیر عظیم است و آنان از لوم لائم نترسند «ولا یخافون لومة لائم» زیرا سنت خدا چنان قرار گرفته است که هرکه حدیث وی کند عالم جمله ملامت‌کننده وی گردند.

•

دل و دینم شد و دلبر بملامت برخاست
گفت‌با ما منشین‌کز توسلامت برخاست
که‌شنیدی‌که درین‌بزم دمی‌خوش‌بنشست
که نه در آخر صحبت‌بندامت برخاست

•

رندیم و ملامتی و بد نام
قلاش و حریف ساغر و جام
بدمست و قمارباز و بی‌باك
معشوقه پرست و دردی‌آشام
او باشم و عاشق و نظر باز
آزاده ز قید تنگ و از نام
در مستی و عاشقی و رندی
انگشت نمای خاص و عام
بی‌مطرب و می دمی اسیری؟
جان و دل ما نگیرد آرام

اما ملامت را سه وجه است یکی راست رفتن و دیگر قصد کردن و سه دیگر ترك کردن. (از کشف المحجوب ص ۷۰)

برخی از ترکیبات: متاع ملامت، ملامت آمیز، کدورت ملامت، هیبت ملامت، تازیانهای ملامت، کوی‌ملامت، بار ملامت، سنگ ملامت.

مُلامَسَه ـ (اصطلاح فقهی) لمس‌کردن است و نزد فقها آن باشد که مشتری گوید «اذا لمست ثوبك و لمست ثوبی فقد وجب البیع».

(از کشاف ص ۱۲۹٤)

مُلْتَقِط ـ (اصطلاح فقهی) آنکه لقطه را بیابد و بردارد رجوع به لقطه شود.

مَلْقُوطِ دارُالحَرب ـ (اصطلاح فقهی) رجوع به لقطه شود.

مُلك ـ (اصطلاح فقهی، فلسفی،

عرفانی) یعنی مملوك و در اصطلاح فقها ملك بر چهار قسم است ۱ــ ملك عین ۲ــ ملك منفعت ۳ــ ملك انتفاع ٤ــ ملك ملك که ملك ان یملك باشد قسم اول و دوم که ظاهراند، و اما ملك انتفاع مانند وقف بر جهات عامه که گویند اصل آن نقل بخدا میشود و موقوف علیهم مالك انتفاع آن میباشند مانند مدارس و رباطات و ملك زوج نسبت به بضع زن که مالك انتفاع آن شود و ملك میهمان در خوردن نه در مأکول و ملك ملك مانند حق اعمال شفعه و حیازت غنائم و حضور بر کنز که اگر خواست می‌تواند مالك شود به آنکه نیت تملك کند و حیازت کند و اگر اعراض کرد ملکیت او ساقط میشود.

(از ضوابط الرضاع ص ۷۷ــ قواعد شهید ص ۱۹٦).

در فلسفه:

عالم شهادت را از عرش و کرسی و عالم عناصر عالم ملك گویند (دستور ج۳ ص ۳۲۲).

در عرفان:

ملك عالم شهادت است از محسوسات غیر عنصریه مانند عرش و کرسی و...

که فرمود لمن الملك الیوم. لله الواحد القهار.

مَلِكُ المُلْك ــ مراد حق تعالی است.

مُلكِ یگانگی ــ جهان الهی و وحدت است

•

در ملك یگانگی دوئی را چه محل
با حضرت او من و توئی را چه محل
آنجا که کلام شاه ترکستانست
هندو و حدیث هندوی را چه محل

مَلَك ــ (اصطلاح مذهبی) ملك بفتح میم و لام یعنی فرشته و جسم لطیف نورانی است که متشکل باشکال مختلفه شود. (دستور ج ۳ ص ۳۲۲).

مِلْك ــ (اصطلاح فلسفی) بکسر میم یکی از مقولات نه‌گانه عرضی است و هیأتی است حاصل برای جسم بسبب احاطهٔ جسمی دیگر که منتقل شود بانتقال جسم محاط مانند هیأتی که حاصل میشود برای جسم بسبب تقمص و تعمم و بدان جده نیز گویند و اما اقسام ملك یا اصلی بود چون وجود چیزی که از آن چیز بود یا نه اصلی و نه اولی بود بلکه بواسطهٔ وجود آن چیز بود چون کمیت چیز و کیفیت چیز و فعل چیز (مصنفات ج۲ ــ مهناج مبین ص۲۲).

مِلْكِ رَقَبَه ــ (اصطلاح فقهی) یعنی ملك عین.

مُلكِ قهری ــ (اصطلاح فقهی) مانند ارث و موصی‌به برای حمل درشکم و غیره.

مِلْك یَمین ــ (نکاح ملك یمین) (اصطلاح فقهی) مالك شدن کنیزکان از راه خریدن وغیرآن ازاسباب مالکیت، درمعتقدالامامیه آمده است.

چون کنیزك را بیکی از اسباب مالك شود؛ روا نباشد وطی کردن تا آنگاه که استبرا دهد، و پاك گرداند ویرا بیك حیض، یا بچهل و پنج روز، اگر حیض نه بیند.

و استبرای کنیزك بر بایع واجب باشد. اگر بایع ویرا استبرا داده باشد، مشتری را مستحب است استبرا دادن و گفته‌اند واجب بود، و این باحتیاط نزدیك‌تر است. و اگر کنیزك حامله باشد، روا نباشد

وطی کردن؛ و اگر وطی کند روا نباشد فروختن او، و نه اعتراف آوردن بفرزندی او. باید که از برای وی چیزی از مال خویش معین کند، برای آنکه ویرا بنطفهٔ خویش [غذا داده] است.

و روا نیست وطی کردن کنیزکی که بعضی ازو بنده باشد و بعضی آزاد. و روایت کرده‌اند که روا باشد برو عقد متعه کردن در روزی خاصه.

و کنیزك مشترك را روا نباشد هیچ یکی از شرکا وطی کردن الا بتحلیل ایشان. اگر بی‌تحلیل، یعنی: بی حلال کردن وطی کند؛ گناهکار باشد، و تادیبش واجب باشد. و فرزند را بوی الحاق کنند، و نصیب‌شریك از قیمت‌فرزند بشریك باید دادن.

و بر مادر فرزند حکم بندگان رود الا بیع او. چون فرزند او زنده باشد، روا نباشد ویرا فروختن نه در بهای وی.

و اگر بهای وی دین باشد، و خواجهٔ وی را وجهی دیگر نباشد که آن دین وی بگذارد؛ روا باشد فروختن وی از برای گزاردن آن دین.

و میان زنانی که حرام باشند؛ جمع توان کرد در ملك، نه در وطی، چنانکه مادر و دختر و دو خواهر.

(معتقدالامامیه ص ۴۴۳، ۴۴۴)

مَلِكِ مُقَرَّب ــ (اصطلاح فلسفی) صدرالدین از عقل اول تعبیر به ملك‌مقرب کرده و عقول‌طولیه را ملائکه‌مقربین‌نامیده است باعتبار قاهریت و تأثیر آنها در مادون خود (مبدأ و معاد صدرا ص ۹۲ــ رسائل صدرا ص ۱۰۵ ــ اسفار ج۳ ص ۱۰۱).

مَلَکات ــ (اصطلاح فلسفی) کیفیات راسخهٔ نفسانی‌را ملکات‌گویند و از انواع مقولهٔ کیف‌اند (دستور ج۳ ص ۳۲۹).

مَلْکانیّه ــ (اصطلاح‌ملل و نحل) مذهب همهٔ پادشاهان مسیح‌بود در روزگار باستان و نیز مذهب مردم‌افریقا، صقلیه، اندلس و شام است.

اینان قائل به سه اصل‌اند «اب، ابن و روح‌القدس»

و گویند عیسی هم خدای کامل است و هم‌انسان کامل، آنچه مصلوب‌گردیدانسانیت وی بود نه الوهیت او.

عین این عقیده را نیز نسطوریان‌دارند بجز اینکه گویندحضرت‌مریم جنبهٔانسانیت عیسی را بزاده است و جنبهٔ الوهیت او را خدا بزاده است.

لکن یعقوبیه گویند اصولا مسیح خود خدا است و پس از قتل عیسی جهان سه روز بدون مدبر بماند...

(رجوع شود به‌ملل و نحل ابن حزم‌ص ۴۸ ج۱)

البته در عقیده رایج مسیحیان عیسی روح‌الله و فرزند خدا بحساب می‌آید لکن یعقوبیان و نسطوریان در این امر غلو و زیاده‌روی داشته‌اند.

مَلَکَه ــ (اصطلاح فلسفی) خواجهٔطوسی گوید: ملکه هیاتی نفسانی بود که موجب صدور فعلی یا انفعالی شود بی رویتی

(از اساس‌الاقتباس ص ۴۴ و رجوع شود به اسفار ج ۲ ص ۳۵ ــ مقولات ارسطو ص ۷۱ ــکشاف ص ۱۳۲۸ ــ اخلاق ناصری ص ۶۴ ــ اسفار ج ۱ ص ۱۳۸).

رجوع به حال و کیف شود.

شهاب‌الدین گوید: در ملکات وجود بالفعل شرط نیست وبلکه قدرت براحضار و انجام شرط است در آن‌گاه که بخواهد آنگونه قدرتی که نیاز به تفکر و رویت نباشد.

(تلویحات ص ۱۱)

مَلَکَهٔ نَفْسانی ـ (اصطلاح فلسفی) (رجوع به ملکه و اسفار ج ۲ ص ۱۷۱ شود).

مَلِکِیّ ـ (اصطلاح نجومی و هیوی) و ستارهٔ بود واقع بر قلب‌الاسد و آنرا قلب‌الاسد هم گویند

(از صور کواکب ص ۱۸٤)

مَلَکُوت ـ (اصطلاح عرفانی) ملکوت در اصطلاح صوفیه عالم ارواح و عالم غیب و عالم معنی را گویند و بالجمله ملکوت عالم غیب و جبروت عالم انوار و لاهوت ذات حق و عالم ملك عالم اجسام و اعراض است که عالم شهادت هم گویند.

بعضی گفته‌اند: هرشیء از اشیا را سه مرتبه است ۱ـ ظاهر که ملك خوانند ۲ـ باطن که ملکوت نامند ۳ـ جبروت که حد فاصل است و بالاخره عالم ملکوت عالم صفات است بطور مطلق.

(از کشاف ص ۱۳۲۹).

برخی از ترکیبات: نور ملکوت، فوایح ملکوت، شاخسار ملکوت، سلطان ملك و ملکوت، ملکوت اعلی، ملکوت سموات، محاسن ملکوت، خانقاه ملکوت؛ مهمانخانهٔ ملکوت.

(از تفسیر حدائق).

این اصطلاح مأخوذ از قرآن است که فرمود و کذلك نری ابراهیم ملکوت السموات والارض

مَلَکوتِ أَسْفَل ـ مراد ازملکوت اسفل عالم مثل معلقه است در مقابل ملکوت اعلی که عالم عقول و نفوس مجرده را گویند «و ملکوت بمعنی الاعم و هوعالم الغیب جملة و ملکوت بمعنی الاخص و هو عالم المثال و یقال له الملکوت الاسفل».

(از شرح منظومه ص ۱۸۳ ورجوع شود به ص ۷٦ ـ رسائل صدرا ص ۲۸٤ اسفار ج ۳ ص ۸۹).

مَلَکوتِ أَعْلی ـ (اصطلاح عرفانی) رجوع شود بملکوت اسفل.

مَلَکوتِ أَسْماء ـ (اصطلاح عرفانی) مراد عالم علوی و مجردات است.

(از مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۲۳۵ پاورقی).

مُلَمَّع ـ (اصطلاح ادبی) شعریکه یك مصراع آن عربی و مصراع دیگرش پارسی باشد.

مثال پارسی

سل‌المصانع رکباً تهیم فی‌الفلوات

توقدر آب چه‌دانی که‌درکنارفراتی

شبم بروی‌تو روزاست ودیده‌ام‌بتوروشن

وان هجرت سواء عشیتی و غداتی

اگرچه دور بماندم امید برنگرفتم

مضی‌الزمان و قلبی یقول‌انك آتی

مُلَوَّن ـ این اصطلاح بدیعی است این صنعت چنان باشد که شاعر شعری گوید و آنرا بدو وزن یا بیشتر توان خواند.

مثال:

ای بت سنگین دل سیمین قفا
ای لب تو رحمت و غمزه بلا
(از بدیع فروغی ص ۱۲۱)

مَلْمُوسات – (اصطلاح فلسفی) رجوع به حواس ظاهری شود.

مَلْموساتِ اَرْبَعَه – (اصطلاح فلسفی) مراد برودت، حرارت، یبوست ورطوبت است.

رجوع شودبه (اسفار ج ۲ ص ۱۲۷)

مِلَّة – (اصطلاح مذهبی) مرادف با طریقه و دین آمده است مانند ملت ابراهیم در روایت است که الکفر ملة واحدة وبادیان متعددبواسطهٔ تعددپیروان آن اطلاق شود.

مُماثَلَت – (اصطلاح منطقی فلسفی، علوم غریبه، بدیع) مماثلت

مماثلت بدو امری گویند که در خواص و بعضی از کیفیات بمانند هم بوند مانند کبریت و آتش. بر عکس مقابله باموری گویند که از یکدیگر دور باشند و مشاکل نباشند. تماثل هم گاه از جهت فاعلیت بود و گاه از جهت منفعلیت و گاه بهردو

(از مختار رسائل جابر ص ۷۷).

و بالاخره مماثلت و مقابلت اشیاء را با طبع کواکب مقایسه کرده‌اند و اساس کلمات را بر این امور نهاده‌اند و بنابراین کلمه در باب کلمات واوراد و ادعیه جائی دارد.

در اصطلاح بدیعی آنست که اجزای جمله از کلام تماماً یا غالباً موازی اجزای جملهٔ دیگر باشند مانند «فی سدر منضود وماء مسکوب» ظهیر فاریابی گوید:

پرتوی از رأی و پیرایهٔ خورشید و ماه
نکتهٔ از لفظ او سرمایه دریا و کان
آنکه بیرون برد تیغش چین رخسار سپهر
وانکه بیرون برد تیرش خم‌زابروی‌کمان
خوانده تیغش بر خلایق خطبهٔ فتح وظفر
داده عدلش بر ممالك مژدهٔ امن و امان
ای براق دولتت را فرق فرقد، پایگاه
ای همای همتت را اوج برجیس آشیان

ازنظر فلسفی گویند.

و لیس من شرط‌المماثلة المطابقة من جمیع الوجوه زیرا مماثلت بر انواعی است مماثلت در نوع، در جنس، در فصل، در شخص.

ممتدات – (اصطلاح فلسفی) مراد مقادیر و کمیات و صور است.

(از اسفار ج ۲ ص ۱۲۷).

مُمْتَزِجات – (اصطلاح فلسفی) رجوع بازدواجات و اختلاط و مزاج شود.

مُمْتَنِع – (اصطلاح فلسفی) ممتنع عبارت از مفهومی است که عدم آن در خارج ضروری باشد و هرگاه ضرورت عدم بواسطهٔ غیر باشد ممتنع بالغیر خواهد بود و اگر بالذات عدم برای او ضروری باشد ممتنع بالذات خواهد بود

(دستور ج ۳ ص ۳۳۳). رجوع بامتناع شود.

مُمْتَنِع بِالذّات – (اصطلاح فلسفی) رجوع به ممتنع و امتناع شود.

مُمْتَنِع بِالغَیْر – (اصطلاح فلسفی) رجوع به ممتنع و امتناع شود.

مُمُدُّالهِمَم – مراد حضرت رسول‌است که واسطهٔ فیض حق است هدایت را

«علی من یشاء من عباده» و مددمیفرماید مومنین و مومنات را بنور هدایت.

ممسك الاعنه ـ (اصطلاح نجومی) (بضم میم و کسر سین و فتح همزه و کسر عین)

یکی از صور کواکب است بصورت مردی بود واقع بین ثریا و دب اکبر و کواکب آن ۱٤ بود.

نخست انورجنوبی، دوم انورشمالی، سوم نیر عظیم بود که عیوق نامند.

و در ادبیات عربی و فارسی بسیار بکار آمده است.

ممکن ـ (اصطلاح فلسفی) ممکن عبارت از امری ویا مفهومی ویاموجودی است که از ذات خود اقتضائی نداشته باشد نه اقتضای وجود و نه عدم، رجوع بامکان شود.

مُمکِنات ـ (اصطلاح فلسفی) کلیه موجودات عالم را ممکنات گویند بجز موجود واحدی که مبدأ کل است.

موجودات، ممکنات ذاتی و واجبات غیری‌اند که آن غیر آنها را از عدم و مرحلهٔ قوت‌بفعل آورده است «الموجودات الممکنة الوجود فی جوهرها خروجها من القوة الی الفعل انما یکون ضرورة من مخرج هو بالفعل اعنی فاعلا یحرکها و یخرجها من‌القوة الی الفعل»

(تهافت التهافت ص ۳۹۳ و رجوع شود به ص ۲۳۶، ۲۷۶، ٤۰٥، ۱۰٥).

«الممکن اذا حصل بالفعل ارتفع الامکان»

(تهافت التهافت ص ۱۳۰۱)

وبالجمله، موجودات یا واجب‌اند بالذات‌یا ممکن و ممکنات موجودات سوای ذات خداند و خود واجب بالغیرند.

(رجوع شود به تهافت‌التهافت ص ۱۹۸، ۱۹۹ ـ رسائل صدرا ص ۳٤۱ ـ مبدأ و معاد صدرا ص ۱۸٤ ـ اسفار ج ۱ ص ٥٤ و ۹۷ و ۱۹٥ ـ شرح منظومه ص ۱۲۲ ـ اسفار ج ۳ ص ۱٥۳ تفسیر ص ۱۱٤۱ و ۱۱٥۸).

مُمکِنِ اَخَسّ

مُمکِنِ اَشرَف

رجوع شود به امکان اخس واشرف و قاعدهٔ امکان اشرف و (مجموعه دوم مصنفات ص ۱٥٤ و مبدء و معاد صدرا ص ۹۲).

مُمکِنهٔ خاصّه ـ (اصطلاح فلسفی) ممکنهٔ خاصه قضیه‌ایست که حکم در آن بسلب ضرورت از جانب موافق ومخالف هردو باشد مثال «ولاشئی من‌الانسان بکاتب بالامکان الخاص»

(دستور ج ۳ ص ۳۲۳).

مُملی ـ (اصطلاح ادبی و حدیث) مملی و مستملی از املاء است و القاء کلام است برکاتب که بنویسد و در اصطلاح حدیث صحیفه‌ایست که املاء رسول و خط حضرت علی (ع) است

(از درایه ص ۱٥۷).

مُمکِنهٔ عامّه ـ (اصطلاح منطقی) قضیه‌ایست که حکم در آن بسلب ضرورت ازجانب مخالف باشد. مانند «کل انسان کاتب بالامکان العام» یعنی سلب کتابت ازو ضروری نیست

(از دستور ج ۳ ص ۳۲۳).

مُمکِنِ بِالذّات (اصطلاح منطقی و

فلسفی) هرموجودی‌جزخدا ممکن‌بالذات‌است رجوع بامکان ذاتی شود.

مُمکنِ مُسْتَکفی ـ (اصطلاح فلسفی) موجود ممکنی که ذاتش در قبول فیضان وجود از مبدأ فیاض کافی باشد ممکن مستکفی نامند در مقابل ممکنی که در قبول فیضان فیض از مبدأ فیاض‌احتیاج به معدات و شرائطی داشته باشد تا معد برای قبول فیض شود ازاین جهت عقول را ممکنات مستکفی مینامند و ممکنات دیگر ممکن بامکان استعدادی و غیر مستکفی میباشند.

(از شرح منظومه ص ۱۷۱).

مِنْ ـ (اصطلاح ادبی) بکسر میم از حروف جاره است و مابعد خود رامجرور کند و برچند وجه است.

۱ ابتداء غایت که اغلب است مانند «من‌المسجد الحرام الی المسجدالاقصی»

۲ تبعیض مانند «ومنهم من یمشی علی بطنه»

۳ جنس مانند «ما ننسخ من آیـة»

٤ تعلیل مانند «مما قالوا هذا»

٥ بدل مانند «ارضیتم بالحیوةالدنیا من الاخرة»

٦ مرادف عن مانند «فویـل للقاسیة قلوبهم من ذکرالله»

۸ مرادف فی مانند «ارونی ما ذا خلقوا من‌الارض» و «اذا نودی للصلوة من یوم الجمعة»

۹ بمعنی عند مانند «لن تغـن عنهم اموالهم ولا اولادهم من‌الله شیئاً»

۱۰ غایت مانـنـد «رأیته من ذلك الموضع» که ابتداء و انتهاء غایت هردو را رساند.

۱۱ توکید مانند «ما جائنی من احد» که زائده است و معانی دیگر.

(از مغنی ص ۱٦۷ ـ ۱٦۸)

و من بفتح میم بر پنج وجه است

۱ شرطیـه مانند «مـن یعمل سـوء یجزبه».

۲ استفهامیه مانند «ومن‌یغفرالذنوب الاالله» و «من‌ذالذی یشفع عنده الاباذنه»

۳ موصوله مانند «الـم تـر ان‌الله یسجد له من فی‌السموات ومن فی‌الارض»

٤ نکرهٔ موصوفه مانند «مررت بمن معجب لك ـ «و کفا بنا فضلا علی مـن غیرنا حب‌النبی محمد ایانا»

(ازمغـنـی ص ۱۷۰ ـ تلخیص ص ۸۹)

مُنابَذَه ـ رجوع به بیع منابذه شود.

مُنادیٰ ـ (اصطلاح ادبی) اسمی کـه بعد ازحروف نداواقع شود منادی نامند، مانند یاعبدالله» که عبد منادای مضاف است.

رجوع به حروف ندا و نداء شود و نیز رجوع به (سیوطی ص ۱۸٤) شود.

مُناسَخات ـ (اصطلاح فقهی) و در موردی گویند کـه مثلا شخصی بمیرد و ترکهٔ از خود گذارد و وراثی، و یکی از آن ورثه قبل از قسمت بمیرد ومسائلی در این مورد پیش آید.

رجوع شود به (از شرح لمعه ج ۲ ص ۲۸۰) .

مُناجات ـ (اصطلاح عرفانی) مناجات عبـارت از مخاطبت اسرارست در مقام صفاء اذکار برای ملك جبار.

(از لمع ص ۳۴۹).

منادی حق – (اصطلاح ذوقی) انبیاء و اولیاءالله‌اند.

(از تلویحات ص ۹۲)

مَنازِل – (اصطلاح نجومی و هیوی) در هر سه برجی از بروج دوازده‌گانه هفت منزل بود و بنابراین در هر برجی دو منزل و ⅓ بود و نامهای منازل ربیع عبارتند از: البطین، الثریا، الدبران، الهقعه، الهنعه، الذراع

منازل خریف: الغفر، الزبانیان، الاکلیل، القلب، الشولة، النعائم، البلدة،

منازل صیف: النثرة، الطرف، – الجبهه الزبرة، الصرفة، العواء، السماك

منازل شتاء، سعدالذابح، سعد بلع، سعد السعود، سعدالاخبیه، الفرغ‌القدم، الفرغ المؤخر، بطن‌الحوت حمل بیت مریخ و شرف شمس و هبوط زحل و بال زهره بود و برجی بود ناری شرقی و مذکر..

اینها را منازل رطبه گویند.

(رجوع شود به رساله سوم نجومیه از رسائل اخوان ص ۸۸ – ۸۹)

مَنازِلِ قَمَر – (اصطلاح هیوی و نجومی) منازل قمر عبارت از مسافتی است که قمر در مدت یکدورهٔ خاص خود قطع میکند چنانکه در هر شبانه‌روزی در منزلی باشد بطور تقریب و چون قمر یکدوره را مدت ۲۷ روز و ⅓ تمام میکند بعضی آن ⅓ را ندیده گرفته و ۲۸ روز دانسته‌اند، و بعضی دور قمر را به ۲۸ قسم مساوی تقسیم کرده‌اند ابتداء از اول برج حمل و هر قسمتی منزلی بود و چون بروج دوازده بود و منازل ۲۸ بنابراین سهم هر برجی ۲ منزل و ⅓ منزل باشد.

رجوع باسماء منازل قمر شود که عبارتند از شرطین و بطین...

ستارگان منازل قمر که واقع در بروجند عبارتند از:

شرطان در حمل. بطین در حمل، ثریا در ثور، دبران در ثور، هقعه در جبار، هنعه در جوزاء، ذراع در جوزاء، نثره در سرطان، طرف در اسد وسرطان، جبهه در اسد، زبرة در اسد. صرفه در اسد، عواء در سنبله، سماك اعزل در سنبله، غفر در سنبله، زبانیان درمیزان، اکلیل در عقرب قلب‌العقرب در عقرب، شوله در عقرب، نعائم در قوس، سعد – الذابح در جدی، سعدالبالع در دلو، سعد – السعود در دلو و جدی، سعدالاخبیه در دلو، فرغ‌الاول در فرس، بطن‌الحوت در مسلسله.

در علوم غریبه

هریك از منازل ۲۸گانه ماه با یکی از حرف انطباق داده شده است بدین ترتیب:

۱– شرطین حرف آن حرف الف بود و کوکب آن مریخ بود.

۲– بطین و حرف آن حرف باء بود

۳– ثریا و حرف آن حرف جیم بود

٤– دبران و حرف آن حرف دال بود

۵– هقعه و حرف آن حرف هاءبود و همین‌طور جمل ابجد تاآخر. تامنزل‌زبره و دوازدهمین که منزل عواء و بیست و هشتمین که منزل رشا بود.

(از شمس‌المعارف کبری).

ضبط این کلمات:
شرطان: بفتح شین و راء.
بطین: بفتح باء و فتح طاء.
دبران: بفتح دال و باء.
هقعه: بفتح هاء و عین.
هنعه: بفتح هاء و نون.
نثره: بفتح نون و راء.
طرف: بفتح طاء و سکون راء.
جبهه: بفتح جیم و هاء.
زبره: بضم زاء و فتح راء.
صرفه: بفتح صاد و فاء.
اعزل: بفتح همزه و زاء.
غفر: بفتح غین و سکون فاء.
شوله: بفتح شین و لام.

مناسبات ذاتیه ـ (اصطلاح عرفانی) میان حق و انسان کامل است که ثابت است از دو وجه، از جهت ضعف تأثیر مراتب او در تجلی معین و خلو او از کثرت احکام امکان و خواص وسائط.

•

هرکه یابد مناسبت زین رو
باشد او را مناسبت با او

و اتصاف عبد است بصفات حق و تحقق بجمیع اسماءالله.

(از رسائل ج ۳ ص ۳۵)

در لمعات آمده است:

منظور مناسبت و رابطه میان محب و محبوب است و آن پنج قسم بود اول مناسبت ذاتی و علامت آن این است که محب در باطن خود انجذابی بجانب‌محبوب بازیابد که سبب آن معلوم نباشد دوم مناسبت فعلی و آن امری باشد زاید بر ذات که بسبب آن اثری به غیر تعدی کند سوم مناسبت حالی و آن درصورتی است که در این رابطه اثری به غیر تعدی نکند و آن را دوام و ثباتی هم نبود و چهارم مناسبت مرتبتی و آن در صورتی بود که آن اثر و رابطه دائم و ثابت بود که مرتبه ولایت و نبوت بود.

پنجم مناسبت صفاتی که آن رابطه ثابت و دائم بود ولکن مرتبهٔ نبود یعنی مرتبهٔ از مراتب نبود.

(از لمعات)

مُناسَخاتِ اِرث ـ (اصطلاح‌فقهی) وعبارت از نسخ ارث است به سبب فوت مورثی بعد از مورثی دیگری و بعبارت دیگر شخصی فوت کند و بلافاصله وارث آن هم فوت کند و همین‌طور ویا اینکه چند تن از خویشاوندان سببی یا نسبی یک‌جا فوت کنند مثل مهدوم علیهم یاغرقی و اینکه کدام قبل و کدام بعد فوت کرده‌اند مورد تردید باشد و بهرحال در معتقد ـ الامامیه آمده است:

وجه در تصحیح مناسخات آنستکه مسألهٔ میت اول تصحیح کنند، آنگه‌مسئلهٔ میت دوم، و آنچه بدوم رسد از اول بر ورثهٔ او قسمت کنند. اگر منقسم نشود، سهام مسئله دوم در اول ضرب کنند.

چنانکه شخصی متوفی شود، و پدر و مادر و پسر بگذارد، اصل این ازشش بود. پدر و مادر هریك را یکی بود، و هر پسری را دو سهم. پس اگر یکی ازین دو پسر متوفی شود، و دو پسر بگذارد؛ نصیب وی بریشان منقسم شود: هر پسری را سهمی بود. و اگر پسر و دختری بگذارد، ان دو سهم بریشان

منقسم نشود، زیرا که سهام ایشان سه است، سه را در اصل مسئله اول، و آن شش است، ضرب کنند، هیجده باشد، بر هردو مسئله منقسم شود.

و حکم همچنین باشد اگر سوم و چهارم بمیرد، و ترکه قسمت نکرده باشند.

(معتقدالامامیه-ص ۴۲۴)

مَناسِك ـ (اصطلاح فقهی) جمع منسك است واطلاق بر عبارات شود اطلاق مصدر بر مفعول و متعبد و بندگی کننده باشد و بعد شهرت یافته است در عبادات و اعمال عبادی حج

(از کشاف ص ۱۴۲۳ ـ زبدة البیان ص ۱۵۲).

مُناصَفت ـ (اصطلاح عرفانی) مناصفت با خلق و حق.

عبارت از انصاف است یعنی حسن‌معاملهٔ (اصطلاحات شاه نعمت‌الله ص ۲۱).

•

باخلق خدا بخلق و صدق است مدام
انصاف که انصاف همین است وسلام

مَناط ـ (اصطلاح‌اصولی) نزداصولیان، مناط حکم، علت حکم باشد و تنقیح مناط عبارت از نظر و اجتهاد باشد در معرفت وجود علت مثلا عدالت علت قبول شهادت است و آنکه عدالت، علت است اجماعی است و اثبات آن در شخص معین از راه نظر و اجتهاد و تحقیق مناط و تنقیح خواهد بود و شکی نیست که تمسك از باب تحقیق مناط ـ درست و جایز است و مورد قبول همه است.

(از کشاف ص ۱۴۱۵)

مَناطِق ـ (اصطلاح هیوی) این‌کلمه‌بطور مطلق معانی دیگر دارد شاید در عرف اهل هیئت و نجوم بطور اطلاق از آن معنی زیر فهمیده شود که عبارت از نقطه‌هائی بود سیاه درمشتری و زحل کــه در ترصید و جز آن دیده شده است.

مُناظَره ـ (اصطلاح منطقی) مناظــره عبارت از توجه متخاصمین در اثبات نظــر خود درمورد حکمی از احکام و نسبتی از نسبتها برای اظهار و روشن کردن حــق و صواب است و بالاخره مناظرت بحث‌باشد در مسائل مختلف فیه و ایراد نظیر بالنظیر و مقابل بالمقابل و آن یا مأخوذ از نظیر است و یا از نظر است و یا بمعنی توجه نفس است در معقولات یا بمعنی مقابله است (از دستور ج ۳ ص ۳۳۷).

مَنافِعِ أعیان ـ (اصطلاح فقهی) منافع حاصل از اعیان، منافع مترتب بر اعیان، در کلیات حقوقی آمده است:

منافع اعیان از قبیل زمین و خانه و انسان و حیوان قبل از عمل یا استعمال وجودی درخارج ندارند و از امور اعتباری هستند. باین معنی که برای آنها نحــوه وجودی اعتبار میشود قائم بوجود اعیان.

و هرچند قیام این‌معانی باعیان درواقع بنحو قیام صفت است بموصوف و عرض است بمعروض ولکن درنظر عرف‌موجودات متأصلی بوده نظیر قیام مظروف بظرف و حال در محل و باین لحاظ بطور مستقل متعلق عقد تملیك یا وصیت و امثال اینها قرار می‌گیرند قوام مالیت عین بلحاظ منافعی است که به آن مترتب میشود.

و چون منافع منطوی در عین بوده و

از آن ناشي است لذا عقد واقع میشود بر عین گاه بطور مطلق مثل بیع و گاه بطور مقید مثل اجاره.

بنابراین مورد عقد در بیع و اجاره شئي واحدی است که عبارت از عین باشد و در لحاظ و اعتبار مختلف است.

منافعي که در باب اجاره مورد تملیك قرار می‌گیرند لازم نیست که همیشه از اعراض بوده و قائم‌بالذات نباشد مثل سکنای خانه و عمل خیاطت بلکه شامل اعیان خارجي نیز بوده بشرط اینکه نماء اعیان‌دیگری‌باشند مثل‌شیر و پشم‌گوسفند و اثمار و اشجار و نتاج حیوانات.

بنابراین میشود حیوان یا اشجاری‌را باعتبار منافعی که در آنها است اجاره داد و بالزوم بقاء عین در اجاره منافات ندارد زیرا متعلق اجاره فرض‌کنیم گوسفند باشد شیر و پشم آن با اینکه داخل در اعیان خارجي است از منافع آن بشمار آمده و از بین رفتن آنها با بقاء گوسفند ضرری نخواهد داشت.

و همچنین است اجاره دادن دریاچه برای صید ماهي یا استفاده از آب آن و نیز اجاره دادن محلي که دارای اشجاری است برای انتفاع از میوه‌های آن یا قطع اشجار و نیز صحیح است اجاره مرتع‌برای چریدن گاو و گوسفند چنانکه سیره بر آن جاری است.

و بالجمله منفعت اختصاص باعراض نداشته بلکه منفعت هرچیزی بر حسب حال آن چیز است.

(کلیات حقوق ص ۱۳۱، ۱۳۲)

مُنافِق ـ (اصطلاح عرفاني و کلامي)

یعني دورو و متلون.

گفته‌اند: «المنافق ما اخذ من‌الدنیا. یأخذ بالحرص و یمنع بالشك و ینفق بالریاء و المؤمن یأخذ بالخوف و یمسك بالسنة و ینفق‌لله خالصاً في‌الطاعة»

(طبقات ص ۹۵)

در کلام ـ کسي که اسلام را ظاهر کرده و در باطن کافر است و نفاق دراصل مخالفت ظاهر باباطن است.

(از کشاف ص ۱٤۲۲)

منامات ـ (اصطلاح کلامی عرفانی)

آنچه را اهل خلوت در خواب ببینند منامات گویند در مقابل واقعه و مکاشفت.

و بالجمله آنچه را اهل خلوت‌در خواب بینند منامات گویند در مقابل واقعه و مکاشفت رجوع بفرهنگ مصطلحات عرفا شود.

(از مصباح الهدایه ص ۳۱۳٤).

مُناقَضه ـ (اصطلاح منطقي و اصولي)

مناقضه عبارت از ابطال یکي از دو گفتار است بگفتار دیگر و در اصطلاح منع‌مقدمهٔ معینی از مقدمات دلیل است و شرط آن این است که‌مقدمه از نوع‌اولیات ومسلمات نباشد لکن در تجربیات و حدسیات روا باشد که نقض وارد آید. (از دستور ج۳ ص ۳۳۸ ـ کشاف ص ۱٤۱).

نزد اصولیان عبارت از نقض باشد و نزد بلغاء عبارت‌از تعلیق امری باشدبمحال برای اشاره بمحال بودن وقوع آن مانند «لایدخلون الجنة حتی یلج الجمل في سم الخیاط»

(از کشاف ص ۱٤۱۱)

در ابدع آرد: مناقضه

آنست که چیزی را تعلیق کنند بر دو امر که یکی ممکن و دیگری محال است و مراد متکلم همان تعلیق بر محال و امتناع آن چیز باشد:

•

حاجت بناکسان برم آنکه که ناکسم
خوانند و ناکسی ز علامات مردمی
(از ابدع ص ۳۸٤)

مِنّت ـ (اصطلاح اخلاقی) یکی از صفات رذیله است. و خلاف اصول انسانیت است‌که آدمی دربرابر احسان و کمک‌بکسی که مورد کمک واقع شده است منت گذارد که فرمودند ولا تمنن تستکثر. آنکه همه چیز را از خدا داند و همهٔ وسائط را نادیده انگارد خود را هیچ‌انگارد که لاحول ولا قوة الا بالله.

مُنتِج ـ (اصطلاح منطقی) قیاس منتج قیاسی است که مقدمات آن درست بوده و مستلزم نتیجه باشد در مقابل قیاس عقیم. (از اساس‌الاقتباس ص ۱۹۰)

مُنتَشِرَه ـ (اصطلاح منطقی) قضیهٔ منتشره قضیه‌ایست که مرکب از منتشره مطلقه و لادوام ذاتی باشد که آن لادوام اشارت به قضیهٔ مطلقهٔ عامه باشد مثال «کل انسان متنفس وقتاً ما ای لاشیئی من الانسان به متنفس بالفعل» (از دستور ج۳ ص ۳۵۲)

مُنتَشِرَهٔ مُطلَقَه ـ (اصطلاح منطقی) قضیهٔ منتشره مطلقه قضیه‌ایست که حکم در آن بضرورت ثبوت محمول برای موضوع یا سلب او از آن در وقت غیر معین از اوقات وجود موضوع باشد مثال «کل‌انسان متنفس وقتاً ما ولاشئی من‌الانسان‌بمتنفس وقتاما» (دستور ج۳ ص ۳۵۲)

مُنتَهی‌المَعرَفة یا مُنتَهی‌المَعروف ـ (اصطلاح عرفانی) و مراد حضرت واحدیت است و حضرت وجود و جمع است. رجوع به فرهنگ مصطلحات عرفا شود.

مَنجا ـ (اصطلاح ذوقی) خلاصی دل است از محل آفت.

مُنَجَّزاتِ مَریض ـ (اصطلاح فقهی) یعنی کسی که مریض باشد در مرض‌متصل بمرگ منجزاتش در هبات و وصایا تا ثلث روا میباشد.

در کلیات حقوقی است که:

منجزات مریض نزد مشهور خواه بطور محاباة باشد یا غیر محاباة از اصل خارج میشود و موقوف باجازهٔ ورثه نیست و همچنین است اقاریر او وقتی در معرض اتهام نباشد.

و چون مواقع مختلف است اولی و انسب این است که تشخیص این قبیل از قضایا بحاکم رجوع شود.

مُنحَرِفه ـ (اصطلاح منطقی) قضیهٔ منحرفه قضیه‌ایست که سور آن مذکور در جانب محمول باشد اعم از آنکه در جانب موضوع هم ذکر شده باشد یا نه مثال «کل انسان کل ضاحك و الانسان کل ضاحك» (دستور ج ۳ ص ۳٤٤).

مِنخَرُالشُّجاع ـ (اصطلاح نجومی) و از کواکب صورت شجاع بود رجوع به‌شجاع شود.

مِنخَرِقَیطُس ـ (اصطلاح نجومی) رجوع به قیطس شود.

مَندوب ـ (اصطلاح ادبی) نزد نحویان منادای مندوب است‌که بدان تفجع و اظهار

درد شود بلفظ «وا» مانند «واویلا» و نزد فقها رجوع به ندب شود.

مَندوباتِ عَقلیَّه – (اصطلاح اصولی) آنچه را عقل مستحسن شمارد در مقابل مندوبات شرعیه.

(از خزائن ص ۲)

مَنزِلِ جان – (اصطلاح ذوقی) مقام الهی و مرتبت فناء در معشوق است.

•

طرقوا یا عاشقان کاین منزل جانان ماست
زآنکه وصل و هجراو همدرد و همدرمان ماست
راه ده ما را اگرچه مفلسان حضرتیم
آیت قل یا عبادی آمده در شأن ماست
نیستم اینجا مقیم ای دوستان بر رهگذر
یك دو روزه روح غیبی آمده مهمان ماست
عزم ره داریم و نتوان بیش از این کردن درنگ
زآنکه جلاد اجل در انتظار جان ماست

مَنزِلِ قُرب – (اصطلاح ذوقی) مقام لاهوت است.

مَنزِلَتٍ بَینَ مَنزِلَتَین – (اصطلاح کلامی) و معنی آن همان «بل امر بین الامرین» است که در مسألهٔ جبر و تفویض مورد بحث قرار گرفته است. (رجوع شود به جبر و اختیار و رجوع شود به ملل و نحل ابن حزم ج ۱ ص ۶۰)

مُنسَرِح – (اصطلاح ادبی) اسم فاعل از انسراح یعنی برهنه شدن از جامه است و در عروض نام بحری است از بحور.

(از کشاف ص ۷۰۳)

مَنسوب – (اصطلاح ادبی) یعنی نسبت داده شده و در زبان و قواعد عرب اسمی است که به آخر آن یاء مشدده الحاق نمایند تا نسبت را برساند مانند «بغدادی، اصفهانی» که به شخص یا چیز یا جائی نسبت داده شود مانند «کرسی احمدی» اگر آخر کلمه یاء باشد در موقع نسبت یاء اصلی حذف شود درصورتی که قبل از یاء اصلی سه حرف کمتر نباشد و اگر قبل از یاء اصلی دو حرف باشد توان قلب بواو کرد مانند «علوی» و توان حذف کرد و اگر آخر کلمه تاء تانیث باشد یا الف ممدوده حذف شود مانند «مکی، حنفی، خلیفی» اگر الف ممدوده در مرتبه چهارم باشد و حرف دوم آن ساکن باشد قلب بواو شود و تواند که حذف شود مانند «حبلوی و حبلاوی» و در کلماتیکه آخر آنها دو یاء است اگر یاء دوم اصلی باشد مانند مرمی یاء اول حذف شود و دوم قلب بواو شود. مانند «مرموی» و توان هر دو یا را حذف کرد «مرمی» و هرکلمه‌که‌آخرآن یاء مشدده باشد و ماقبل آن یك حرف باشد مانند «حی» حرف دوم فتحه داده شود مانند «حیوی و طووی و منسوب «امیه: اموی» و عقیل: عقیلی. طویله: طویلی. جلیله: جلیلی شود. و در جمله اسنادی جزء اول را منسوب کنند.

چنانکه «تابطیشر» و همینطور در ترکیب مزجی‌چنانکه «بعلی‌بك» و درترکیب اضافی اگر مبدو، باب و ابن وام باشد جزء دوم منسوب شود مانند «ابن عمرو: ابن عمری.» رجوع شود به (سیوطی ص ۲۲۶–۲۳۰ کشاف ۱۳۶۶).

مَنسوخ – (اصطلاح اصولی) رفع حکم ثابت قبلی است بواسطهٔ حکمی دیگر که وارد بر آن میشود. (از دستور ج ۳ ص ۳۵۶)

مَنشورِ قَضا – (اصطلاح ذوقی) رجوع

به عالم قضاء شود.

مَنصوبات ـ (اصطلاح ادبی) در زبان و قواعدعرب اسماء منصوبه‌دوازده‌قسم‌اند: مفعول مطلق، مفعول به، فیه، له، معه، حال، تمیز، مستثنی خبر افعال‌ناقصه، اسم حروف مشبهة بالفعل، اسم ماولاء نفی جنس و خبر ماولاء شبه بلیس.

(از الهدایه ص ۸۵)

مَنصُوریّه ـ (اصطلاح کلامی) فرقهٔ از غلات شیعه‌اند اصحاب ابومنصور عجلی که ادعای امامت کرد، وگویند امامت ابتدایه محمدبن علی‌بن الحسین رسید و ازو به ابومنصور نقل شد و او به آسمانها برفت.

(از کشاف ص ۱۳۸۵)

مُنطَبِعَه ـ (اصطلاح‌فلسفی) نفس‌منطبعه نفس فلکی است حکما گویند برای افلاک دو محرك هست یکی محرك قریب که‌عبارت از قوت مجرد از ماده باشد که نفس ناطقه و مدبره است و دیگر محرك بعید که‌عبارت از قوت جسمانی ساری در جرم آنها است و آنرا نفس منطبعه گویند. پس افلاك را دو نفس است یکی نفس ناطقهٔ مدبره و دیگری نفس منطبعهٔ ساریه در جرم آنها. (از دستور ج۳ ص ۳۵۱).

مَنطِق ـ (اصطلاح منطقی) منطق‌مشتق از نطق است و فعلی است از افعال نفس انسانی و آن بر دو نوع است فکری و لفظی‌ـنطق لفظی عبارت‌از امر جسمانی محسوس است و نطق فکری امر روحانی معقول است و علم منطق بحث در همان الفاظ و دلالات کند و مراد از آنکه گویند انسان حیوان ناطق است نطق فکری است. (از اخوان ج۱ ص ۳۱ و رجوع شود به ص ۳۴۱، ۳۱۹).

اهل نظر و فکر تعاریفی برای منطق کرده‌اند از جمله تعاریف زیر است:

۱ـ علم منطق شناختن معنیهائی است که از آن‌معانی رسیدن بانواع‌علوم مکتسب ممکن باشد و اینکه از هر معنی بکدام علم توان رسید و دانستن کیفیت تصرف در هر معنی بر وجه مؤدی بمطلوب (اساس الاقتباس ص ۵).

۲ـ منطق میزان فلسفه است. (اخوان ج۱ ص ۳۴۱).

۳ـ منطق ادات فیلسوف است. (رسائل ج۱ ص ۳۴۱).

۴ـ منطق علم بقواعد و قوانینی است که فکر را هدایت میکند.

۵ـ منطق عبارت از آلت قانونی است که رعایت آن موجب صیانت فکر از خطا و لغزش است. (تهذیب المنطق).

اولین کسی که منطق را منظم و مدون کرد ارسطو حکیم یونانی است که فصول و مباحث منظمی در آن فن بوجود آورده است بقرار زیر:

۱ـ انولوطیقا (تحلیلیات) یعنی مبحث قیاس و برهان و تعاریف و استقراء.

۲ـ طوبیقا (جدل) که نوعی از قیاس است که اکنون محل بررسی آن صناعات خمس است.

ـ بارامنیاس (عبارات) یعنی مبحث قضایا.

۴ـ قاطیقوریاس (مقولات).

در اینجا مناسب است از لحاظ اهمیت موضوع و نقشی‌که‌فن‌منطق در طرزاندیشه متفکران اسلامی داشته است بطور اختصار

تحولات نسبی آنها را از لحاظ تاریخی بیان نمائیم.

بیان شد که منطق: فن فکر کردن و اندیشیدن است و فنی است که فکر انسان را بر اصول و قواعد معینی منظم میدارد و بدین جهت گفته‌اند: منطق علمی است دستوری که دستور فکر کردن و استدلال کردن درست‌را یاد میدهد. و یا علم‌بقواعد و قوانینی است که رعایت آن فکر انسان را از خطا و لغزش مصون میدارد.

آنچه در کلمات قدماء، فلاسفه اسلام و منطقیان از تعریف فن منطق معمول شده است این است که «منطق آلتی است‌قانونی که رعایت کردن آن موجب‌حفظ و صیانت ذهن انسان است از خطا در فکر.» و بدین ترتیب ملاحظه میشود که منطق را آلت قانونی دانسته‌اند. و چون اساس فکر و اندیشه بشری‌از تصورات وسپس‌تصدیقات شروع میشود که منشأ و مبداء آن هم حواس ظاهری انسان است بدین جهت موضوع مهم و اساسی که مورد بحث فن منطق است تصورات و تصدیقات است، آنهم نه مطلق تصورات و تصدیقات زیرا چنانکه در محل خود محقق شده است هریك از تصورات و تصدیقات انسانی بر دو قسم‌اند:

تصورات و تصدیقات بدیهی اولی که نیاز چندانی‌بفکر و تأمل و تعمق‌و بالاخره استدلال و ترتیب قیاس ندارد و همانها اساس معارف و شناسائی بشراند. و دیگر تصورات و تصدیقات اکتسابی و نظری که از راه تفکر و اندیشه و ترتیب قیاس و تنظیم استدلال حاصل میشود و اساس کار منطق و هدف از آن همین است.

پس آنچه موضوع و مورد بحث منطق و منطقی است تصورات و تصدیقات بدیهی است اولا بدان جهت که اساس تفکر و بنای استدلال بر آنها استوار است.

و از اینجا معلوم میشود که هدف و غرض اساسی از منطق کشف مجهولات و بدست آوردن امور نامعلوم است از راه ترتیب و تنظیم مقدمات معلومه که هرگاه تمام شرائط و لواحق مقدمات و قیاسات رعایت شده نتایجی قطعی و مسلم وواقعی بدست می‌آید و از این رو گفته‌اند: فائده منطق مصونیت فکر است از خطا در استدلال.

این تصورات بدیهی را «معرف» و تصدیقات بدیهی را «حجت» نامیده‌اند «خواجه طوسی» در تعریف و فائده منطق گوید:

علم منطق شناختن معنیهائیست که از آن معانی رسیدن بانواع علوم مکتسب ممکن باشد و آنکه از هر معنی بکدام علم توان رسید. و دانستن کیفیت تصرف در هر معنی بروجه مودی مطلوب و بر وجهی که مودی نباشد بمطلوب....

و صناعت منطق آن بود که باشناختن معانی ودانستن کیفیت تصرف ملکه شدن این دو فضیلت نیز مقارن باشد. چنانکه بی‌رویت و فکری اصناف معانی شناسد و از انواع تصرفات متمکن بود تا بر اکتشاف انواع علوم قادر بود و از ضلالت و حیرت ایمن بود و بر مزال‌اقدام اهل ضلال واقف.

این قدر اشارت است به تصور ماهیت علم منطق و تنبهی بر فائده بحسب‌امکان در این موضوع چه احاطه به کنه آن بعد از تمامی علم تواند بود.

سیر منطق قبل از ارسطو

چنانکه از تعریف و فائده این فن دانسته شد بطورقطع پیدایش فکر منطقی با تاریخ فکر بشری توام بوده است و انسان از روزی که خود را شناخته است و در جهان آفرینش اندیشیده است افکار و اندیشه‌های خود را با نوعی از استدلالات و تفکرات منطقی توام داشته است و بدین جهت همان طور که تاریخ مسلم و مبداء تاریخی برای تفکرات بشر در مورد راز آفرینش و جهان وجود در دست نیست بطور قطع و یقین مبداءپدید آمدن افکار و استدلالات منطقی هم بر انسان نامعلوم است زیرا منطق چیزی جز دستور فکر کردن نیست و مادام که انسان اندیشمندی وجود داشته است بنحوی افکار و عقاید خود را براساس و پایهٔ استوار میداشته است.

سوفسطائیان

در گیرودار حکومتهای خشن‌سرزمین یونان و وضع طبقاتی موجود و مظالم بیش از حد قضات در آن سامان دسته‌ای متجدد و نوطلب بوجود آمدند که اساس افکار و عقاید آن سرزمین را نسبت به بتها و نیم خدایان سست و ضعیف‌کردند و بویژه این افکار و عقایـد در میـان جوانان و نورسیدگان که نسل آیندهٔ‌ءاتن» را تشکیل میدادند رسوخ و نفوذ یافت این دسته کـه آنـان را «سوفیست» یا «سوفسطائی» نامیدند مطالب و اغراض خود را با بیانی فصیح و عباراتی شیوا و با استفاده از اصول فن جدل و خطابه تبلیغ میکردند و در نتیجه افکار و عقاید آنان بر خورد و تضادهائی را در جامعهٔ منجمد و یکنواخت یونان بوجود آورد. فن کلام یا خطابه و بیان و مغالطه وجدل از فنون موردتوجه مردم آن سامان گردید و بدین ترتیب پایه و اساس کار منطق بدست این جمع گـذارده شد. رؤسای سوفسطائیان مانند «گورگیاس» و «پروتا کوراس» در بارهٔ معرفت و عقل ووجود و احساس کتابها و رسائلی نوشته‌اند مضافاً بر تعلیمات شفاهـی، مطالبـی در مقام بحث و گفتگو بشاگردان خود القـا میکردند.

مخصوصاً یکی از هنرهای مهم«گورـ گیاس» جدل بوده‌است وی دراقامه‌حجت‌ها و برهانهای جدلی ماهر بـوده است و باصول فلسفهٔ پارمنید حمله میکنـد و عقاید ویرا راجع به وجود و لاوجـود مردود میداند.

وی گوید: خطابه اعظم شئون انسان است و غرض از آن اقناع مستمع است بنابر اصول آنها قدرت بالاتر از حق است.

البتـه میدانیـم کـه «سقـراط» و «افلاطون» و «ارسطو» هرسه حکیم‌عقاید و افکار و روش کار «سوفسطائیان» را مردود میدانسته‌اند و با ایـن وصف از آثار و بیانات آنان در پایهٔ کار منطق استفاده کرده‌اند.

دیگر از معلمین و خطباء بزرگ این

دسته گوراگیاس که اعراب آنرا «غراب الخطیب» نامیده‌اند که برای شاگردانش رساله‌ای در صنعت خطابت نگاشت وبعد از وی شاگردش «لوسیاس» ازمشهورترین خطبای آتن است.

شکاکان

شکاکان که دسته‌ای از مردم متفلسف یونان بودند در سالهای ۴۷۰ ـ ۴۹۰ ق م میزیسته‌اند با ایجاد شك و تردید در عقاید عامیانه و بویژه مسائل فلسفی و افکار و اصول معمولی نیز من غیر مستقیم خدمات ارزنده‌ای به منطق کرده‌اند گرچه ظاهرکار و بیانات آنان سراسر مخالف اصول و قواعد منطق و روش معمول بوده است.

زیرا میدانیم که بسیاری از مسائل و حقایق در طی بحث و نقض ورد افکار و برخوردها و تضادهای میان افکار و عقاید بوجود می‌آید.

در محل خودگفته شده استکه بعضی گمان کرده‌اند که شکاکان همان سو ـ فسطائیان‌اند و نیز در محل خود محقق شده‌استکه روش شکاکان باسوفسطائیان کاملا متباین است و حتی از لحاظ زمانی هم‌مقارن نبوده‌اند میدانیمکه سوفسطائیان بدون روش و طریق مسائل را مورد شك و افکار و تردید قرار میدادند اززعمای بزرك این مکتب «برون» است (۳۶۵ ـ ۳۷۵) که مؤسس مذهب لاادریه است که منکر علم و یقین بود گویند وی یکی از پیروان دمکریت است.

وی گوید: هر قضیه بطور متساوی دوطرف دارد یکی ایجاب و دیگری سلب و حکمت در توقف است نه حکم بایجاب و نه سلب.

اینگونه افکار و آراء در مکاتب فلسفی دیگر نیز پدید آمده است و از جمله مشابه این افکار درمکتب افلاطون دیده میشود و بالجمله با آنکه تاریخ‌قطعی این مکاتب بدرستی معلوم نیست درطی مباحث عقلی فکری چه قبل از میلاد چه بعد از آن افکار و عقایدی مبتنی بر شك و تردید در واقعیات پدید آمده است که بعضی را بعدها شك دستوری گفته‌اند و بعضی را لاادری و بعضی را عنادی وجز آن. آنان برای توجیه شك خود دلائلی دارند از جمله ۱ـ اختلاف اعضاء و حواس در انسان و حیوان و آنکه هریك را حاسه خاص است.

۲ـ اختلاف مردم از لحاظ بنیه جسمانی که موجب اختلاف در ادراك و حواس آنها است.

۳ـ حواس وادراکات درمقابل شیئی واحد متعارض است.

۴ـ ادراك واحد باختلاف حالاتیکه عارض بر آنان میشود متفاوت است

۵ـ اشیاء باختلاف مسافات و امکنه و اوضاع نسبت بادراك انسانها متفاوت است.

۶ـ هر شیئی را نسبتی است هم به نسبت باشیاء مدرکه و هم نسبت به‌شخص مدرك و دلائلی دیگر.

سقراط

میدانیم که قبل از «سقراط» حکماء و فلاسفهٔ بودند مانند «طالس» و«پتاکورس» «پارمنیده»، «هراکلیت» و «زنون» و

«امپدوکلوس»، «اناکسیمنس»، «اکسینوفان» و جز آنها که هریك در مورد وجود و راز آفرینش آراء و عقایدی اظهارکردند و بطور قطع بر مبنی و اساسی فکر میکرده‌اند و در این گیرودار و برخورد عقاید و اوضاع خاص سیاسی و اجتماعی یونان دسته‌ای بنام سوفسطائی ظهور کردند که یکباره علم طغیان علیه وضع موجود برافراشتند وبهدم بنائی‌که‌فلاسفه و طبقات اجتماعی یونان ریخته بودند پرداختند. در این میان سقراط فیلسوف بزرگ یونان خودنمائی میکند ولی با افکار و عقاید عامه و قضات طغات از یکطرف و افکار و آراء مسموم کننده سوفسطائیان از طرف دیگر بمخالفت برمیخیزد و روش خاصی برای نیل به حقیقت پیش میگیرد که همان استفاده از روش خطابی و جدل است ولکن درجدل و خطابه بیشتر توجه به حقیقت میکند تا اقناع محض و دراین راه از روش‌برهان نیز استفاده میکند.

افلاطون ـ لکن افلاطون به روش خطابه حمله میکند و شاید منظور وی آن خطابه‌ای باشد که مورد استفادهٔ سوفسطائیان قرار گرفته است وی گوید: فن خطابه بایستی مبتنی بر علم نفس و جدل باشد.

چنانکه محاورات زمان پیری افلاطون مبتنی بر جدل دقیقست، وی در باره تقسیم‌بندی فنون و تقسیم معانی بانواع و اجناس و مسئلهٔ خطا و حکم نظریاتی دارد. و در مورد طرق بحثهای علمی مطالبی اظهار کرده است وی مانند استاد خود سقراط گوید:

طرق و سبك جدل تنها راه بحث است نه جدلی که مورد استفاده سوفسطائیان است بلکه منظور وی مناقشه و جدلی است که زاییده علم است و موصل به حقیقت، وی گوید:

مراد از جدل راهی است که عقل انسان را از محسوس به معقول وصل‌کند و از معنائی بمعنای دیگر رساند. وی اولین‌کسی است‌که به‌نحو درست ازمعرفت بحث کرده است و ملاك معرفت حقیقی را خود داند.

و گوید: احساس اولین مرحله معرفت است. رواقیان نیز برای منطق دوبخش قائل شدند یکی جدل و دیگری خطابه و بدین جهت آنرا علم جدل نامیدند.

ارسطو ـ چنانکه از منابع تاریخی بدست می‌آید پیش از ارسطو منطق یا منطقهای نامنظم و غیر مدونی وجود داشته است لکن این امر اتفاقی است که فن منطق با ابواب و فصول و مباحث و مقدمات معین برای اولین بار در یونان باستان بوسیله فیلسوف بزرگ «ارسطو» مدون شده است و ارسطو را بواسطهٔ احاطهٔ علمی که داشته است «معلم» نامیده‌اند.

شیخ‌الرئیس در آخر منطق شفا ازقول ارسطو نقل کند:

ضوابط و قواعد کلی منطق ازفلاسفه و حکمائیکه پیش از ما میزیسته‌اند بما رسیده و شرح مسائل و تفصیل قواعد و تعیین حدود و ابواب و تنظیم اشکال و ضروب منتج و عقیم اقسیه بدست ما

انجام شده است.

و بدین ترتیب ارسطو را باید مدون این فن و شارح فصول و ناظم ابواب آن دانست.

منطق ارسطو مشتمل بر هشت باب است بدینقرار :

۱ـ قاطیقوریاس (مقولات) ۲ـ باری ارمنیاس (قضایا) ۳ـ آنالوطیقا اول (شکل قیاس)

۴ـ آنالوطیقادوم (برهان) ۵ـطوبیقا (جدل) ۶ـ سوفسطیقا (مغالطه) ۷ـ

البته در این نامها و اصطلاحات تحریفاتی شده است.

(رجوع شود به فهرست ابن ندیم‌ـص ۴۵۴)

مجموعه‌این‌مباحث‌یا کتابها را «ارگانون» نامیده‌اند و نیز گفته‌اند که ارسطومجموعه آنها را آنالوطیقا نامیده است.

از آثار ارسطو نیز چنان متسفاد میشود که وی منطق را در شش کتاب گرد آورده است نخست از مفاهیم کلی بحث نموده و از مقولات‌یاد نموده سپس‌بمرکبات‌پرداخت و از قضایا کاوش نمود آنگاه از ترکیب قضا و تشکیل قیاس و سپس از مواد برهان و جدل و مغالطه و خطابه و شعر یاد کرده است.

فوفوریوس صوری همانطورکه اشارت رفت مباحث مربوط باجناس و انواع را از کتاب جدل ارسطو آورده است و کتاب مدخل را نوشته است و بر رویهم نه‌کتاب یا مبحث منطقی بوجود آمد که کندی و فارابی و ابن‌هیثم و مسکویه از آنها نام برده‌اند و بعدها مباحث الفاظ را که‌خارج از اصول این فن بوده جزء ابواب وفصول منطق قرار دادند و بدین ترتیب منطق ارسطوئی دارای ده کتاب یا مبحث شد.

مفسرین یونانی و سریانی و ایرانی‌منطق ارسطو

افکار علمی ارسطو را پس از وی عده‌ای از حکماء مورد شرح و تفسیرقرار دادند و این کار نخست در یونان بوسیلهٔ بزرگان و حکماء آن سامان انجام شد و بتدریج در سایر مراکز و حوزه‌های علمی نیز توجهی بشرح‌و تفسیر کتابهای‌منطقی ارسطو کردند و لاجرم بزبان پارسی و پهلوی و سریانی و زبانهای موجود دیگر نقل شد.

دانشمندان ایرانی سریانی از مباحث ارسطو پیروی می‌کردند و بر آن چیزی ارزنده نیفزودند. دانشمندان ایرانی در زمانهای مختلف بویژه در زمان ساسانیان بهمین روش آشنائی‌داشتند و کتب منطقی ارسطو را مورد بحث و تفسیر قرار دادند.

افلاطونیان جدید و حوزهٔ اسکندرانی

در قرن دوم قبل از میلاد در چند شهر یونان دسته‌ای بوجود آمدند که خود را ترقی‌خواه میدانستند که بعدها بدنبال‌آنها در قرن بعد فیثاغوریان پدید آمدند و به دنبال این دسته در قرن اول و دوم‌میلادی بمکتب و آثار افلاطون توجه بسیار کردند و شرحها به آن نوشتند و هریك‌درباره افکار و عقاید افلاطون تعبیری کردند و شکل جدیدی به افکار افلاطون دادند که سردسته آن فیلون یهودی اسکندرانی است.

مکتب اسکندریه جانشین مکتبهای فلسفی یونان‌شد و دانشمندانی از ملتهای

مختلف یهود «مصر»، یونان و روم درآنجا گرد آمدند و بالاخص ملت یهود توجه‌کامل به فلسفه یونانی نمود. تاریخ زندگانی فیلون را بین ۴۰ ق‌م تا ۴۰ بعد از میلاد دانسته‌اند وی شرح مفصلی‌بر کتب و آراء فلسفی افلاطون و فیثاغوریان و رواقیان و هراکلیت. یکی دیگر از بزرگان این نحله افلوطینی است که بزرگترین تجدید کننده حیات فلسفی‌افلاطون محسوب‌میشود، وی ۲۰۵ میلادی در یکی از نواحی مصر بدنیا آمد. در ۲۸ سالگی بـه اسکندریه رفت و شاگردی «امونیوس ساکاس» کرد.

امونیوس ساکاس مؤسس حقیقی‌مکتب جدید نوافلاطونی است ابتدام مسیحی‌بود و سپس بدین شرك و دوپرستی گرائید.

بهرحال درحـدود ۱۱ سال افلوطین شاگردی امونیوس را کرد سپس بـــرای وقوف بافکار و عقاید فلسفی بفارس و هند رفت و کشورها و بلاد دیگر را نیز بدید مانند سوریه عــراق و انطاکیه و سرانجام در آنجا تا بسال ۲۷۰ بماند و بدرس و بحث پرداخت. در کلمات و آراء افلوطین که در حقیقت شارح افلاطون‌است مسائل خاص منطقی دیـده نمیشود بجـز مباحثی که مربوطه بجدل است جـز آنکه شاگرد وی فوفوریوس صوری(۲۳۳ـ۳۰۵) شرحی بر مقولات ارسطو نوشته است و کتاب ایساغوجی‌یعنی‌مدخل‌بر منطق اروی نگاشته است.

بطورکلی در مورد حوزه اسکندریه ابن ندیم گوید:

کسانیکه‌قاطیقوریاس ارسطو را شرح کرده‌اند فرفریوس‌صوری و دیگر اصطفن اسکندرانی است.

توضیح آنکه اسکندر افرودیسی که‌در ایام ملوك‌الطوایفی بعد از اسکندر مشهور در اوائل قرن سوم میلادی میزیسته است خـود یکـی از مفسران معروف و شراح ارسطو است وی‌کتاب قارطیقویاس ارسطو را تفسیر دقیقی نموده است و بدین جهت او را ارسطوی دوم نامیده‌اند.

اصطفن اسکندرانی که یکی از حکمای اسکندرانی است نیز شرح‌دقیقی‌بر مقولات نوشته است.

ثاون سریانی ـ نو افلاطونی نیز در قرن پنجم میلادی‌شرحی به‌سریانی وشرحی دیگر بزبان عبری بر قاطیقوریاس ارسطو نوشته است.

دیگر یوحنای نحوی حکیم اسکندرانی است‌که دراواخر قرن پنجم‌میلادی‌میزیسته است و یکـی از شراح بـزرگـ ارسطو محسوب میشده است. در قرن ششم میلادی نیز عده‌ای کتب منطقی ارسطو را مورد شرح و تفسیر قـرار دادنـد از آنجملـه سنبلیقوس را میتوان نام برد کـه شرح مهمی بر مقولات نوشته است. او همان کسی است که پس از بسته شدن مدارس آتن در سال ۵۲۹ ق‌م همراه حکمائی دیگر بایران پناهنده شد ،وی در سال ۵۳۲ پس از آنکه اوضاع یونان بحال خود بازگشت مجدداً به یونان رفت.

مفسرین ایرانی ارسطو قبل از اسلام

درمورد آشنائی ایـرانیان بحکمت و فلسفه و منطق یـونان بحثهای مفصل و آراء و عقاید گوناگونی است مبداء آنرا گذشته از حکماء و فلاسفه کـه بایران

پناهنده شدند و علوم یونانی را در این سرزمین نشر داده‌اند باید مدرسه‌النصیبین دانست. این مدرسه در سال ۲۹۸ نصیب رومیان شد و مرکز آن یکی از شهرهای سرحدی و شاهراه میان بین‌النهرین بالا و دمشق بوده و سالیان دراز مرکز علم و دانش محسوب میشد.

پس از آن مدرسه انطاکیه است که رونق علمی داشت و دانشمندان بزرگی از آن فارغ‌التحصیل شدند و بعدها خواهیم دید که منشاء تحول عمیقی در جهان علم گردیدند البته این دو مدرسه براساس تعلیمات مذهبی قرار داشت و احیاناً جنبه های سیاسی هم بخود میگرفت.

اداره مدرسه‌النصیبین در سال ۳۶۲ م بدست ایرانیان‌افتاد و مدتها مرکزآموزش علوم مذهبی و پزشکی و فلسفی بود. سرانجام این مدرسه تعطیل شد و مدرسه ادسا جانشین آن گردید که پس از مدتی بصورت دارالعلم رسمی درآمد.

اواخر قرن چهارم درمدرسه ادسا آثار مهمی از یونانی به سریانی نقل شد و بعدها در این مدرسه بسیاری از مسیحیان ایران زمین بتحصیل علم اشتغال یافتند و عدهٔ زیادی از آنان بمقام اسقفی رسیدند.

و بدینطریق بسیاری از آراء و افکار فلسفی و منطقی یونان به زبانهای پارسی قدیم و سریانی نقل شد.

در سال ۴۸۹ با اشاره کورش اسقف ادسا، زنون امپراطور روم مدرسه را تعطیل کرد و در این هنگام که مدرسان نسطوری آن مدرسه بایران مهاجرت کردند بجز عده کمی که به نصیبین رفتند و آن مرکز را مجدداً رونق‌دادند، پادشاه ایران در این فواصل عبارت بودند از یزدگرد ۴۵۷م ۴۳۸ بلاش ۴۸۸ـ۴۸۴، قباد ۴۸۶ ـ ۵۳۱ که توجهی بعلوم و فنون فلسفی و منطقی کردند، چنانکه دراثر ترویج و تشویق همین شاهان علوم از مدرسه ادسا بمدرسه النصیبین ایرانی انتقال یافت. (در موقعیکه مدرسه النصیبین کاملاایرانی و تحت تسلط آنها قرار گرفت).

و این‌علوم در درجه‌اول شامل تالیفات منطقی ارسطو و ایساغوجی، فرفوریوس صوری بود که بزبان سریانی نقل یافت.

مضافاً بر آن عده از شاهان ایران‌نیز بجلب و جذب دانشمندان از اطراف و نواحی بلاد همت گماشتند چنانکه گفته‌اند خسرو (۵۳۱ـ۵۷۸) بر آن شد که علوم یونانی را بکشور خود ایران نقل دهد و در این راه قدمهای مؤثر و مفیدی برداشت و دانشمندان بزرگ سرزمین یونان را که از مظالم حکومت رم بستوه آمده بودند پناه داد و بر آن شد که دارالعلم بزرگی همطراز اسکندریه در ایران دایر کند.

مدرسهٔ جندی‌شاپور

و سرانجام مدرسهٔ جندی‌شاپور بروش مدرسه اسکندریه تأسیس شد و افکار و آراء منطقی‌ارسطو را جزءبرنامه‌این‌مدرسه قرار دادند.

(عده‌ای‌گویند که آشنائی ایرانیان با زبان یونانی از دوره هخامنشی و خلاصه در عهد تسلط یونانیان شروع شده‌است.)

ابن ندیم گوید: اردشیر بابك از خاندان ساسانیان مردمی را به هندوچین و روم گسیل داد تا از کتب علمی آن بلاد

نسخه‌برداری نمایند.

پسرش شاپور پس از وی نیز همین رویه را دنبال نمود و سرانجام از تمام کتب علمی موجود نسخه‌برداری کردند و سس بپارسی ترجمه نمودند و پس از او کسری انوشیروان همین کار را دنبال‌کرد.

و از قول«ابومعشر» درکتاب«اختلاف‌الزیجات» نقل کنند که پادشاهان ایران بی‌اندازه بنگهداری علوم و تمدن بر روی زمین علاقه‌مند بودند و برای محفوظ ماندن آن از گزند و آسیب زمانه گنجینه کتب را از سخت‌ترین چیزها تهیه کردند که تاب مقاومت هرگونه اتفاقی را داشته باشد.

در ایران قدیم از دارالعلم دیگری واقع در ایالت ارجان نام برده شده است که آن مرکزیت خاص برای تحقیقات علمی اعم از طبی و نجومی‌و منطقی‌بوده‌است‌که آنهم بروش مدرسه اسکندریه بوده است.

بجز مدارس نامبرده در جنوب ایران مانند بلخ و سغد و فرغانه مراکز علمی وجود داشته‌است‌این‌مراکز از زمان اسکندر سنن و تالیف یونانی‌را فراگرفتند وباصول علمی یونانی آشنائی حاصل کردند و از این نواحی نیز علوم یونانی بعالم اسلام و خلافت بغداد انتقال یافت.

و بدین ترتیب ایرانیان از دو ناحیه مهم‌بفرهنگ و تمدن یونان و هند و سایر ملل متمدن آشنا شدند و با فرهنگ و تمدن‌درخشان‌خود درآمیختند و بزرگانی همچون ابن‌مقفع و بنی موسی و برامکه تربیت شدند که بعدها منشاء مهم‌تحولات علمی و فرهنگی در جهان اسلام و عرب گردیدند.

وضع علوم منطقی درایران از صدر اسلام تا قرن دوم و سوم هجری

بعد از ظهور اسلام و فتوحات‌اسلامی مدرسه النصیبین و جندی‌شاپور همچنان رونق داشت و در دست ایرانیان و دانشمندان ایران بود که پس از بنای بغداد و مرکز خلافت از دانشمندان موجود و مدرسان این‌مدارس در نقل علوم یونان و شرح و تفسیر کتب علمی استفاده شد.

ابن مقفع: ازجمله دانشمندان بزرگ ایرانی که در نقل و ترجمه و نشر علوم فلسفی یونان بویژه منطق خدمات ارزنده انجام داد عبدالله‌ابن مقفع ابن مبارک (روزبه پسر دادبه)است، کنیه‌این‌دانشمند قبل از آنکه بدین اسلام درآید «ابوعمرو» بود و سپس «بابومحمد» تبدیل شد. وی از نویسندگان و دانشمندان و منطقیان قرن دوم هجری است‌که دو زبان‌پهلوی و عربی را قطعاً نیك‌میدانسته است و حتی بعضی گویند بزبان یونانی نیز آشنا بوده است. بوسیله این دانشمند قسمتی‌از کتب‌فلسفی و منطقی ارسطو بزبان عربی نقل شد و حتی بعضی ویرا اولین ناقل علوم یونانی بزبان عربی میدانند .

ابن مقفع از مردم فیروزآباد فارس است وی آنچه توانست از کتب علمی ایران را از زبان پهلوی بزبان عربی نقل داد و گویند مقصود وی این بود که مسلمین غیر‌ایرانی را بشوکت و عظمت علمی ایران آگاه کند و ایرانیان را هم بیاد جلال‌و شکوه‌نیاکان و مدنیت‌خود بیندازد.

وی اولین کسی است که فن استدلال

را به مسلمین بیاموخت

مقارن همان زمان دانشمندان دیگر ایران نیز بکار نقل و ترجمه کتب منطقی ارسطو پرداختند.

گویند ابن مقفع ابتدا کتاب ایساغوجی فرفوریوس‌را درزمان خلیفه عباسی منصور بعربی‌برگردانید وسپس‌کتاب قاطیقوریاس و باری ارمینیاس و آنالوطیقا را ترجمه کرد.

بغداد و جندی شاپور

در سال ۱٤٦ شهر بغداد با اشارت امراء و بزرگان ایران بنا شد و متدرجاً مرکز معارف و علوم روز گردید و درش نزدیکی آن با مدرسه جندی شاپور و مواجبهای گزافی که از طرف مرکز خلافت و باصوابدید وزرای ایرانی جهت‌ترویج و علوم و تشویق علماء معین شد بسیاری از مدرسان مدرسه جندی شاپورکه اغلب مسیحی نسطوری بودند در بغداد گرد آمدند و در این راه جعفر برمکی وزیر دانشمند ایرانی جهد وافی مبذول داشت و بدین طریق علوم یونانی از راه جندی شاپور و ادسا و نصیبین به بغداد و حوزه‌های علمی آن راه یافت.

شهر بغداد با اشارت خالدبن برمك بنا شد.

برمکیان خود مردمی دانشمند و اهل علم بودند زیرا همانطور که اشارت رفت در آن زمان و مدتها قبل علوم و فنون یونانی در شهر مرو رواج داشت و برمکیان که خود از اهل آن سامان بودند بدین فنون آشنائی کامل داشتند.

عصر هارون: بزرگترین عصراسلام د رنقل علوم یونانی عصر هارون ومأمون است در سال ۱۷۰ هارون‌الرشید بخلافت بغداد رسید و مسئلهٔ نقل و ترجمه علوم یونانی جنبه جدی‌تری بخود گرفت و با شدت زیادتری دنبال شد و دانشمندان از دو نقطه ایران یعنی مرو و جندی‌شاپور بدانجا روی آوردند و بیت‌الحکمة معروف زیر نظر دانشمندان ایرانی تأسیس‌گردید

بیت‌الحکمة : از این تاریخ ببعد بیت‌الحکمة مرکز تجمع علما ودانشمندان گردید وتنها مرجع نقل وترجمه علوم‌طبی و ریاضی و نجومی و فلسفی و منطق شد.

بواسطه راه‌یافتن منطق وعلوم‌فلسفی در میان مسلمین ناچار جدالهای منطقی در علوم اسلامی از تفسیر و فقه وسایر فنون مذهبی دیگر راه یافت و بدین‌جهت مسلمین احساس‌کردندکه برای رد شبهات و ایراداتی که بواسطه جدال و برهانهای منطقی در دین راه یافته بایـد چاره‌ای اندیشید ابتداء خود به دنبال این علوم یعنی منطق و ریاضیات و سایر شعب رفتند وجهت حل مشکلات وایرادات بدان علوم آشنائی حاصل کردند و شاید این خود یکی از دلائل قوی باشد که مسلمین را وادار به نقل و ترجمه علوم و فنون ریاضی و منطقی کرد و این کار بعد از فوت هارون‌الرشید همچنان دنبال شد واز ثمرات این جدالها پدیدآمدن علمی دیگر است به نام «علم کلام که بعداً از آن بحث خواهد شد.

یکی از مترجمین منطق در این عصر «حنین‌بن اسحق» مسیحی معروف و اهل

حیره است. (۱۴۹ ـ ۲۴۴) وی در جوانی در مجلس درس ابن ماسویه در جندی ـ شاپور حاضر میشد و شاگردی وی رانمود و بعدها دستیار وی شد او از جمله‌کسانی است که زبان یونانی را بخوبی‌میدانست و کتاب قاطیقوریـاس ارسطو را شرح کرد.

از جمله کسانیکه بنقل علوم منطق و ترویج علم کلام همت گماشتند خاندان نوبخت‌اند که خود خلفا و سلفا مردمی دانشمند و اهل فضل بودند چنانکه در قرن چهارم یکی از همان دودمان بنـام شیخ ابو اسحاق ابراهیم نوبختی در علم کلام کتابی نوشت بنام کتاب «یاقوت» که ابن ابی‌الحدید و علامه حلی آنرا شرح کرده‌اند. شرح علامه بنام انوارالملکوت موسوم شده است.

خلاصه کلام بعد از بنای بغـداد و انتقال مرکز خلافت به بنی عباس عده‌ای از ایـرانیـان دانشمنـد بسمت وزارت برگزیده شدند و بیت‌الحکمة را تأسیس کردند و از اطـراف و اکنـاف جهـان دانشمندان را گرد آوردند و علاوه بـر بیت‌الحکمة در شهرهای نـزدیك بدار ـ الخلافت حوزه‌ها و مراکز علمی دیگـر بوجود آمد و برای اثبات مسائل دینـی بازار منطق جدل و مناظره رونق یافت و مذاهب کلامی خاص بوجود آمد.

و باید دانست که فن منطق در دوران تفکر اسلامی آن بنامهای مختلف خوانده شده است از جمله متکلمان کتاب‌النظـر «علم‌النظر» کتاب الجدل «کتاب المدارك» کتاب مدارك‌العقول، نامیده‌اند ومنطقیان آنرا رئیس‌العلوم «آلة العلوم» «میـزان العلوم» علم میزان، نامیده‌اند.

و کتابهائیکه بعدا در این فن تألیف شده است به عناوینی از قبیل معیارالعلم و «قسطاس المستقیم» منطق‌المشرقیین و جز آن خوانده‌اند.

عدة از دانشمندان بیت‌الحکمة ایـن عصر:

حنین‌بن اسحق ۸۰۵ ـ ۸۷۳ م
ابو یحیی مروزی ۸۰٤ ـ ۹۱۰
ابن مقفع ۷۵۰ ـ ۸۱۵ م
الکندی ۷۰۹ ـ ۸۷۷ م
ابراهیم مروزی ۸۵۰ ـ ۹۲۰ م
ابن خیلان ۸٦۰ ـ ۹۲۰ م
ابو بشرمتی ۸۷۰ ـ ۸۳۰ م
یحیی‌بن بطریق ۷۷۰ ـ ۸۳۰ م
ثابت‌بن قره ۸۳٤ ـ ۹۱۰
سرخسی ۸۸٤ ـ ۸۹۹
اسحق بن حنین ۸٤۵ ـ ۹۱۰
عیسی‌بن یحیی ۸۵۰ ـ ۹۱۰

در عصر دوم ومدارس بغداد از ۹۰۰ تا ۱۰۰۰ م

ابو عبدالله خوارزمی ۹۳۰ ـ ۹۹۰ م
ابن ندیم ۹۳٦ ـ ۹۹۵ م
ابن عباد ۹۳٦ ـ ۹۹۵ م
ابن خمار ۹٤۳ ـ ۹۹۵ م
الفارابی ۸۷۳ ـ ۹۵۰ م
ابن خمار یا ابن سوار ۹٤۳ ـ ۱۰۳۰
اخوان الصفا ۹۷۰ ـ ۱۰۳۰
ابن بدر ۹٦۰ ـ ۱۰۲۰
محمدبن موسی ۸۱۵ ـ ۸۷۳
اخوان الصفا

میدانیم که مردم ایران با وجودتغییر

خلافت و مرکز حکمروائی خلافت اسلام ببغداد و برگزیدن عدهٔ از افراد دانشمند ایرانی نژاد بوزارت و امارت باز هم از اوضاع ناهنجار بغداد و خفتهائی کـه اعراب نسبت بایرانیان معمول میداشتند ناراضی بودند و بدین جهت جمعیتهای پراکندهٔ اطراف و نواحی ایران علیـه حکومت بغداد تشکیل میشد این جمعیتها بطرق‌مختلف بمنظورواژگون کردن‌حکومت و تشکیل حکومتها مستقل ایرانی فعالیت میکردند بویژه که دستگاه خلافت از روح و حقیقت اسلام تا حدود زیادی دورشده بود و اعمال و رفتار عمال دولتی و حتی دربار خلافت اسلامی از ارتکـاب هیـچ منکری سرگردان نبودند.

بطوریکه از منابع تاریخی و ازخلال کلمات اخوان‌الصفا مستفاد میشود اینان که مردمی دانشمند بودند و خود مقاصد را بهتر از مردم عادی تشخیص میدادند بنای کار خود را بر مخالفت و واژگون کردن حکومت بغداد گذارده‌اند.

این جمع در قسمتهای مختلف معارف اسلامی رسائل و کتابها نوشتند و بطور قطع سهم غیر قابل انکاری و مهـم در بنیان گذاری تمدن اسلامی دارند درفن منطق نیز علاوه بر شرح و تفسیر اصول ارسطـو و افلاطـون و فیثاغـورسیان و افلاطونیان جدید آراء و عقاید آنان را با اصول مذهب و مسائل دینی توأم‌کردند بعضی گـوینـد مصنفین اخوان الصفـا عبارتند ازابوسلیمان محمدبن معشربستی معروف بمقدسی «ابوالحسن علی‌بن‌هارون زنجانی ابو احمد المهرجانی «ابوالحسن علی‌بن رامیناس الصوفی «زیادبن رفاعه»

اینان در مورد منطق آراء و عقایـد جالبی دارند بدین ترتیب که اولا فـن منطق را جزء ریاضیات بحساب‌آورده‌اند و ثانیاً منطق را از نظر کلی بدو بخش کرده‌اند یکی منطق لفظی و دیگر منطق فلسفی منظور آنها از منطق لفظی همان مباحث مربوط به معانی و بیان ومبحث الفاظ منطق است علم بلاغت و فصاحت ازنظر آنان منطق محسوب می‌شود، خطابه و جدل و سفسطه نیز منطق لفظی است.

اینان درطبقه‌بندی علوم روش جالبی دارند بدین طریق که گویند علوم حکمی بر چهار نوع‌اند

۱ــ ریاضیات
۲ــ منطقیات
۳ــ طبیعیات
۴ــ الهیات.

ریاضیات دارای شعبـی است مانند نجوو «موسیقی» «هیأت» «هندسه» منطق و اقسام آن.

طبیعیات فروعی دارد مانند السماء والعالم«الکون‌والفساد» «آثارعلوی معادن» «تهذیب النفس»

اینان حروف را نیز به سه نوع‌تقسیم کرده‌اندفکری «لفظی» خطی، و هریك‌را بطورتفصیل شرح داده‌اند وهمین تقسیم بعدها بصورت وجود عینی «ذهنی و لفظی درآمد.

در مبحث الفاظ بحث مفصلی ازاسم و مسمی و تسمیه شده است.

الفاظ مورد استعمال فلاسفـه شش دسته‌اند سه دسته از آنها که دلالت بـر

ذوات دارند و موصوفند و سه دسته دیگر دلالت بر معانی دارند و اوصافند.

صورتهای اشیاء هم در ذهن و نفس کلی‌اند و آنچه در ماده و هیولای خارجی است جزئی است.

علم عبارت از صورت معلوم است در نفس عالم و صنعت عبارت از اخراج همین صورت است که در نفس صانع است و جایگزین کردن آن در ماده و هیولی.

نفس علماء بالفعل علامه‌اند ونفس دانشجویان بالقوه علامه‌اند تعلیم عبارت از اخراج چیزی است که بالقوه است در جهان فعلیت و این همان بیان سقراط است که گوید:

من افکار را میزایانم اخوان‌الصفا با آنکه منطق را از شعب ریاضیات میدانند در بعضی از موارد جنبهٔ ذوقی خاصی بدان داده‌اند البته این نکته قابل ذکر است که بخش منطق لفظی را نمیتوان از مباحث ریاضیات دانست.

در وجه احتیاج مردم به منطق گویند: بعضی از نفوس در مقام شدت صفا اند و برخی در وضع غیر مصفااند.

نفوس صافیه را نیازی بمنطق‌نیست.

هیولی و صورت را از جمله جواهر روحانی میدانند.

مهمترین مبحث منطقیات آنها بحث درطریق تحلیل وقیاس وحدودبرهانیست. و اغلب در تطبیق مسائل منطقی با مثال از مسائل ریاضی استفاده شده است.

مترجمین و شراح منطق در قرن چهارم و پنجم هجری.

در قرن چهارم هجری نیز عدهٔ از دانشمندان در رشته‌های مختلف علوم ترجمه‌هائی کردند که بدنبال مترجمین قبلی باید محسوب شوند بعضی از این عده از شاگردان مکتب استادان بزرگ صدر اول و مترجمان اولیه علوم یونانی میباشند عده قسمتی از کارهای دیگران را شرح و تفسیر کرده‌اند و بالجمله این جمع را نیز باید از بنیان‌گذاران بنای کاخ عظیم دانش اسلامی دانست از جمله:

۱ــ ابو زکریا یحیی‌بن عدی مترجم سوفسطیقای ارسطو از سریانی به‌عربی (متولد ٣٦٤).

۲ــ ابو بشرمتی استاد فارابی (متولد ۳۲۸) که گذشت مترجم کتاب شعر و ترجمهٔ آنالوطیقای ثانی ارسطو.

۳ــ ابو علی زرعه (متولد ۳۹۸) مترجم سوفسطیقای ارسطو از سریانی به عربی.

٤ــ ابوالخیربن خمار حسن‌بن‌سواربن‌بابا بهرام (۳۳۱ ــ ٤۰۸) از نصرانیان ایران است که نسخهٔ از منطقیات ارسطو را به ترجمه‌های مختلف برای خود ترتیب داده و توضیحاتی بر آن افزوده و علاوه تعدادی از کتب فلسفی یونانی را بعربی ترجمه کرده است.

۵ــ ابوالعباس احمدبن محمدالسرخی (متولد ۳٤٦) منجم وطبیب وبنابرروایتی در منطق دستی داشته است.

٦ــ ابو زید احمدبن سهل بلخی اساس کار وی کلام و تلفیق شریعت با منطق بوده است (متوفی ۳۲۲).

۷ـ ایرانشهری استاد رازی (متوفی ۲۵۱) شرح حـال و آثـار وی بدرستی معلوم نیست.

حکما و منطقیان بزرگـ ایران در قرن چهارم و. پنجم

۱ـ فارابی: وی یعنی ابونصر محمد بن محمد الفارابی بعد از زکریای رازی از بزرگترین فلاسفه اسلام و ایرانست در فلسفه پیرو ارسطو است و در میان پیروان ارسطو کار این حکیم خصوصیتی دگر دارد «زیرا او با آنکـه کتابهـای ارسطو را شرح کرده است و از روش‌او منحرف نگردیده است در فصول منطـق کلیاتی آورده است و در کتاب (المختصر الصغیر فی‌المنطق علی‌الطریقة‌المتکلمین) از روش متکلمان جانبداری کرده است و میان منطق ارسطو» و نظر آنان آشتی داده است از شاهکارهای وی در این زمینه کتاب «اوسط‌الکبیر» است که در آن با ساده‌ترین راهی مسائل منطقی را شرح کرده است.

و بالجمله وی در توضیح و تفسیر مسائل منطقی ابتکاری دارد.

در رسائل متفرقه خود مسائلی از فن منطق را مطرح میکند که میتوان آنرا مدخل منطق دانست وی اجزاء محموله را در این کتاب هفت تا نامیده است کـه «جنس، فصل، حد، رسم، ماهیت، عرض خاصه و عرض عامه» باشد و ایـن هفت امر را اساس محمولات در قضایا میداند.

در مورد قضیه حملیه بحمل اولـی «انسان موجود است» گوید:

اینگونه قضایا در حقیقت بلامحمولند زیرا «موجود» از محمولات خاص نیست همچنانکه شیئیت.

وی در مورد امور متضـاده مانـنـد «بیاض و سواد» بحثی مستوفی دارد مبنی بر آنکه آیا امور متضاده هریك عـدم دیگریست یا نه

وی گوید: افلاطون هندسه را مقدمه فلسفه داند و بقراط (طب) و برخی‌دیگر «منطق» را مقدمه فلسفه میداتند وعده‌ای دیگر (اخلاق) را بدانجهت که ابتدا باید اخلاق اصلاح شود سپس نفس ناطقه در مورد برهان گوید: براهیـن معمـول در علوم بر دو نوع است.

یکی برهان هندسی و دیگری برهان منطقی و برهان هندسی مقدم بر برهان منطقی است. ولکن هر دو نوع برهان مربی اندیشه‌اند.

در مـورد تسمیـه شرحـی مستوفی دارد.

در مسائل عیون‌المسائل نیز قسمت مهمی از مباحث الفاظ را مطرح کرده است و مبحث تصورات و تصدیقات را با دقت خاص مورد بحث و بررسی قـرار داده و مابین تصورات تامه و تصورات ناقصه امتیازی گذارده است.

در رساله جمع بین آراء افلاطون و ارسطو آمده است: که ارسطو منطق را مدون کرد و فارابی آنرا خلاصه کرد و شیخ‌الرئیس شرح و بسط داد.

دیگر از رسائل فارابی رساله‌ایست که تنها دربیان و تفسیر الفاظ مستعمل در کتب منطقی است.

در این کتاب اصناف دلالت «اصناف

حروف» الفاظ مرکبه اصناف معانی کلیه معانی کلی مفرده «اصناف معانی کلیهٔ مرکبه» قسمت و ترکیب «انحاء تعلیم» آنچه طالب منطق باید بداند «صناعات منطقی را مطرح کرده است».

اهمیت فارابی در شروحی است که بر ارسطو نوشته است و بدین جهت او را معلم ثانی گفته‌اند.

وی تقریباً تمام کتب منطقی ارسطو را شرح کرده است باضافه منطق فو ـ فوریوس صوری، وی ردی بر رازی نوشته است و او را از عقاید فلسفی بدور دانسته است.

۲ـ ابوزکریا یحی‌بن عدی المنطقی: از مسیحیان یعقوبی است از شاگر ـ دان فارابی است (متوفی ۳۶٤) وی‌کتاب و رسائلی در فلسفه و منطق نوشت.

۳ـ ابوسلیمان منطقی: محمدبن‌طاهر بن بهرام منطقی سجستانی (متوفی۳۹۱). فیلسوف و منطقی بزرگ است.

٤ـ ابوحیان توحیدی: علی‌بن محمد العباس (متوفی ٤۰۰) است بسال ۳۱۲ متولد شد پدرش از مردم نیشابور است. وی در علوم عصر خود تبحر کامل داشت منطق و نحو را بهم‌آمیخت اقوال مختلف نحویان و منطقیان و ادبا را در آثارخود گرد آورد.

۵ـ ابوالفرج عبدالله بن الطبیب الجاثلیق (متوفی ٤۳۵).

وی در همهٔ علوم کمال داشت ومقولات ارسطو را تفسیر کرد و کتابهای دیگر نوشته است که در دست نیست.

٦ـ ابن‌هندو ابوالفرج علی‌بن‌الحسین رسالهٔ در مدخل بر فلسفه نوشته است و رسائلی چند در علم نفس و جز آن.

۲ـ شیخ‌الرئیس ابن سینا: حسین ابن عبدالله (متولد۳۷۰) فیلسوف وطبیب مشهور ایران و اسلام است.

وی علاوه بر طب بطور قطع در علوم فلسفی یکی از نوابغ بشریت است.

در علوم عقلی پیرو مشا است معذلك ذوق عرفانی خاصی دارد که در کتاب اشارات و بعضی دیگر از رسائل دیگرش نمودار است. در فلسفه و منطق کتابها و رسائل متعددی نوشته است. از جمله کتب منطق وی:

۱ـ منطق اشارات و تنبیهات
۲ـ منطق التعلیقات یا ابحاث
۳ـ الحکمة المشرقیه که منطق آن در دست است
٤ـ منطقیات کتاب شفا که بزرگترین کتب منطقی است.
۵ـ منطق عیون‌الحکمة
٦ـ المباحثات که برخی از مسائل منطقی را هم دارد.
۷ـ منطق کتاب النجاه.

در باب منطق مانند مباحث فلسفه شیخ طوری نموده است که خود مستقل برأی است و مباحث را بطور مستوفی از تمام جهات مورد بحث و شرح قرار میدهد.

وی در منطقیات ابتدا علوم را طبقه بندی میکند و مقالت اول از کتاب را در این خصوص قرار داده است.

وی ابتدا منطق را در نه فن تقسیم بندی کرده است و بر حسب حصر عقلی علوم را طبقه‌بندی نموده است و بدین

ترتیب گوید:
علوم کلا عبارتند از:
۱ـ علوم طبیعی
۲ـ ریاضی
۳ـ علوم الهی یا فلسفه نظری
۴ـ علوم سیاست یا تدبیر منزل
۵ـ علم اخلاق

درمنطق المشرقیین ابتدا علوم‌را بدو قسمت اصلی و فرعی تقسیم کرده است و علوم فرعیه را عبارت از «طب»، «فلاحت» «نجوم» و صنعتهای دیگر میداند. و علوم اصلی را نیز دو قسمت میکند یکی امور مربوط بعالم که فلسفه است و در این‌باب منطق را آلت آن میداند.

و قسمت دیگر علوم اصلی را به علوم عملی و نظری تقسم کرده است وهریك را نیز باقسامی تقسیم کرده است.

در رساله دیگری‌که درحدود و تعاریف است اصطلاحات مختلف را توضیح داده است و شاید این‌کار را بتقلید از ابونصر فارابی انجام داده است در این رساله اصطلاحات فلسفه را ذکر و بطور اختصار تعریف کرده است.

از شیخ رسالهٔ دیگری در تقسیم علوم بچاپ رسیده است که در این رساله علوم عقلی را ابتدا دو قسمت کرده است نظری و عملی و اقسام هریك را برشمرده است.

اول اقسام حکمت اصلی طبیعی را شمرده است و بعد اقسام حکمت فرعی طبیعی را ذکر کرده است و بالاخره حکمت ریاضی را هم باصلی و فرعی تقسیم کرده است و اقسام اصلی و فرعی آنرا برشمرده است وهمینطور حکمت‌الهی را باصلی و فرعی تقسیم کرده است و سرانجام ابواب و اقسام نه‌گانه منطق را ذکر کرده است.

از این‌گونه تقسیمها در علوم چنانکه بعداً خواهیم دید قطب‌الدین شیرازی در کتاب درةالتاج بطوری کامل پیروی کرده است.

شیخ در منطقیات حکمت علائی چیزی زیادتر از منطق اشارات ندارد بلکه‌خلاصهٔ از همان است لکن در صناعات خمس منطقیات شفا مباحث جالبی دارد بویژه در بابهای«خطابه، مغالطه، شعر»که درتوضیح مطالب و شرح مسائل دقت خاصی کرده است.

در مقدمه حی‌بن یقظان از منطق بعلم فراست تعبیر کرده است وی در کتاب عروضیه از روش ارسطو پیروی کرده است و باختصار همه اجزاء منطق را در آن‌آورده است ودرکتاب شفا بطور مبسوط از آن بحث کرده است.

۳ـ ابوعبید عبدالواحدبن محمد الجوـ زجانی شاگرد شیخ‌الرئیس است که تا آخر عمر با شیخ بود وبعضی از کتب شیخ را مانند ریاضیات نجات، ریاضی و موسیقی دانشنامه کامل کرد.

۴ـ بهمنیار: ابوالحسن بهمنیار بن مرزبان از زردشتیان آذربایجان است و کتاب‌المباحثات شیخ اغلب پاسخ سئوالات وی است او از شاگردان دانشمند شیخ است در سال ۴۵۸ وفات یافت از آثار اوست کتاب التحصیل در منطق و فلسفه و کتابهای دیگری در فلسفه دارد که همه از کتب مهم و معتبر بوده است و سالها در مدارس علمی مورد تدریس و استفاده

بود.

فرقه اسمعیلیه

قرن‌پنجم وششم، دوره قدرت اسمعیلیه است که با سایر فرق اسلامی در مبارزه و مجادله بودند و عده‌ای از دانشمندان بدین مذهب گرویدند و بنای جدال را با دانشمندان دیگر در مورد جانشینی حضرت صادق (ع) گذاردند و مسائل مختلف مذهبی را مورد نقد و بحث قراردادند و چون در تفسیر و تأویل آیات متوسل بباطن میشدند، بنائی دیگر جهت‌تفسیر آیات و تأویل اخبار اسلامی می‌گذاردند و منطق و کلام جدیدی بوجود آوردند، از جمله دعات اسمعیلیه «ناصر خسرو قبادیان» معروف‌به «حجت خراسان» وحکیم‌و متکلم است. دیگر «احمدبن عبدالملك عطاش و پسر ویست که به نشر عقاید اسمعیلیه پرداخته‌اند.

دیگر «حسن صباح» است که خود یکی از دانشمندان بزرگ و داعی الدعات این فرقه و مؤسس فرقهٔ صباحیه است. دیگر «مسعود زورآبادی» از فحول علمای‌خراسان است.

در این دوره‌ها یعنی قرن پنجم تاهفتم در اثر قدرت یافتن علماء دین وضع علوم عقلی و منطقی درهم شد و عده‌ای علم مخالفت با این‌گونه مباحث برافراشتند و این امر شاید نتیجهٔ همان زیادروی فرقهٔ اسمعیلیه و ملاحدهٔ دیگر در مورد توجه به باطن و کلام و فلسفه بوده است، بدین معنی که در مقابل فرقهٔ اسمعیلیه که اهل باطن بودند و متوسل بتأویل و تفسیر میشدند، علماء و فقهاء دیگر بظواهر آیات و اخبار توسل جسته و مردم را از تأویل و تفسیر منع میکردند و این راهی بودکاملا مخالف با راه علوم‌عقلی ومنطقی و بدین جهت گمان میکردند که هرکس به علوم عقلی و فلسفی آشنائی داشته باشد، مسائل دینی را از راه ظاهر منحرف کرده و متوسل به باطن میشود و یا علت و فلسفه وجودی احکام عبادی و تجاری را جویا میشود در هر حال این دوران دوران انحطاط علوم عقلی و منطقی است.

مدارسی مانند مدرسهٔ «سیدتاج‌الدین» در شهر ری، مدرسهٔ «شمس‌الاسلام» و مدرسهٔ «اثیرالملك» و «سید عزالدین مرتضی» در قم و نظامیهٔ بغداد و نیشابور نظامیهٔ بصره، نظامیهٔ اصفهان و نظامیهٔ مرو و مدارس دیگری در شهر نیشابور و گرگان و اصفهان و همدان و خراسان و غیره تنها بعلوم عقلی و احادیث توجه میشد و کسانیکه بدنبال علوم عقلی میرفتند متهم بکفر وزندقه میشدند چنانکه «شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا» و شاگردانش را نیز بالحاد متهم کردند و حتی متکلمان را هم بکفر و الحاد نسبت میدادند.

در هر حال از حکماء این عصر باید نام چند تن را ذکر کرد که در علوم منطقی نیز تحقیقات و شروح و حواشی دارند از جمله:

۱ــ**سهروردی:** شیخ شهاب‌الدین عمر سهروردی (۶۳۲ م) کتابهائی تالیف‌کرده است از جمله رشف‌النصایح الایمانیه و کشف‌الفضایح الیونانیه و این غیر از شهاب‌الدین معروف است. وی چنانکه از عنوان کتابش معلوم است با آنکه خود

در فلسفه و علوم یونانی وارد بوده حکما را ملحد میدانست.

۲ـحجت‌الاسلام محمد غزالی طوسی (۵۰۵) صاحب کتابهای تهافت‌الفلاسفه، معیارالعلوم، قسطاس‌المستقیم و جزآنها. غزالی یکی از کسانی است که در ادوار زندگی خود حالات مختلفی در علوم پیدا کرده است، لکن در مسائل علمی ومنطقی موشکافی خاصی دارد. وی نه‌تنها شارح ابواب و فصول منطق است بلکه در بسیاری از مسائل ابتکاراتی دارد. در طرز بیان قضایا و اشکال و تطبیق آنها با مسائل علمی روز، یعنی فقه و اصول منفرد بوده است و بدین جهت میتوان او را پیشرو منطق علمی دانست، زیرا وی منطق را از حالت رکود و جمود بیرون آورد خود گوید:

«چون علوم معمول و متداول این عصر علوم مذهبی است و مردم توجه زیادی بمسائل فقهی دارند بدین جهت در مقام تطبیق امثله منطقی از این‌گونه مسائل استفاده میکنیم تا بهرهٔ آن عام باشد».

در باب تعلیم گوید: «انتقال دانش بدیگران از صورتهای حاصله در ذهن باید مدد گرفت».

در باب حدود کار مهمی‌که بعهده آن است و همچنین در باب مقدمات قیاس و سبك استدلال بیان جالبی دارد.

وی‌گوید: «قیاس‌وحدس وتخمین ومفید یقین نیست».

فقها به‌تمثیل قیاس گویند ومتکلمان ردالغایب الی الشاهد نامند».

دیگر از کتب مهم وی المنقذ من ـ الظلال و مقاصد الفلاسفه است و خلاصه آنکه غزالی در مستصفی ومحك وقسطاس قیاس برهانی را به سه نمط بخش کرده است:

یکی نمط تعادل (اقترانی) دیگرنمط تلازم که بقول او خدا آنرا بکار برده است. سوم نمط تعاند که بر زبان محمد (ص)گذاشته است وهمهٔ این‌براهین در قرآن مجید یافت میشود.

وی اقسام غیر برهان قیاسی راموازین شیطان خوانده است.

۳ـامام فخرالدین محمدبن عمرالرازی (۶۰۶) یکی از دانشمندان بزرگ ایران و اسلام است که در علوم عقلی و نقلی تبحر کامل داشت. او در کتابهای محصل و ملخص و منطق‌کبیر و جز آنها بررسی‌ـ هائی از مسائل منطقی و عقلی کرده است با ابن سینا و روش او در مسائل عقلی همواره مخالفت میکند و بر او میتازد.

از اختصاصات او قدرت القاء شك و تردید است. در تمام مسائل عقلی و نقلی و در جدل و مغالطه استاد اول است. در بیشتر اصول مسلم فلسفی شك میکند و این معنی از کتب و رسائل وی پیدا است. وی را امام المشککین هم گویند. برخی دیگر از کتب فلسفی وی عبارت است از: البیان و البرهان فی‌الرد قلی اهل الزیغ والطغیان، تهذیب الدلائل و عیون‌المسائل، نهایة العقول، ملخص بعضی از شکوك امام درمسائلی از قبیل قضایا و قیاس ومبادی برهان ملاحظه میشود.

مهمترین کتاب وی مباحث‌المشرقیه

است که رؤس مسائل فلسفی و منطقی را کلا در این کتاب مطرح میکند و چنانکه عادت اوست مورد شرح و نقص قرار میدهد.

٤ـ ابوالعباس فضل‌بن محمدلوکری مروزی از شاگردان بهمنیار است وی در اقسام علوم عقلی و از جمله علوم منطقی کتابها نوشته است و کتاب شفا را تلخیص کرده است.
کتاب منطق وی در نه فن و سی‌وهشت مقالت است که آنهم منتخبی است از منطقیات شفا.

٥ـ دیگر قاضی‌زین‌الدین عمربن سهلان ساوی است که معاصر سنجراست. از آثار اوست کتاب بصایرالنصریه در منطق و کتاب التبصره.

٦ـ تاج‌الدین محمد بن عبدالریم شارستانی (۵٤٨م) وی فیلسوف و منطقی است، بهترین‌مقولات‌نخبهٔ‌شفا را برگزیده و خطا های شیخ را نمودار کرد. افکار و نظریات او در فلسفه و منطق حائز اهمیت است.

۷ـ شهاب‌الدین سهروردی :شهاب‌الدین ابوالفتوح یحیی‌بن حبش بن امیرك سهروردی یکی‌ازفلاسفهٔ بزرگ ایرانست بسال ٥٤٩ در سهروردولادت یافت وبسال ٥٨٧ در حلب کشته شد. ویرا شیخ اشراق یا شیخ مقتول یا شهید هم نامیده‌اند. و بطور قطع یکی از نوابغ فکری ایران محسوب میشود. ویرا میتوان بانی فلسفه اشراق در دوران اسلامی دانست. حکمت اشراق وی همانطور که خود گوید مبتنی بر اصول فلسفی ایرانیان قدیم است و در حقیقت خود را زنده کنندهٔ فلسفهٔآباء و اجدادی میداند.

گویند بعضی از آراء و عقاید او از افلاطون یا افلاطونیان جدید است و از ارسطو هم متأثر شده است. در آغاز کتاب مطارحات و تلویحات و مقاومات و حکمت اشراق اصول و مسائل منطق را ایراد کرده است.

در باب منطق تا حدودی روش مشائیان را نا دیده گرفته است و در اصطلاحات تغییراتی داده است در قضایا سعی کرده است که آنها را بیك قضیه برگرداند، چنانکه همین کار رابعدهاصدرای شیرازی و سبزواری کردند. در کتاب منطق حکمت اشراق ابتدا رئوس ثمانیه را برشمرده است وی ضوابطی در بحث علم و تعاریف آن ذکر کرده است بدین شرح:

۱ـ دلالت لفظ برمعنی۲ـ کیفیت‌حصول علم و وجود ذهنی ۳ـ تقسیم ماهیات به‌بساط و مرکبات. ٤ـفرق بین اعراض ذاتی و غیر ذاتی ٥ـ بحث در کلی وآنکه وجود خارجی دارد یا نه ٦ـ برای چه انسان نیازبمنطق دارد.ازجمله اصطلاحات ویژهٔ وی دلالت حیطه دلالت بالقصد و دلالت تطفل است.

عده‌ای از دانشمندان در اعصار بعد از ابن‌سیناو شاگردان وشاگردان شاگردانش:

۱ـ القنطی ۱۱۷۲ـ۱۲٤٨م
۲ـ الکاتبی ۱۱۸۰ـ۱۲٦٨م
۳ـ النخجوانی ۱۱۹۰ـ۱۲٥۰م
٤ـ الارموی ۱٦٨ـ۱۲٨۷م
٥ـ الابهری ۱۲۰۰ـ۱۲٦٥م
٦ـ نصیرالدین طوسی ۱۳۰۱ـ۱۲۷٤م

۷ـ قطب‌الدین شیرازی ۱۲۳۶ ـ ۱۲۱۱م

۸ـ شمس‌الدین سمرقندی ۱۲۴۰ ـ ۱۳۰۴م

۹ـ رکن‌الدین استرآبادی ۱۲۵۰ ـ ۱۲۱۸م

۱۰ـ الحلی ۱۱۲۵ـ۱۱۲۳م

۱۱ـ ابن‌تیمیه ۱۲۶۳ـ ۱۳۲۸م

۱۳ـ شهرستانی ۱۰۷۱ـ ۱۱۳۶م

چنانکه قبلا اشارت رفت دانشمندانی که بعد از فارابی و ابن‌سینا و احیاناً غزالی در علوم عقلی و منطقی دستی داشتند با وجود تبحری که در این علوم داشتند و کتابهائی نوشته‌اند همه شارح همان مطالب بوده‌اند و از خود چیز جالبی نیفزوده‌اند و لکن بمرور ایام و ادامه‌پیدا کردن بازار بحث و جدل‌علوم دیگری پدید آمده‌است. این‌دانشمندان بعضاً در توضیح مسائل قبلی ها حواشی نوشته‌اند که خود در خور توجه است. لکن درهرحال باوجود مخالفتهائیکه با این عده میشد، اینان در کمال خلوص نیت و بردباری به بحث و فحص این علوم پرداخته و در نگهداری آن سعی بلیغ مبذول داشته‌اند.

از جمله دانشمندان این عصراند:

۱ـ ابهری اثیرالدین مفضل‌بن‌عمر ابهری (۶۶۰). که مردی فیلسوف بوده و کتاب «تنزیل الافکار فی‌تعدیل‌الاسرار» را در منطق و حکمت نوشت و گزیده‌ای از این دو علم را در آن ایراد کرده است واز پاره‌ای از اصول خرده گرفته است.

خواجه طوسی در رد آن «تعدیل‌المعیار فی نقد تنزیل الافکار» را نوشت و ازآراء فلسفی و منطقی او خرده گیری کرد.

۲ـ خواجه نصیرالدین طوسی (۶۷۲م). یکی از بزرگان جهان علم و دانش بشری است. وی در فنون و علوم مختلف صاحب نظر بود در باب منطق علاوه بر شروحی که بر منطق اشارات نوشته است کتاب مهمی که در بعضی از قسمتهای خطابی و شعری مغالطی آن مبتکر بوده است بنام «اساس الاقتباس» نوشت.

در این کتاب که یکی از امهات کتب منطقی است علاوه بر فصول خاصی که نمودار ابتکار فکری اوست جداول دقیقی که در نمودن اشکال و ضروب اقیسه منتجه و عقیمه و شرائط آن دقت شده است تنظیم کرده است. این کتاب بروش منطق شفا تألیف شده است و نه بخش دارد:

مقالت اول ایساغوجی است و چهار فن است:

۱ـ مباحث الفاظ۲ـ کلی و جزوی۳ـ ذاتی و عرضی۴ـ کلیات خمس در باب کیفیت دلالت الفاظ برمعانی و نسبت الفاظ برمعانی مورد استفاده علماء معانی و بیان و علماء اصول قرار گرفته است. یکی از مباحث جالب این کتاب بحث در تعارض علم و جهل و ظن است.

در باب اقسیه بحث مفصلی دارد در ضمن نامی ازقیاس‌فراسی، ضمیر، علامت آورده است.

۳ـ نخجوانی: امام معظم نجم‌الدین احمدبن‌ابی‌بکر بن محمد نخجوانی(۶۵۱) وی صاحب‌کتاب لباب‌المنطق، زبدةالنقض ولباب‌الکشف است.

۴ـ **دبیران کاتبی:** نجم‌الدین علی‌بن عمربن علی کاتبی قزوینی (٦١٥). یکی از فلاسفه و منطقیانست. بحرالفوائد فی شرح عین‌القواعد از تألیفات اوست. دیگر کتاب شمسیه است در منطق.

۵ـ **ارموی:** یکی ازمنطقیان: ابوالثنایا محمدابن ابی‌بکر آذربایجانی ارموی است (٥٩٤ـ ٦٨٢)که مطالع را نوشته است و قطب رازی آنرا شرح کرده است.

۶ـ **علامه حلی:** وی علاوه برآنکه مردی فقیه و عالم دینی‌بود در علوم کلام ومنطق دستی داشته است. از کتب منطقی‌اوست: مراصد التدقیق‌و مقاصدالتحقیق ،شرح بر شمسیه کاتبی، القواعدالجلیه، شرح منطق طوسی است.

۷ـ **عضدالدین ایجی:** (٧٥٦م) کتابی در آداب البحث دارد که شرحهائی برآن نوشته‌اند، مانند شرح میرسید شریف جرجانی و محمد حنفی تبریزی و ....

۸ـ **قطب‌الدین شیرازی:** (٧١٠) یکی از بزرگان علماء و فلاسفه ایران است که علاوه بر حکمت و منطق و ریاضیات در تمام علوم شرعیه دست داشت.

کتاب معروف وی «درةالتاج» است که خلاصه‌ای از تمام معارف اسلامی است. در بخش منطقیات این کتاب ابتداء از فضیلت علم سخن گفته است و برای اثبات آن دلائلی نقلی و عقلی آورده است و باستناد آیات و اخبار اسلامی و سخنان انبیاء مرسلین وجوب تعلیم و تعلم را اثبات کرده است.

پس از آن مقوله‌ای در علم و کیفیت حصول آن بحث کرده است سپس بتقسیم‌بندی علوم پرداخته است. وی علوم را از نظر کلی و بتقسیم اولیه منقسم کرده است به:

۱ـ علوم حکمی۲ـ علوم غیر حکمی. علوم غیر حکمی را نیز بدو قسمت کرده است: الف: علوم دینی‌ـ ب: علوم غیر دینی.

سپس اقسام علوم حکمی و دینی را برشمرده است.

وی مانند شیخ اجزاء حکمت را بدو قسمت عملی و نظری تقسیم کرده است. حکمت عملی را سه قسم داند.

تهذیب اخلاق، تدبیر منزل، سیاست مدینه.

حکمت نظری را شامل: علم الهی و فلسفه اولی، ریاضیات و طبیعیات داند.

علم ریاضی را شامل: هندسه، حساب، هیأت، نجوم و موسیقی دانسته است.

فروغ دیگری نیز برای ریاضیات برشمرده است مانند: مناظر و مرایا، جبر و مقابله، جرالثقال، علم مساحت، علم حیل، علم جمع و تفریق، علم اوزان، علم زیجات و تقاویم وعلم نقل میاه، علوم طبیعی را شامل سماع طبیعی، السماء والعالم، علم کون و فساد، علم آثار علوی علم معادن، علم نبات، علم حیوان و علم نفس‌داند و فروعی دیگر برای آن ذکر کرده است مانند: طب، علم احکام نجوم، علم فلاحت، علم فراست، علم‌تعبیر خواب، علم کیمیا، علم طلسمات و علم نیر نجات، وی علوم منطقی را از فروع علوم الهی میداند و تقسیم دیگری برای علوم کرده است:

۱ــ آنچه بنقل دانسته شود ۲ــ آنچه بنقل دانسته نشود۳ــ آنچه هم بنقل هم بمقل اثبات شود. آنچه بنقل اثبات شود فروع دین است، آنچه بعقل اثبات شود اصول دین است مانند: معرفت ذات و صفات علم. فروع دین را شامل علم کتاب یعنی تفسیر، قرائت، وقوف، لغات قرآن، اعراب، اسباب،نزول، معرفت ناسخ منسوخ، علم تأویل وقصص، علم استنباط معانی قرآن، علم ارشاد و نصیحت، علم معانی و بیان درایه، رجال، کنیه‌والقاب، قبائل وانساب، اعمار و بلدان، اوطان، رجال‌و صحابه، اصول وفقه میداند. وی نامی از علوم دیگر بوده است و آنرا شامل علوم ادبی میداند. فن مناظره را یکی از فنون مهم دانسته است.

در بارهٔ تاریخچه منطق وواضع و غرض از آن بحث کرده است و آراء و اقوال مختلف را ایراد کرده است. وی اصول کلی و علوم متعارفه و اصول موضوعه را با بیان جالب در باب منطقیان ایراد کرده است.

۹ــ افضل‌الدین ناماورالخونجی: (متوفی ۶۴۹) از نواحی آذربایجان است. از جمله آثار وی در منطق: کشف‌الاسرار عن‌غوامض‌الافکار است که حواشی و شرحهای‌سهمی برآن‌نوشته شده‌است،کتاب دیگر او الموجز است که سیف‌الدین عیسی بن‌داود منطقی شرحی برآن نوشته است.

۱۰ــ علامه قطب‌الدین محمد بن‌محمد بویهی رازی (۷۶۶).

از کارهای اوست: نحو «القواعد المنطقیه» یا شرح رساله شمسیه «لوامع الاسرار فی شرح مطالع الانوار، رساله‌ای در تحقیق کلیات، تحقیق دلالت، تحقیق تصور و تصدیق، تحقیق محصورات.

۱۱ــ سعدالدین تفتازانی (متولد۷۲۲) از شاگردان اوست که بعداً نامی از وی برده میشود.

۱۲ــ برهان‌الدین نسفی ابوالفضل از کارهای اوست در منطق:

کتاب الفصول‌در علم جدل که‌شمس‌الدین محمد سمرقندی آنرا شرح کرده است. این کتاب را مقدمة البرهانیه نیز نامیده‌اند، دیگر «القوادح الجدلیه».

۱۳ــ محمدبن‌عبدالله مراغی (۶۸۱) دارای کتاب الخلاصه در جدل است.

تفتازانی: چنانکه اشارت رفت دانشمندان بزرك اسلامی فن منطق را در اثر ضرورتهای علمی‌و اجتماعی ومذهبی با سایر دانشهای دیگر و معارف اسلامی بیامیختند و از اصول واقیسه‌و باب‌کلیات و مباحث الفاظ در سایر علوم بهره ها گرفتند و مانند تفتازانی و عبدالقاهر جرجانی جهت تفسیر درست آیات و اخبار و تاویل و توجیه متشابهات و عبارات والفاظ مجمل فن معانی و بیان و بدیع را گسترش دادند و در این قسمت از علوم عقلی مدد گرفتند و منطقی دیگر با بسطی تمام بوجود آوردند که همان منطق لفظی باشد که اخوان‌الصفا از آن نام بردند. تفتازانی صاحب تهذیب‌المنطق که ملا عبدالله یزدی برآن شرحی نوشته است یکی ازکسانی است‌که اصول منطق را با عباراتی موجز بیان کرده است لکن اهمیت وی در فن معانی بیان است که یکی از

فنون اربعهٔ ادبیه محسوب میشود چنانکه باب خطابه «شعر» جدل و مناظره را از مباحث منطق لغظی بدانیم.

در هر حال غرض اصلی این دانشمندان در دقت و توجه بدینگونه افکار و مباحث مهم فهم و درک معانی اخبار و روایات و آیات قرآنی و مأثورات بوده است و در حقیقت منطق اخبار و قرآن است لکن دامن این مباحث را چنان توسعه و گسترش دادند که این فنون سه‌گانه جنبهٔ ادبی جهانی یافته است. در علوم معانی و بیان مباحث مختلفی که تشابه کامل با منطق فلسفی دارد مورد توجه واقع شده است مانند بحث در الفاظ از تباین تساوی ترادف تجانس لفظی و معنوی، قضایای خبریه انشائیه، التفاف از خطاب بـه غیبت از غیبت به خطاب از تکلم به غیبت از خطاب به تکلم و بالعکس، ایجاز، اطناب، تقدیم، تأخیر، فصل، وصل، شعر واقسام آن قیاسات عقلی، عرفی مجازات و انواع آن.

این مباحث و فنون برای درک و فهم ادب هر جامعه از ضروریات است.

در قسمت صرف و نحو نیز از اصول واقیسه منطقی و کلیات استفادهٔ کامل شده و در ترتیب فصول و ابواب نحو این معنی بطور کامل نمودار است و در بسیاری از موارد از اقسیه و اشکال منطقی استفاده شده است. و این کار ابتدا بوسیله یوحنا «یحی» نحوی پایه ریزی شده و بـواسطه کسائی و سیبویه و ابن‌هشام، سیدرضی، درالکتاب و مغنی و شرح کافیه بمرتبه کمال و رشد خود رسید و بدین ترتیب در کلیات مسائل دستوری قواعد جهانـی بوجود آمد.

همانطور که اشارت رفت استفاده از منطق در تمام قسمتهای معارف اسلامـی متدرجاً معمول شد و در دورهٔ خـلافت عباسی بالاخص جنب و جوش در معارف اسلامی پدید آمد و چون هدف اولیه از مباحث ادبی خدمت به فهم روایات وآیات و امثال حکم اسلامی و توجیه تشابهات و مؤلات و مجملات و ناسخ و منسوخ و جز آنها بود، مسائل عقلی بنحو کامل درعلوم ادبی وارد شد و همین طور اختلاف در اصول مذهب و القاء شبهات در اینگونه مسائل‌از طرف معاندین اسلام با اهل‌جدل و مناظره و ایرادات اصولی در معتقدات مذهبی ایجاب کرد که نوعی از منطق‌دینی بوجود آید که علم کلام باشدکه در حقیقت منطق مذهب است که پایه و اساس‌بسیاری از مسائل فـرعی دین را مدلل میدارد.

این امر به اصول فقه اسلامـی نیز سرایت کرد و برای اثبات مسائل فقهی فرعی علمی بوجودآمد بنام اصول فقه‌که‌در آن علم از تمام معارف اسلامی (از ادب، منطق، معانی بیان و حتی از اصول‌عرفی بهره گرفتند) بویژه در مبحث ادلهٔ عقلیه اصولی مانند مباحث استصحاب، اشتغال، قطع، برائت، احتیاط، مقدمهٔ واجب و تقسیم آن به مقدمهٔ موصله و غیرموصله، شک، ظن، تعارض اصل وقاعده، تعارض نص و ظاهر تعادل و تراجیح، مجمل و مبین ایـمـاء ایهـام، اشارت تـعـریض اجتماع امر و نهی، صحیح و اعم، مشتق و غیره و بدین طریق منطق دیگری جهت فهم فقه اسلامی پدید آمد. در این راه

علامه «حلی»، «ابن حاجب»، «شیخ‌طوسی» و «انصاری» و جز آنها را میتوان نام برد که هریك در قسمتی از این فن خدماتی ارزنده انجام دادند. ارزش اصول فقه اسلامی نه‌تنها در حدود مباحث ومسائل فرعی اسلامی است بلکه بطور قطع ویقین ارزش جهانی دارد، زیرا این فن مبتنی بر قواعد و اصول کلی و همگانی است جهت استنباط احکام و قوانین جهان و انتظامات بشری و فلسفهٔ حقوق است.

فکر تنظیم و تبویب قوانین و اصول کلی بمنظور ردالفرع الی‌الاصل درمیان دانشمندان اسلامی از زمانهای بسیار قدیم بوجود آمده است و سعی کرده‌اند قواعدی که مبتنی بر اصول منطق و پایهٔ استدلالات حقوقی باشد و کلیت و عمومیت داشته باشد وضع کنند. ابتدا این عمل را بصورت قواعدی‌که کلی است درآورده‌اند و مسائل و قواعد خاص‌وضع کرده‌اند از جمله: اسباب مالکیت، اسباب سلب مالکیت، اسباب تقید ملك، اسباب تسلیط بر ملك غیر، مقاصد خمسه (دین، عقل، نسب، مال و نفس) اسباب معنوی، اسباب شرعی، اسباب عرفی، اسباب‌قولی، اسباب فعلی تداخل اسباب، اسباب وجود، اسباب وجوب، قاعدهٔ ید، قاعدهٔ تسلیط، قاعدهٔ ضمان، قاعدهٔ اتلاف، قاعدهٔلاضرر، قاعدهٔ یقین (لاتنقض‌الیقین بالشك)قاعدهٔ عسر وحرج، قاعدهٔحمل برصحت. توضیح و شرح هریك از مباحث با اصول منطقی و عقلی طرح‌ریزی شده است و نیاز به تحقیق فراوان دارد.

علوم عقلی و منطقی از دورهٔ صفویه تا عصر جدید

در قسمت علوم منطقی و عقلی‌دوران صفویه وقاجاریه نیزدانشمندانی درایران پیدا شدند و از بقایای دوره‌های گذشته استادان مسلمی در فنون عقلی بودندکه همچنان حوزه‌های علمی راگرم‌میداشتند. اگرچه خود مبتکر نبودند لکن بعضی دارای افکار و عقاید و نظرات خاص بودند که میتوان آنان را مستقل‌الفکر محسوب داشت. کسانی مانند «صدرالدین شیرازی (متوفی ۱۰۵۰ م)» بودند که‌در مورد حرکت جوهریه و بعض مسائل دیگر نظریات بدیعی اظهار کردند ومانند «میرداماد» که خود در جهان فلسفه و علوم عقلی از لحاظ سبك بیان ونگارش، استادی خاص داشتند و در بعضی مسائل مانند حدوث دهری و غیره نظریات‌بدیعی اظهار کرده‌اند.

«صدرالدین شیرازی»کتابها ومقالات متعددی در علوم فلسفی نوشته است. با آنکه او حکیم گوشه‌گیر است شاگردانی مانند«فیض‌کاشانی»، «عبدالرزاق‌لاهیجی» صاحب کتاب «گوهر مراد» و «شرح تجریدالعقاید» داشته است و تا سالیان دراز کتب ورسائل وی درمدارس تدریس میشد. و عده‌ای از دانشمندان بزرگ عصر او وبعد از وی دنبال مکتب فلسفی او را گرفتند و پیرو او شدند ازجمله: «مجلسی دوم»، «حیدربن محمدخوانساری»، «محمد صالح مازندرانی»، «میرزارفیعای نائینی»، «ملا شمسا شمس‌الدین محمد گیانی»، شاگرد «میرداماد»، عبدالرزاق لاهیجی»، «حسن لاهیجی قمی» فرزند او.

«نورالدین محمدبن شاه مرتضی‌بن محمد مؤمن‌بن شاه مرتضی» پسر برادرزاده فیض، «محمد باقر جابری نائینی»، «قطب الدین محمد اشکوری لاهیجی» و «سید نعمت‌الله جزایری».

مهمترین کتاب این فیلسوف کتاب «اسفار اربعه» است که از امهات کتب فلسفی است و رساله‌ای در منطق بدو نسبت دهند.

دیگر از فلاسفه بزرگ ایران که در علوم عقلی و منطق کتاب نوشته‌اند و تحقیقات ارزنده‌ای دارند در حکمت‌الهی و منطق «حاج ملاهادی سبزواری است (متولد ۱۲۲۱ ـ وفات ۱۲۸۹)» که‌مجلس درس و بحث وی کعبهٔ آمال دوستاران فلسفه و علوم عقلی بود و مردم ازبلاد دور به «سبزوار» آمده و از محضر او کسب فیض میکردند. وی مورد توجه پادشاه وقت «ناصرالدین شاه قاجار» قرارگرفته بود. این پادشاه دربزرگداشت او کوتاهی نکرد. از تألیفات اوست: «منظومه‌ای در فلسفه و منطق» ، «اسرار الحکم »و رسائل متعدد دیگر. کتاب منظومه را خود شرح کرده است و شامل دوبخش است؛ یکی بخش حکمت و دیگر بخش منطق. مجموعهٔ اصطلاحات‌منطقی رابطور خلاصه ایراد کرده است.

وی ابتدا از مبادی علوم و کلیاتی مانند «النقیضان لا یجتمعان ولایرتفعان» و «الدوروالتسلسل باطلان» و «الضدان لایجتمعان» ایرادکرده است وسپس‌اصول موضوعه و علوم متعارفه و تعاریف رابا دقت خاصی مورد بحث قرار داده است و از همان ابتدا اصول منطق را با فلسفه درآمیخته است. حتی در مسائل منطقی گاهی متوسل بذوق عرفانی شده است.

ازجمله حکماء عصر حاجی: «حاج‌شیخ عبدالنبی نوری» است؛ حکیم معروف ایران، دیگری «افتخار طالقانی (متوفی ۱۳۴٤)» و «ملا آقا مجتهدی دربندی». فرزند حاجی ملا محمد نیز یکی ازحکمای دورهٔ قاجاریه است که پس از فوت پدر حوزهٔ درس و بحث را گرم نگهمیداشت.

نکوهش از منطق

میدانیم که از زمان یونان باستان کسانی مانند «اریسطون» از منطق و افکار ارسطو انتقاد کردند و گفتند که منطق سد راه پیشرفتهای علمی انسان است. رواقیان در روزگار رومیان‌گفتند مباحث منطقی ارزش ندارد و موجب تباهی عمر است. در دوره‌های دیگر نیز اشخاصی از منطق و مباحث آن نکوهش کردند.

در دوران اسلامی نیز عارفان و صوفیان با منطق و قواعد آن دشمنی کردند. متکلمان با آنکه خود از منطق بهره‌ها گرفتند، مباحث کلامی را برای درک حقیقت و نیل بسعادت بشری کافی میدانند و توسل باصول ارسطوئی را گمراه کننده اعلام میدارند. البته فقها بطور کلی با علوم عقلی و فلسفی‌مخالفت کرده‌اند وکسانی راکه‌بدنبال علوم‌فلسفی میرفتند متهم بالحاد و زندقه میکردند و با آنکه علوم عقلی را مایهٔ تباهی عمر میدانستند، لکن در مباحث مربوط به اجتهاد و قضا، علم منطق را از لوازم و

مقدمات کار قاضی محسوب میدارند. خلاصهٔ کلام آنکه در طول تاریخ کسانی مانند «نوبختي» درکتاب «آراءوالديانات» و «ابن جوزی در «تلبیس ابلیس» و «ابن ابی الحدید» در «شرح نهج‌البلاغه» و «ابن تیمیه در «منهاج‌السنة» و «ابو سعید سیرافی نحوی» و «ابوطالب مکی» و «قاضی ابوبکر باقلانی» و «قاضی عبد الجبار معتزلی»، «جبائی»، «ابوالمعالی جوینی»، «ابوالقاسم انصاری» از منطق یونانی انتقاد کرده‌اند. حتی «شیخ بهائی» بطور مطلق علوم فلسفی را مایهٔ فساد میداند. و از متأخران «ابن تیمیه حرانی» (۶۶۱ ـ ۷۲۸) که رد بر منطق نوشته است.

کتابهائی که بر رد منطق نوشته شده است:

«نصیحة اهل الایمان فی‌الـرد علی ـ المنطق الیونان»، «جهدالقریحه فـی تجرید النصیحه»، «نقض‌المنطق» و «جلال الدین سیوطی (۸۴۹ ـ ۹۱۱)»، «القول المشرق فی تحریم المنطق» دیگر «تاج‌ـ الدین سبکی» (۷۲۷ ـ۷۷۰) (فجرالفلسفه الیونانیه قبل السقراط ص ۲۵۹ ـ ۲۷۰ الخطابه لارسطا طالیس. دکتر ابراهیم سلامه مصر ۱۹۵۳ ص ۲۵۰ ـ الخطابه: ابراهیم مدکور ص ۱۱ ـ تاریخ‌الفلسفة الیونانیة

یوسف کرم: مصر (۱۹۳ ص ۳۱۰، ۳۲۱ ـ تاریخ فلسفه ویل دورانت. تهران ۱۳۳۵ ص ۱۴ ـ ۵۰ ـ اخبارالعلماء ص ۷۵ ـ عیون‌الانباء ج ۱ ص ۶۹

تاریخ علم سارتن ص ۵۳۱ ـ انتقال علوم یونانی به جهان عرب ترجمهٔ احمد آرام ص ۵۷۶ نوابغ الفکر العربی تألیف حناالخوری ص ۸ ـ فهرست ابن ندیم چاپ مصر: ۳۳۶

تاریخ الادب العربی ـ سید امیر علی مصر: ۱۹۳۶ ـ تاریخ‌الادب السریانی ـ دکتر مراد کامل مصر ۱۹۴۹. ص ۶۸ ـ تاریخ علوم عقلی دکتر صفا: تهـران ۱۳۳۱ ص ۲۵۰)

مَنْطَقَةُالبُروج ـ (اصطلاح هیـوی) مدار آفتاب را گویند و آنرا به دوازده جزء مساوی بخش کرده‌اند و ابتداء از نقطهٔ اعتدال بهاری منظور کرده‌اند هر یك از بخش‌های دوازده‌گانه را برجی‌نام نهاده‌اند و هر برجی سی درجه بود که مجموع سیصد و شصت درجه شود البته در ازای هریك از بروج سی درجه است و پهنای آن یعنی فاصله بین منطقه وهر یك از دو قطب شمالی و جنوبی ¼ دایره است یعنی نود جزو پهنای آنست بطرف جنوب و نود جزو بطرف شمال.

پس هر برجی در طول ۳۰ درجه و در عرض ۹۰ درجه است.

(از التفهیم ص ۷۵)

مَنْطِق لَفْظی ـ (اصطلاح منطقی) و در برابر منطق فکری است

(رجوع شود برساله دهم از اخوان ص ۳۱۶)

مَنْطُوق ـ (اصطلاح اصولی) منطوق یعنی مدلول منطوقی و آنچه از محل نطق فهمیده میشود، مقابل مفهوم و منطوق صریح معنای مطابقی یا تضمنی است و غیر صریح التزامی است و آن یا مدلول

بدلالت اقتضا است یا بدلالت تنبیه و ایماء و مدلول بدلالت اشاره دلالت جملهٔ «رایت اسداً یرمی» بر شجاع از باب منطوق صریح است و دلالت پاسخ امام در جواب اعرابی که گفت با اهل خود مواقعه‌کردم درروز ماه رمضان فرمودند: کفاره باید بدهی که میفهماند مواقعه در آن حال علت کفاره است دلالت ایماء و تنبیه است و دلالت، دو آیه «و حمله وفصاله ثلثون شهراً ـ والوالدات یرضعن اولادهن حولین کاملین» بر آنکه اقل حمل شش ماه است دلالت اشاره است.

(از قوانین ص ۱۱ ـ ۱۶۸ و رجوع به مفهوم شود)

و بالجمله

منطوق و مفهوم دو وصفی میباشند برای مدلول الفاظ عدهٔ گویند مفهوم و منطوق از صفات دلالاتند و در هر حال منطوق عبارت از مدلولی است که لفظ‌در محل نطق برآن دلالت کند ومفهوم‌عبارت ازچیزی است‌که لفظ درغیر محل نطق بر آن دلالت کند و بالاخره منطوق یعنی آنچه از مدلول مطابقی و صریح لفظ دانسته شود و مفهوم از مدلول مطابقی فهمیده نمیشود، منطوق یا صریح است یا غیر صریح منطوق صریح عبارت از معنای مطابقی یا تضمنی است. البته در آنکه معنی تضمنی جزء منطوق صریح باشدبحث است وگویند ممکن استمدلول تضمنی را از باب مدلول بدلالات عقلیه تبعیه بحساب آورد، منطوق غیر صریح مدلول التزامی است و آن هم بر سه‌قسم است.

۱ ـ مدلول علیه بدلالت اقتضا

۲ـ مدلول علیه بدلالت اشاره، مدلول علیه بدلالت اقتضا امری است که صدق کلام متوقف بر آن باشد مانند «رفع عن امتی تسع‌الخطا والنسیان» که مراد رفع مواخذه باشد والا این حدیث کاذب بود و مانند «واسئل القریة» که مراد اهل است والا کلام درست نمیبود.

رجوع شود بهریك از این کلمات و (دلالت تنبیه...)

فی‌المنطوق والمفهوم و هما وصفان للمدلول و یظهر من بعضهم انهما من صفات الدلالة والاول اظهر ولا مشاحة فی‌الاصطلاح فالمنطوق هو مادل علیه اللفظ فی محل النطق والمفهوم هو مادل علیه اللفظ لا فی محل النطق...

المنطوق اما صریح او غیر صریح فالاول هوالمعنی المطابقی وفی کون ـ التضمنی صریحاً اشکال بل هو من‌الدلالة العقلیة التبعیة کما مرت الاشارة الیه‌فی مقدمة الواجب... ومدلول التزامی هم بر سه قسم است:

۱ـ مدلول علیه بدلالت اقتضا

۲ـ مدلول علیه بدلالت تنبیه وایماء

۳ـ مدلول علیه بدلالت اشاره

(از قوانین ج ۱ ص ۱۶۲).

در اصول رشاد آمده است:

منطوق بر دو قسم است صریح وغیر صریح:

دلالت مطابقی وتضمنی‌کلام را دلالت منطوقی صریح و دلالت التزامی آن را منطوقی غیر صریح میگویند.

در دلالت منطوقی غیرصریح‌که دلالت

سیاقی نیز خوانده میشود دلالت بوسیله یکی از دلالات سه‌گانه حاصل میگردد.

۱ــ دلالت اقتضائی

۲ــ دلالت تنبیهی

۳ــ دلالت اشاره

الف : دلالت اقتضائی ــ هرگاه جزئی از اجزاء کلام در متن گفتار قائل ذکر نشده باشد لکن برحسب اقتضای مقام مسلم شود که آن جزء مراد متکلم و مقدر در ضمن کلام میباشد و بهمین مناسبت کلام نیز برآن دلالت‌کند این چنین دلالت را دلالت اقتضائیه گویند.

مثلا در آیهٔ واسئل القریه: که بمعنی واسئل اهل‌القریه است کلمهٔ اهل که‌جزئی از اجزاء کلام میباشد در متن آیه ذکر نشده ولی بحکم اقتضای مقام مسلم است که آن کلمه در نهاد مستتر و مراد قائل تعالی شأنه میباشد.

در دلالت اقتضائی صحت ودرستی کلام منوط بر استتار جزء غیر مذکور است بطوریکه اگر آن جزء در ضمن‌کلام مستتر نشود معنی کلام درست نیاید کما اینکه فی‌المثل اگر کلمهٔ اهل در خلال آیهٔ مزبوره مستتر نشود معنی آیه درست نمی‌آید.

ب : دلالت تنبیهی ــ هرگاه از طرز اقتران کلام بچیزی، علیت آن چیز مفهوم گردد، در این صورت دلالت کلام برعلت بودن آن چیز من‌باب دلالت تنبیهی خواهد بود.

مثلا اگر حاکم شرع بمجرد وقوف‌بر ارتداد شخصی بگوید: اقتلوه ــ اقتران این کلام با ارتداد تنبیهاً دلالت میکند بر اینکه ارتداد علت وجوب قتل است وگرنه امر حاکم درتلو آن صادر نمیگردید ــ و در واقع بمنزلهٔ آن است که گفته شود: چون شخص مزبور مرتد گردیده لذا قتلش واجب است.

پس دلالت جمله اقتلوه بر علیت ارتداد من‌باب دلالت تنبیهی است وهم چنین دلالت جملهٔ کفر بر علیت وقاع در حدیث معروف بحدیث اعرابی از باب دلالت تنبیهی میباشد زیرا مطابق آن حدیث بمجردیکه اعرابی سرگذشت خود را در خصوص مقاربت با زوجهٔ خود در نیمهٔ ماه رمضان بیان کرد پیغمبر (ص) بلافاصله فرمود : کفر (کفاره بده)

این کلام که در دنبالهٔ گفتار اعرابی اداء گردیده دلالت‌میکند براینکه وقاع با زوجه در نیمه‌روز ماه رمضان علت‌وجوب کفاره است.

ج ــ دلالت اشاره : هرگاه متکلم در مقام بیان مقصود خود کلامی را اداء نماید که آن کلام استلزاماً بر مطلب دیگری نیز دلالت کند چنین دلالت را دلالت اشارهٔ گویند مانند دلالت آیتین بر اقل مدت حمل

در دلالت اشارهٔ قصد و نیت متکلم شرط وقوع دلالت نیست بلکه ملاک‌دلالت نفس کلام است من حیث هو و با قطع نظر از قصد متکلم ــ بنا بر این مراد از معنای اشارهٔ آن چنان معنائی است که عرف عامه و عقول مستمعین از ظواهر و لوازم کلام من حیث هو کلام، استنباط نمایند اعم از اینکه آن معنی مقصود و مراد متکلم باشد یا خیر؟

(اصول رشاد ص ۱۳۱، ۱۳۲).

مُنْقَطِعُ‌الوِجْدانی – (اصطلاح ذوقی) عبارت از حضرت جمع است که غین را در آن عین و اثری نیست و آن محل انقطاع اغیار است.

(اصطلاحات خطی ص ۸۵۴).

مَنْع – منع یعنی مزاحمت و در اصطلاح مناظره‌گاه اطلاق بر ردوسئوال به معنی اعم شود و مشهور اطلاق آن است بر طلب دلیل بر مقدمهٔ معینه و آن طلب را مناقضت گویند و منع در آنکه گویند این تعریف جامع و مانع است اینست‌که مانع دخول اغیار و جامع تمام افراد است.

مَنْعِ صَرْف – (اصطلاح ادبی) یعنی ممنوع بودن از صرف و مراد در اینجا این است که کلماتی تنوین و جر نه‌پذیرند. اهل زبان بحکم استقراء دریافته‌اند که هرگاه دو سبب ازاسباب خاصی که نه سبب‌اند در اسمی باشد یا یك سبب که جانشین دو سبب شود، آن اسم غیر منصرف میشود و اسباب منع صرف عبارتند از عدل، وصف، تأنیث بتاء، معرفت یا علمیت، جمع،ترکیب،وزن الفعل، الف و نون زائدتان عجمه، رجوع باسباب منع صرف و (الهدایه) شود.

مُنْعَطِف – (اصطلاح نجومی) وستارهٔ بود واقع در صورت نهر

مُنْفَصِلَه – (اصطلاح منطقی) و آن قضیه‌ایست که حکم در آن بانفصال باشد مانند این عدد یا زوج است یا فرد که اگر زوج باشد فرد نیست و بالعکس.

(دستور ج ۳ ص ۳۴۴).

مُنْفَصِلَهٔ حَقِیقِیَّه – (اصطلاح منطقی) قضیهٔ منفصلهٔ حقیقیه قضیه‌ایست که تنافی در آن صدقاً و کذباً هر دو باشد مثال این عدد یا زوج است یا فرد کــه نتواند هم زوج باشد هم فرد و یا هیچکدام نباشد.

(دستور ج ۳ ص ۳۴۴).

مُنْفَصِلَهٔ مانِعَةُ الجَمْع – (اصطلاح منطقی) قضیه منفصلهٔ مانعةالجمع قضیه ایست که تنافی بین دو طرف صدقاً باشد مثال این شئی یا شجر است یا حجر است که تواند نه شجر باشد و نه‌حجر ونتواند که هردو باشد

(دستور ج ۳ ص ۳۴۴).

مُنْفَصِلَهٔ مانِعَةُ الخُلُو – (اصطلاح منطقی) قضیهٔ منفصلهٔ مانعةالخلو قضیه‌ایست که حکم بتنافی در دو طرف آن کذباً باشد.

(دستور ج ۳ ص ۳۴۴).

مُنْفَعِل – (اصطلاح فلسفی) منفعل و شئی منفعل یعنی موجود متأثر از غیر و اشیاء منفعله موجوداتی هستند که همواره در معرض تغیر و تبدیل بوده‌و مرکب از اجزاء و عناصر مختلف‌اند.

(از تفسیر ص۱۱۱۱ ، ۱۳۷).رجوع بانفعال شود.

مُنْفَعِلِ اَوَّل – (اصطلاح فلسفی) مراد از منفعل اول جسم است.

(مصنفات ج ۱ رساله ۲ ص ۲۵).

مِنْقارُالدَّجاجَه – (اصطلاح نجومی) و ستارهٔ بود واقع در صورت دجاجه رجوع بدجاجه شود.

مَنْقُوص ـ (اصطلاح ادبی) نزد صرفیان کلمهٔ باشد که آخر آن یاء باشد مثل «قاضی، صافی» و نزد شعرا، رکنی است که در او نقص باشد.
(از کشاف ص ۱۴۰۹).

مَنقول ـ (اصطلاح ادبی و اصولی) در لغت تحویل از مکان بمکانی دیگر است و نقل لفظ باشد از معنی موضوع له خود بمعنی دیگر از جهت مناسبتی که میان آندو موجود است یا بدون مناسبت و یا لفظی است که غلبه یافته باشد در معنی دیگر و بالجمله منقول یا شرعی است یا عرفی یا اصطلاحی یا لغوی، اگر باعتبار مناسبت باشد مجاز است و اگر بدون مناسبت باشد مرتجل است.
(رجوع به حقیقت شرعیه شود و رجوع به کشاف ص ۱۴۲۶ شود).

در اصول رشاد آمده است:
و) منقول: لفظ مشترک که باید به تمام معانی خود دلالت کند گاهی سایر معانی خود را ترک گفته و فقط بیکی از آنها مختص میگردد ـ در این صورت آن را منقول گویند مانند کلمه (دابه) که قبلا مشترک بین کل مایدب فی‌الارض بود ـ بعداً سایر معانی خود را از دست داده و فقط بچهارپایان اختصاص یافته است.
(اصول رشاد ص ۱۳)

مَنکِبُ‌الجَوْزاء ـ (اصطلاح نجومی) و نام ستارهٔ بود واقع در منکب ایمن جوزاء که آنرا منکب الجبار گویند.

مِنکَبِ ذِی‌الأعِنَّة ـ (اصطلاح نجومی) و آنرا کتف ذی‌الاعنه و منکب ذی‌العنان هم گویند.

مِنکَبُ‌الفَرَس ـ (اصطلاح نجومی) و آنرا ساعد الفرس، ظهر الفرس که فرغ اول و فرغ مقدم بود هم گویند

مُنْکَر ـ (اصطلاح فقهی) در مقابل معرفه است و نزد محدثان مقابل معروف است و روایتی است که راوی آن ثقه نبوده باشد و مخالف با روایت دیگر باشد که جماعتی نقل کرده‌اند.
(از درایه ص ٤٦ ـ کشاف ص ۱۳۹۳).

مِنی ـ آب سفید و غلیظ جهندهٔ میباشد که اولاد از آن تکوین یابد و پس از دفع آن شهوت زائل گردد و منی بکسر میم یکی از سرزمین‌های مکه است که محل پارهٔ از اعمال حج است.
در معتقدالامامیه آمده است

بدانکه حدمنی ازکنار «وادی محسر» است تا «عقبه». و سنت است شب عرفه درمنی بودن، وروز عید ازبرای گزاردن مناسك، و آن سنگ انداختن است بر «جمرهٔ عقبه»، و ذبح کردن، و موی تراشیدن، و تقصیر کردن، و همچنین فرو آمدن به منا ایام تشریق از برای رمی، و شبهای این ایام آنجا گذاشتن تا وقت بازگشتن. اگر با اختیار شبی آنجا نباشد، گوسفندی لازم بود، دو شب را دو گوسفند، و از برای شب سوم برو لازم نیاید، زیرا که او را هست که در روز دوم از ایام تشریق برود. اگر نرفت تا که آفتاب فرو شد، شب سوم آنجا باشد؛ که اگر نباشد، گوسفندی دیگر لازم آید، زیرا که خدای تعالی رخصت را بروزدوم

معلق گردانیده است، فی قوله تعالی : «فمن تعجل فی یومین فلا اثم علیه»، و او را این فائت شده است، پس روا نباشد ویرا رفتن.

و اگر کسی صید کرده باشد، یا با زنان مواقعه کرده باشد، و دیگر حج ناکرده؛ وی در نفر اول و آن روز دوم تشریق است، نرود، بایستد تانفر آخرین، و آن روز سوم است از ایام تشریق. و اگر خواهد در نفر اول برود، بگذارد تا زوال آفتاب، تا مگرکه ضرورتی باشد. که آنگه روا بود پیش از زوال. و اما در نفر آخرین، بعداز برآمدن آفتاب، روا بود. و امام نماز پیشین بمکه کند.

(از معتدالامامیه ص ۳۲۵)

مُنَوِّع ـ (اصطلاح منطقی) فصل‌منوع و مقسم جنس است

(از کشاف ص ۱۴۱۷).

مِنْه بِه‌لَه ـ (اصطلاح ذوقی) یعنی من الله، بالله، لله مانند الحق بالحق للحق و در بعضی ازمتون اوقات من‌العبد للعبد آمده است که بعد از غلبه حال و فیضان انوار معرفت بر قلب عبد تمام اشیا را من‌الله قائمة بالله معلومة لله مردودة الی‌الله می بینند.

(از لمع ص ۳۳۴).

مَنْهَج اَوَّل ـ عبارت از انتشار جمیع صفات و اسماء است در رتبت ذات.

مَنْهَج اِنّی ـ (اصطلاح فلسفی) مراد برهان انّی است

(رجوع به برهان ان و اسفار ج ۳ ص ۱۲۴) شود.

مَنْهَج صِدّیقین ـ (اصطلاح فلسفی) مراد برهان صدیقین است.

(اسفار ج ۳ ص ۵) رجوع به برهان صدیقان شود.

مَنْهَجُ اللّمی ـ (اصطلاح فلسفی)مراد برهان لمی است.

(از اسفار ج ۳ ص ۱۲٤ رجوع به برهان لمی شود).

مَنیَّت ـ خودبینی و خودخواهی است که هر خصومت که در دنیا افتاده است از توئی و منی است چون توئی و منی از میان برداشتی موافقت آمد و خصومت برخاست.

(از عده ج ۹ ص ۲۶۸)

مَوات ـ (اصطلاح فقهی) بفتح و ضم میم در لغت آنچه را روح نباشد گویند و زمین غیر عامره و یا زمینی که مالك نداشته باشد و یا زمین بی سود و لم‌یزرع و در شرع همان اراضی بی سود است که در اثر عدم آب یا موانع دیگر مزروع نباشد و یا قابل زرع نباشد وآن یا باصالت باشد که مسبوق بیدعمارتی نباشد که مال امام است و یا بالعرض که به جهتی از جهات از حین انتفاع ساقط شده باشد که آنهم مال امام است و به تعمیر و احیاء تملك توان کرد

(رجوع باحیاء موات و اراضی موات و کشاف ص ۱۳۱۷ شود).

مَواجید ـ (اصطلاح ذوقی) حالات و مقاماتی چند هست که بطریق کشف و وجدان بر اولیاء و عرفا و سالکان راه ظاهر میشود که آنها را مواجید مینامند یعنی بوجدان حاصل شده است چون مواجید جمع موجود است و موجود یافته

شده است و از این وجدان حالی مرادست نه عملی و یکی از آن حالات فنا است و فنا عبارت از زائل شدن تفرقه است میان قدم و حدوث.

(از شرح گلشن راز ص ۵۶۰)

حلاج گوید «مواجید حق اوجدالحق کلها و ان عجزت عنها فهوالکبائر و ما الوجد الاخطرة ثم نظرة تثیر لهیباً بین تلك السرائر اذاسکن‌الحق السریرة ضوعف ثلاثة احوال لاهل‌البصائر»

(طبقات ص ۳۱۰)

مَوادِّ ثَلث ـ (اصطلاح منطقی) مراد از مواد ثلث وجوب، امکان، امتناع است.

رجوع به ماده عقود و امکان وامتناع و وجوب شود.

مَوادِّ عُقود ـ (اصطلاح منطقی) مراد از عقود همان مواد ثلث است

(از اسفار ج ۱ ص ۳۲، ۳۶ رجوع بامکان شود).

مُوارِبَة ـ (اصطلاح اهل بدیع) وآن باشد که متکلم سخنی گوید که متضمن امری باشد که منکر علیه باشد مانند قول خدای متعال در مقام حکایت از بزرگترین اولاد یعقوب «ارجعوا الی ابیکم فقولوا یا ابانا ان ابنك سرق»

(از کشاف ص ۱۴۴۹).

در ابدع آورد مواربه:

در لغت حیله کردن است و نزد اهل بدیع آنست که سخنی گویند که ازجهتی محل اعتراض باشد پس از ابتدا راهی برای دفع اعتراض تفحص کرده باشد از تصحیف یا تبدیل حرکات یا افزودن و کاستن و پیوستن و امثال آن:

مجمعی از شاعران دیدم سراسرنکته‌دان

گفتم‌آیا شعر حسرت شعر حسرت از شما است

بود صدرآرای آن‌محفل یکی‌فرخندی رای

گفت آری حسرت وشعرش زما هست و زماست

(از ابدع ص ۳۸۶).

مُوارِدَه ـ (اصطلاح بدیعی) وتوارد نیز گویند آنست که اتفاق افتد در شعر دو شاعر که در بیتی کلا یا بعضاً توافق کنند.

جمال‌الدین عبدالرزاق گوید:

گویند صبرکن که شود خون بصبر شیر

آری شود و لیك بخون جگر شود

حافظ گوید:

گویند سنگ لعل شود در مقام صبر

آری شود ولیك بخون جگر شود

مَواریث ـ (اصطلاح فقهی) رجوع بارث و فرائض شود

مُوازِنَه ـ (اصطلاح ادبی) ازمحسنات لفظیه است وتساوی دو فاصله یعنی دو کلمهٔ اخیر از دو فقره یا دو مصراع باشد در وزن نه قافیه

(از کشاف ص ۱۵۹ ـ المعجم ص ۲۵۱).

مانند «و نمارق مصفوفة وزرابی مبثوثة» و هرگاه الفاظ هردو قافیه مثل هم باشند مماثله گویند مانند «و آتینا هماالکتاب المستبین و هدینا هماالصراط المستقیم»

(از مطول ص ۳۸۳).

در علوم غریبه

و آن مقداری بود که اعلی را باسفل

و اسفل را باعلی بیاویزد و این امر در صورتیکه مثلا روح طاهر بسود و جسد غیر طاهر عملی نشود.

مُؤانَسات ــ (اصطلاح اخلاقی) و معاونت یاران و دوستان و مستحقان بود در مشیت و شرکت دادن ایشان در قوت و مال،

(اخلاق ناصری ص ۷۹).

مُواسَعَه ــ (اصطلاح فقهی) یعنی عباداتی که دارای وقت وسیع‌تر از خود میباشند مانند : نماز...

مُوافَقَةِ إجْمالیَّه ــ (اصطلاح اصولی) در مقابل موافقة تفصیلیه است.

و موافقة التزامیه ــ درمقابل موافقة عملیه است.

(از رسائل ص ۱۸).

مَواقیت ــ (اصطلاح فقهی) جمع میقات است و آن چندان محل است که حاجیان از آنجا احرام شوند و عبارتند از «عقیق» برای مردم عراق و افضل آن «مسلخ» بود و بعد «غمره» است و برای مردم مدینه «مسجدالشجره» است و برای اهل شام «حیفه» است و برای طائف «قرن المنازل» و برای یمن «یلمم یایلملم است» و دیگر ذوالحلیفه است

(از فخریه ص ۹۸). رجوع به حج شود

مَواقیتِ صَلوة ــ (اصطلاح فقهی) وقت نماز است رجوع به صلوة شود.

مُوالات ــ (اصطلاح فقهی) موالات یعنی پی‌درپی و در اصطلاح متابعت بین افعال و ارکان عبادات و مقدمات آنها است مثلا موالات در وضو باین است که بعد از شستن صورت بدون تأخیر دست راست و بلافاصله دست چپ را از آرنج تا سر انگشت بشوید و بعد...

و بدون تأخیر مسح سر و پا... و همین‌طور در تیمم و در نماز پی در پی بودن فصول و ارکان و اجزاء آنست و ملاك صدق عرفی است که بگویند این شخص نماز میخواند یا وضو میگیرد. موالات درنماز ووضو شرط صحت است. و در ایجاب و قبول این است که بلافاصله بعد از ایجاب قبول‌لازم است ونیزموالات در تعهدات این است که شخصی با غیر خود تعهد کند اگر جنایت کرد خسارت او را بدهد و اگر مرد میراث او آن اوباشد و این از دوستی و برادری است

(از کشاف ص ۱۵۲۸ ــ عروة ص ۲۷۶ ــ قواعد شهید ۴۱۸، ص ۳۲۵ ــ شرح لمعه ص ۴۱).

مَوالیدِ ثَلث ــ (اصطلاح فلسفی)مراد معدن، نبات و حیوان است

(رجوع به آباء و امهات و اسفار ج ۲ ص ۲۰۸ ــرسائل صدرا ص ۱۶۰ ــ ش ۴۱۶ ــ درةالتاج ص ۲۹ شود).

شهاب‌الدین سهروردی گوید:

چون قوت قواهر و عقول بواسطه پذیرش فیض دائم از ناحیهٔ نورالانوار در فعل خود نامتناهی بود وازطرفی مادت قابلهٔ عالم را قوت قبول آثار نامتناهیه بود و از طرفی دیگر معداتی که مواد جسمانی عالم را مهیا کند تا آثار عقلیه نامتناهی را از ناحیه حرکات فلکیه و جوی آنها پذیرد نیز نامتناهی‌اند بنابراین باب حصول برکات یعنی فیضان صور

معدنیه و نباتیه و حیوانیه و انوار مدبرهٔ انسانیه بطـور بی‌نهایت و قرنا بعد قرن همچنان گشوده بـود و انوار مدبرهٔ کامله پس از جدائـی از کالبدها بانوار قاهره پیوندند و بدیـن ترتیب به عدد مقدسین‌که حاصل ازنفوس و انوار کامله بود بطور بی‌نهایت افزوده گردد.

(رجوع شود به شرح حکمت‌الاشراق ص ۹۷).

مَوانِع ـ (اصطلاح اصولی) مانع بر چند قسم است:

۱ـ مانع از ابتداء

۲ـ مانع از تمام.

۳ـ مانع از دوام.

رجوع به مانع شود و رجوع بـه (تلویح ص ۶۸۳) شود.

مَوانِعِ إرْث ـ (اصطلاح فقهی) اموری که موجب محرومیت وارث یا شخصی که در حکم وارث است میشوند، موانع ارث گویند که برخی مانع از کل ارث‌اند و بعضی دیگر از بعضی ارث، بقرار زیر:

۱ـ کفر مانع کل است.

۲ـ قتل وارث مورث خود را که مانع کل ارث است.

۳ـ رقیت که مانع ارث است دروراث

۴ـ لعان

۵ـ حمل که مانع از تقسیم ارث‌است تا مولد او

۶ـ غایب غیر منقطعه، و همین طور هریك از طبقات مقدم که مانع از طبقه بعدی هستند.

(از شرح لمعه ج ۲ ص ۲۴۵).

رجوع بارث و حجب شود.

در کلیات حقوقی آمده است:

از جمله موانع ارث قتل است.کسی که مورث خود را عمداً بکشد از ارث‌او ممنوع میشود اعم از اینکه قتل بالمباشره باشد یا بالتسبیب، منفرداً باشد یا به شرکت دیگری. پس اگر یکی دیگری را بقتل رساند که اگر او را نمیکشت از او ارث میبرد بسبب قتل از ارث او محروم میگردد. و حکمت حرمان قاتل از ارث این است که اشخاص بی‌وجدان از خدا بی‌خبر بطمع مال دنیا درصدد قتل مورث خـود برنیایند و بدانند که با نقض غـرض مواجه خواهند شد.

و لذا قتل وقتی مانع از ارث است که وقوع آن از روی عمد بوده و قانون باو این اجازه را نداده باشد. پس اگر در مقام دفاع از نفس یا بموجب حقی که از جهت دیگری باو داده شده مورث خود را بکشد ممنوع از ارث نخواهد بود زیرا در مورد قتل بحق حکمت حرمان موجود نیست . و بهمین جهت است که قتل خطا موجب حرمان از ارث نیست.

از موانع ارث لعان است . محقق در شرایع لعان را داخل در موانع ارث قرار نداده . بلکه آنرا ملحق بموانع قرار داده است زیرا بحث د رموانع ارث فرعی بر تحقق نسب است و بسبب لعان نسب‌قطع میشود.

بهرحال بعد از لعان زن وشوهر ازیکدیگر ارث نمی‌برند و همین‌طور فرزندی کـه بسبب انکارا و لعان واقع شده از پدر و پدر از وارث نمیبود لیکن فرزند

مزبور از مادر و خویشان مادری خود و همچنین مادر و خویشان مادری او از او ارث میبرند. پس لعان وقتی جامع شروط باشد بسبب آن زوجیت و نسب منقطع میشود و دیگر توارثی فیما بین زوجین و ولد نخواهد بود.

اگر پدر بعد از لعان اقرار بفرزندی ولد کند نظر بعموم اقرار العقلاء ولد باو ملحق شده و از او ارث میبرد.

اگر پدر از ملاعنه خود عدول کند و فرزندی ولد را قبول نماید آیا ولد از خویشان پدر و خویشان پدر از ولد ارث خواهند برد یا نه؟

و بر تقدیر اول آیا ارث بردن خویشان پدر از ولد مشروط است باینکه اعتراف بفرزندی او داشته باشند یا نه؟ در مسئله اقوالی است. و مطابق بعض اقوال هیچیک از طرفین حق ارث را از همدیگر ندارند.

(کلیات حقوق ص ۳۷۰، ۳۷۷)

چیزهائی که مانع از ارث میشوند زیادند. حتی در دروس موانع ارث را استقصاء کرده و آنها را به بیست عدد رسانیده است. و در شرایع سه مانع را که مشهورتر از همه است در اول مقدمه دوم و چهار مانع دیگر را در آخر آن ذکر نموده.

بهرحال یکی از موانع ارث ارتداد است. وقتی شخصی مرتد شود وارتدادش فطری باشد به محض ارتداد اموالش بین ورثه تقسیم میشود و زنش عده وفات میدارد.

(کلیات حقوق ص ۳۷۵)

رجوع به فرائض شود.

مُؤَبَّد (اصطلاح فقهی) یعنی همیشگی اشیاء موبده یعنی اشیاء همیشگی و آنچه را آخر نباشد.

(از تفسیر ص ۹۹۲).

مَوْت (اصطلاح فلسفی و عرفانی) موت یعنی مرگ و مقابل حیات است از باب تقابل ضدین یا عدم و ملکه، در مورد مرگ و علت آن عقاید بسیار است. اخوان الصفا آرند: موت در اثر ترک کردن نفس مرجسد راحاصل میشود «ان الموت لیس شئی سوی ترک النفس استعمال الجسد.» (اخوان ج ۳ ص ۲۸۳).

درجای دیگر گویند «الموت ولادة النفس» (از اخوان ج ۳ ص ۵۱).

در جای دیگر آرند: «وذالك ان موت الجسد لیس شیئاً سوی مفارقة النفس له کما ان ولادة الجنین لیست شیئاً سوی مفارقة الرحم فاذا الموت حکمة کما ان الولادة حکمة» (از اخوان ج ۳ ص ۵۹).

دستهٔ از حکما گویند: موت بواسطه بپایان رسیدن قوت بدن و حرارت غریزی و فساد مزاج حاصل میشود و یا در اثر عدم تحمل اجسام است اعتدال مزاجی را (اسفار ج ٤ ص ۱۰۹، ۱۶۲).

صدرالدین شیرازی گوید: مرگ آخرین مرحله تکمیل نفس ناطقه است که در آن مرحله خلع بدن و قشر کرده و بعالم روحانیات پیوندد. (اسفار ج ٤ ص ۲٤ و ۱۰۹، ۱۶۲، ۱۹۶).

و از نظر عرفا موت عبارت از قمع و ریشه‌کن کردن هوای نفس است زیرا حیات نفس به هواهای نفسانی است و

بواسطهٔ آنها امیال شهوانی لذت خود را دریابد و کسی که بمیرد از هـواهای نفسانی خود زنده شود بهدایت حق.

در کشاف است که موت نزد صوفیان حجاب انـوار مکاشفات و تجلـی است.

در شرح کلمات بابا است که مرگ بعد از حیات حسرت است و حیات بعد ازمرگ حیرت است و بعضی گویند مراد از موت جهل است و از حیاتِ عـلم «یخرج‌الحی من‌المیت و یخرج المیت من‌الحی».

در اصطلاح عارفان:

از بین بردن صفات ذمیمهٔ بشریت‌است که گفته‌اند «الموت باب‌من‌ابواب الاخرة ـ مالحقیقه الافی موت‌النفس»
(طبقات ص ۴۷۲)

در انسان کامل است: که انبیاءواولیا را پس از موت طبیعی، موت دیگری است از جهت آنکه ایشان به موت ارادی پیش از موت طبیعی می میرند و آنچه دیگران بعد از موت خواهند دید ایشان پیش از موت طبیعی ببینند و احوال بعد از مرگ ایشان را معاینه شود و از مرتبهٔ‌علم‌الیقین بمرتبهٔ عین‌الیقین رسند از آن جهت که حجاب آدمیان جسم است چون روح ازجسم بیرون آمد هیچ‌چیزدیگر حجاب او نمیشود.
(از انسان کامل ص ۱۵۷)

حاتم اصم گوید «من‌دخل فی‌مذهبناهذا لیجعل فی‌نفسه اربع خصال مـن‌الموت، موت‌الابیض و موت‌الاسود و موت‌الاحمر و موت‌الاخضر فالموت الابیض‌الجوع والموت الاسود احتمال اذی‌الناس و الموت الاحمر مخالفةالنفس والموت الاخضر طرح‌الرماع بعضها علی بعض»

(طبقات ص ۹۳)
وبالجمله
موت عبارت از قمع و ریشه‌کن کردن هوای نفس است زیرا حیات نفس بـه هواهای نفسانی است و بواسطهٔ آنهاامیال شهوانی لذت خود را دریابد و کسی که بمیرد از هواهای نفسانی خود، زنده شود بهدایت حق.
(از دستورالعلماء ج۳ ص ۳۸۵)

در کشاف است که موت نزد صوفیان رفع حجاب از انـوار مکاشفات و تجلی است.

در شرح کلمات باباطاهر است که مرگ بعد از حیات حسرت است و حیات بعداز مرگ حیرت است.

و بعضی گویند:مراد از موت جهل‌است واز حیات‌علم است‌که «یخرج‌الحی من‌المیت و یخرج‌المیت من‌الحی»
(از کشاف ص ۱۲۱۷)

و گفته‌اند که موت قبل از حیات غفلت است و بعد از حیات حسرت است.

و بعضی گویند: موت عبارت از ارتفاع تعین است.
(از شرح گلشن راز ص۴۰۳)

درشرح گلشن راز است که موت عبارت از عدم شعور و خفا و کمون است ونوع انسان را سه نوع مرگ است یکی آنکـه هر لحظه و ساعت و در هر طرفةالعین بحسب اقتضای ذاتی ممکن که لازم‌امکانیت است انسانرا واقع است بحکـم «کل‌شی هالك» یعنی « هالك دائما» وبمقتضی «بل هم‌فی‌لبس من خلق جدید» بتجلی نفس رحمانی بحسب خلع و لبس در هر لحظه

مست میشود و از غایت سرعت تجلی و وجودی ادراك انعدام نمیکند و علی‌الدوام وجود واحد مرعی است.

دوم مرگ اختیاری است که مخصوص نوع انسان است و آن عبارت ازقمع هوای نفس واعراض ازلذات‌جسمانی ومشتهیات نفسانی و مقتضیات طبیعت و شهواتست و هر که اجتناب ازشهوات و لذات‌نفسانی نمود البة نفس خود را کشته است.

سوم مرگ اضطراری است که مفارقت روح است از بدن و تجرد او از تعلق‌ببدن واین موت شامل جمیع حیواناتست.

(از شرح گلشن راز ص ۵۰۲)

مَوتِ اَبْیَض (اصطلاح عرفانی) موت ابیض عبارت از گرسنگی است که روشن کنندهٔ باطن است و منور دل است و سفید کنندهٔ صورت دل است و در این هنگام زنده میشود هوش او یعنی از خواب غفلت بیدار میشود.

شاعر گوید:

هرگز نمیرد آنکه دلش زنده شد بعشق
ثبت است بر جریدهٔ عالم دوام ما

مَوتِ اَحْمَر موت‌احمر عبارت ازمخالفت با نفس است.

(شرح گلشن‌راز ص ۵۰۳)

مَوتِ اِخْتِیاری عبارت از قمع هوای نفس و اعراض از لذات است که سبب معرفت است که مخصوص نشاءت انسانیت است وانسان در راه نیل بمطلوب ومقصود خود باید تمام موانع را دور کرده تا بمحبوب خود برسد.

(شرح گلشن‌راز ص ۵۰۴)

شاعر گوید:

گر بریزد خون‌من آن دوست‌رو
پای کوبان جان برافشانم بر او
آزمودم مرگ من در زندگی است
چون رهم زین زندگی پایندگی‌است
آنکه مردن پیش چشمش مهلکه‌است
امر لاتلقوا بگیرد او بدست
وانکه مردن پیش او شد فتح باب
سارعوا آید مر او را در خطاب

مَوتِ اَخْضَر (اصطلاح عرفانی) موت اخضر عبارت از پوشیدن مرقع پاره و مندرس مطروحه باشد که دارای هیچ قیمت و ارزش نباشد و موقعی که شخص بدین لباس قناعت ورزید آنهم برای ستر عورت و صحت عبادات آنوقت بمقام موت اخضر رسیده است از جهت اخضرار او بقناعت و نضارة وجه‌او.

مَوتِ اَسْوَد (اصطلاح عرفانی) موت اسود عبارت از تحمل اذیت خلق است که اذیت بردن را در هوای محبوب لذت بداند و این مقام موت اسود است که فناء در محبوبست و کسی که اذیت و آزار در راه محبوب تحمل کند لذت برد.

(اصطلاحات خطی ث ۸۵٤)

مَوتِ طَبیعی موت طبیعی در مقابل موت ارادی است که‌مخصوص سالکین است که قبل از موت طبیعی واقع میشود رجوع شود بموت.

(از شرح قیصری ص ٤۵)

المُؤتَلف وَالمُخْتَلَف (اصطلاح اهل حدیث) و آن باشد که راوی روایتی، در نام باراوی دیگر از لحاظ نوشتن یکی باشند و از لحاظ تلفظ مختلف اختلاف به نقطه باشد «اخنف واحنف» یا به‌تشدید

مانند «سلام و سلام»، و همین طور است در لقب وکنیه.
(از کشاف ص ۸۹).

مُؤتَمِرــ (اصطلاح گاه شماری) نـــام نخستین ماه از سالهای قمری قبل از اسلام بود در عرب جاهلی و ترتیب مـاههای مذکور این است:

مؤتمر.
ناجر
خوان (بفتح خاو تشدید واو)
بصان (بفتح باء و تشدید صاد)
حنتم (بفتح حاء وتاء)
زباء
اصم (بفتح همزه و تشدید صاد)
عادل.
ناقف
و غل
مواع(بضم میم)
برك (بضم با)
(از آثار الباقیه ص ٦٩)

امکـان تصحیف و تحریف در کلـمات فوق هست.

مُؤثِرتامــ (اصطلاح فلسفی) مراد از مؤثرتام علت تامه است. چنانکه مؤثـر ناقص علت ناقصه است. و بالجمله هر امری که در غیر اثر کرده و موجب انفعال متأثر خود شود و یا موجب وجود متاثر خود شود مؤثر است. (از دستور ج۳ ص ۳۸٦).

مُوثَّقــ (اصطلاح درایه) خبر موثق خبری است که ناقلان آن اگر چه امامی نباشند لکن توثیق آنها بین اصحاب حدیث منصوص باشد و از جهتی دیگر مشتمل بر ضعف نباشد.
(از درایه ص ۲۱٦).

مَوْجــ (اصطلاح ذوقی) موج دراصطلاح عبارت از تجلیات وجود مطلق است که از هر مرتبتی جهانی پدیدار گردد و عالم و آدم همه امواج وجود مطلق‌اند.

عراقی گوید:

در محیط هستی عالم بجز یك موج نیست
باد تقدیر است بهر جانب روان انداخته
صد هزاران گوهر معنی و صورت هرنفس
موج این دریا به پیدا و نهان انداخته
باز دریای جلالت ناگهان موجـی زده
جمله را در قعر بحربی کـران انـداخته
جمله یك‌چیز است موج‌وگوهرو دریاولیك
صورت هر یك خلافی در میان انـداخته

•

گـر بحر کــون موج برآورده صد هزار
جمله یکیست لیك بصد بـار آمـده
غیری چگونه روی نماید چو هرچه هست
عین دگـــر یکیست سزاوار آمـده

•

این آن قلندری است که در من یزید گفت
تسبیح در حـمایـت زنـار آمـده
آنجا که بحر معنی موج بقا بـرآرد
بر کشتی دلیران لنگر چـه کار دارد
در راه پاکبازان این حرفها چـه خیزد
بر فرق سر فرازان، افسر چه کار دارد
آن دم که آن دم آمد، دم در نگنجد آنجا
جایـی که ره برآید، رهبر چه کار دارد

ترکیبات:
موج خاکی‌ــ موج دریا. موج طوفـان موج زدن، موج آمدن، موج جنگ، موج صلح .

مولانا گوید.

موج می زد در دلش عفو گنه
که زهر دل تا دل آمد روزنه.
موج دریا چون بامر حق بتاخت
اهل موسی را ز قبطی واشناخت
موجهای صلح بر هم می زنند
کینه ها از سینه ها بر می کنند
موجهای جنگ بر شکل دگر
مهر ها را میکند زیر و زبر

مَوجِ اَلَسْت (اصطلاح عرفانی) مراد نفس رحانی است که موجی زد و تمام جهان و مافیها ر ادر روز الست نمودار کرد.

مُوجَب (اصطلاح کلامی) کلمهٔ موجب بفتح اسم مفعول از ایجاب است و ضد مختار است و فاعل موجب بفتح جیم یعنی فاعلی که فعلش در تحت اراده و اختیارش نیست و بدون قصد و اراده منشأ صدور فعل باشد و آن بر دو قسم است یکی آنکه از شأنش مختار بودن نیست مانند اشراق دادن خورشید و احراق نارو دیگر آنکه از شأنش مختار بودن است و لکن بواسطهٔ قسر خارجی سلب اختیار از آن شده باشد. (از دستور ج ۳ ص ۲۸۲ ـ اسفارج ۲ ص ۷٦). رجوع باختیار شود.

مُوجِباتِ غُسْل (اصطلاح فقهی) موجبات غسل پنج امر است خون حیض و نفاس. وولادت بلادم. مرگ مسلم مگرآنکه شهید شده باشد. اسلام کافر در حال جنابت، خروج منی غیبوبت حشفه قبلا ودبراومس میت قبل از غسل .(از الفقه علی.. ص ۷۸).

مُوجِباتِ اِرْث (اصطلاح فقهی) درکلیات آمده است. اسباب ارث، اموری که موجب ارث شوند از موجبات ارث نسب و سبب است. و بسا اتفاق می‌افتد که هر د وامر با هم جمع شوند مثل اینکه شخص از از هر دو جهت مستحق ارث باشد .

وقتی در شخص واحد موجبات متعدد. ارث جمع شود بجهت تمام آن موجبات ارث می‌برد مگر اینکه بعض آنها مانع دیگری باشد که در این صورت فقط از جهت عنوان مانع میبرد.

نسب اتصال شخص است بغیر باینکه یکی از آنها در ولادت بدیگری منتهی شود مثل پسر که متصل است بابوین و اجداد یا هر دو بشخص ثالثی منتهی شوند مثل دو برادر که نسبتشان به یك پدر است.

در بردن ارث، وجود یکی از چند چیز که از آن بموجب ارث و نبودن چند چیز که از آنها بموانع ارث تعبیر میشود لازم است.

یکی از چیزهائیکه وجود آن در بردن ارث لازم میباشد نسب است یعنی میان زنده و مرده علاقهٔ نسبی باشد باینمعنی که فیمابین آنها از راه ولادت علاقه و اتصالی باشد باینکه ولادت یکی از آنها بدیگری متصل شود مثل پدر و مادر با فرزند یا ولادت آنها به ثالثی منتهی‌گردد مثل دو برادر که ولادت آنها بوالدین میرسد یا بنی اعمام که ولادتشان باجداد وجدات متصل میشود.

نسب وقتی موجب ارث است که‌انتساب بوجه شرعی باشد یعنی نسبت بر حسب قانون در واقع صحیح بوده و یا در حکم

صحیح باشد و ترتب احکام صحیح بآن داده شود مثل نسبتی که بموجب اقرار ثابت گردد یا ناشی از شبهه بوده و یا منشأ آن نکاح سایر ملل و ادیان رسمی باشد.

بنابراین در نسب دو چیز شرط است: یکی آنکه در عرف و عادت آنها را به یکدیگر نسبت دهند و دیگر آنکه این انتساب قانونی باشد. پس تولد از زنای محض اعتباری ندارد.

و جاری بودن حکم ارث در مجوس با اینکه با ارحام خود وصلت می‌کنند برای این است که شریعت اسلام نکاح هرملتی را بطریقهٔ خودشان سبب الحاق وانتساب قرار داده است.

بالجمله نسب عبارت است از اینکه دو نفر بسبب ولات بلاواسطه یا مع‌الواسطه بطور مستقیم یا غیر مستقیم بهمدیگر متصل شوند مثلا اتصال بین اولاد صلبی با پدر و مادر بلاواسطه و بطور مستقیم است و اتصال بین نواده با جدشان مع‌الواسطه و بطور غیر مستقیم است . (کلیات حقوقی ص ۳۵۸،۳۵۷)

مُوجِباتِ وُضوءـ (اصطلاح فقهی) موجبات وضو عبارتند از بول، غایط، خروج ریح، نوم، زوال عقل، استحاضهٔ قلیله و کثیره ومتوسطه، جنابت که ناقض وضوء است رجوع به صلوةو طهارت ووضو شود.

مُوجِبَهـ (اصطلاح منطقی) قضیهٔ موجبه در مقابل سالبه است و آن یاحملی است مانند انسان حیوان است و یا سلبی است مانند انسان جماد نیست (از دستور ج۳ ص ۳۶۳ـ کشاف ص ۴۴۸ـ تفسیر ص ۲۲۸ـ مقولات ارسطو ص ۵۱۳)

مُوجِرـ (اصطلاح فقهی) اجاره دهنده است رجوع باجاره شود.

مُوجَزـ (اصطلاح ادبی) رجوع بایجاز واطناب شود.

مَوجُود اول‌ـ (اصطلاح فلسفی وکلامی) و منظور علت‌العلل و علت اول و سبب اول است «و هوالسبب‌الاول لوجود سائر الموجودات کلها و هوبری من جمیع انحاء النقص وکل ماسواه فلیس‌یخلومن آن‌یکون فیه شئی من انحاءالنقص

(رجوع شود به کتاب آراء اهل مدینة فاضله فارابی چاپ بیروت ص ۲۳ ۱۹۵۹).

پارهٔ از ترکیبات د رمعنی فلسفی:

مَوجُودات ثَوانیـ (اصطلاح فلسفی) مراد از موجودات ثوانی موجودا ت بعد از صادرات اول‌اند که نفوس مدبره و ارواح صادرات اول‌اند که نفوس مدبره و ارواح‌اند.(آراء اهل مدینه ص ٤٤).

مَوجُودات جُزویـ (اصطلاح فلسفی) موجودات بر دو نوعند کلی و جزوی موجودات کلی دائمة‌الوجود و البقاءاند که عقول ونفوس‌وکلیات عناصرند وموجودات جزوی دائم در کون و فساد و متوجه‌بطرف کمال و تمامند. (از اخوان ج۳ص۴۵).

مَوجُودات جِسمانیـ (اصطلاح فلسفی) موجودات بر دونوعند جسمانی و روحانی، جسمانی موجوداتی میباشند که بواسطهٔ حواس ادراك میشوند و روحانی بعقل‌درك و بفکر تصور میشوند روحانی نیز بر سه قسم است ۱ـ هیولای اولی ۲ـ نفس۳ـ عقل. (اخوان ج۳ص ۳۲)

مَوجُوداتِ خارِجی – (اصطلاح فلسفی) موجودات خارجی در مقابل موجودات‌ذهنی میباشند مراد از خارج، خارج از ذهن و عالم عین است که در آن موطن منشأ آثار وجود عینی است. (از دستور ج۳ص۳۶۳).

مَوجوداتِ ذِهنی – (اصطلاح فلسفی) موجودات ذهنی در مقابل موجودات خارجی‌اند، رجوع به‌وجود ذهنی وموجودات خارجی و عقل وعلم شود.

مَوجوداتِ عَینیّه – (اصطلاح فلسفی) مراد موجودات جهان‌اعیان‌ثابته‌است که‌در عالم اعیان ثابته‌اند و گاه اطلاق شود بر موجودات جهان وجود محسوس و خارج که عالم شهادت است

مَوجُوداتِ کُلّی – (اصطلاح فلسفی) رجوع بموجودات جزوی و (اخوان ج ۳ ص ۳۲۷) شود.

مَوجوداتِ کائِنَه – (اصطلاح فلسفی) موجودات کائنه در مقابل موجودات مبدعه‌اند (راحةالعقل ص ۹۳). رجوع شودبه مبدع و کائن و خلق.

مَوجُود بِماهُوَ مَوجُود – (اصطلاح فلسفی) موجود بماهو موجود بدون آنکه تخصص بامری دون امری و طبیعتی دون طبیعتی داشته باشد و بطور مطلق موضوع علم الهی است.

(از شفا ج ۲ ص ۲۸۱ – تفسیر ص ۷۶۷، ۷۶۸، ۶۷۹).

مَوجُود فی نَفسِ‌الاَمر – (اصطلاح فلسفی) یعنی امریکه فی نفس‌الامر باقطع نظر از فرض فارض موجود باشد چه آنکه اعتبار کنندهٔ موجود باشد یا نه.

رجوع شود به وجود خارجی و نفس‌الامر.

مَوجُود تامّ – (اصطلاح فلسفی) عقول و نفوس را موجود تام گویند.

(مبدأ و معاد صدرا ص ۱۱۷).

مَوجُود حَقیقی – (اصطلاح فلسفی) موجود حقیقی یکی بیش نیست و آن عین وجود حق و هستی مطلق است، اما او را مراتب بسیار است

اول: مرتبهٔ لاتعین و عدم انحصار است.

مرتبهٔ ثانیه: تعین اوست بتعین جامع مر جمیع تعینات فعلیة وجوبیة الهیة را.

مرتبهٔ ثالثه: جامع جمیع تعینات فعلیهٔ مولره است. این مرتبه الوهیت است.

مرتبه رابعه: تفصیل و مرتبهٔ الوهیت است.

مرتبه خامسه: جامع جمیع تعینات انفعالیه است که از شأن ایشانست تاثر و انفعال و این مرتبه کونیهٔ امکانیه است.

مرتبه سادسه: تفصیل مرتبهٔ کونیهٔ امکانیه است که مرتبهٔ عالم است.

موجود حقیقی

بر لوح عدم لوایح نور قدم

لایح شد و کس نشد درین‌سرمحرم

حق را مشمر جدا زعالم‌زیراك

عالم در حق، حقست وحق در عالم

(از لوایح جامی ص ٤٤ الی ٤٨)

پارهٔ ازترکیبات دیگر درمعانی فلسفی و عرفانی

مَوجودِ تَعلیمی

مَوجودِ طَبیعی

مَوجودِ عَقلی

مَوجودِ غَیرِ مُستَکفی

مَوجودِ فاعِل
مَوجودِ مُستَکفی
مَوجودِ مُطلَق
مَوجودِ مُنفَعِل
مَوجودِ ناقِص
مَوجودِ نَفسی

موجودات باعتبار تاثیر و تاثر بر سه قسم‌اند از این قرار:

۱ـ منفعل غیر فاعل‌مانند اجسام.
۲ـ منفعل فاعل مانند نفوس فلکیه.
۳ـ فاعل غیر منفعل مانند عقول‌مجرده

و بتقسیم دیگر موجودات یا طبیعی‌اند مانند اجسام ومواليد و یاتعلیمی‌اند مانند مقادیر و صورت و صورت تعلیمیه و یا عقلی‌اند مانند عقول و یا نفسی مانند نفوس وبه تقسیم دیگر موجودات یا تامند مانند عقول یا ناقص‌اند مانند موجودات دیگر و یا فوق التمام است مانند ذات حق ، موجودات ناقص هم یا مستکفی‌اند مانند افلاک یا غیر مستکفی‌اند مانند اجسام و موالید و به تقسیم دیگر موجودات یا بسیط‌اند مانند عقول و یا مرکب‌اند مانند اجسام ومواليد وبه تقسیم دیگر موجودات یا محسوس‌اند ویا معقول‌اند ویا متخیل‌اند و دیگر موجودات یا...

مُؤَخَّر ـ (اصطلاح نجومی و هیوی) و بیست و هفتمین منزل از منازل قمر است و علامت آن دو ستاره بود از جناح الفرس و سرةالفرس و آنرا فرغ الدلو نیز گویند و فرغ در لغت آن موضع باشد ز دلو که آب از آن بیرون آید.
(از بیست باب ملامظفر)

مَوَدَّت ـ (اصطلاح عرفانی) دوستی ، رجوع به محبت شود.
جرعهٔ مودت ـ بیابان مودت

مُودِع ـ(اصطلاح‌فقهی) ودیعه‌گذارنده رجوع بودیعه شود.

مُؤَذِّنِ راتِب ـ (اصطلاح فقهی) اذان‌ـ گوی همیشگی که اذان اعلام گوید برای نماز جماعت تا مأموم از امام پیروی نمایند.

مُوَشَّس ـ (اصطلاح ادبی و کلامی) که تمام حروف او را نقطه‌های زیرین باشد مثل ارباب طرب بیار، ای یار.
(از کشاف ص ۸۳).

المُوسَوِیَّة ـ (اصطلاح کلامی) این فرق‌بافرق‌المفضلیة فرقه‌واحدی می‌باشندو قائل به امامت امام موسی کاظم می‌باشند که بعضی از آنها قائل به توقف امامت بر او می‌باشند و بعضی او را مرده نمیدانند که بنام المطوره معروفند...
(از ملل و نحل شهرستانی ص ۷۸)

مُوسِیقی ـ (اصطلاح فلسفی وریاضی)
اخوان‌الصفا در بارهٔ ریشهٔ موسیقی گویند : اصحاب شرایع و نوامیس الهی بمنظور استفاده و اعمال در هیاکل و عبادتخانه‌ها و در هنگام خواندن نماز و هنگام قربانیها و دعاها و راز و نیازها و گریه‌ها الحان واصوات موسیقی را بکار برده‌اند چنانکه حضرت داود در هنگام خواندن مزامیر خود الحان خوش براوزان معینی اعمال میکرد. و همچنانکه‌نصرانیان در عبادتگاه و مسلمین در مساجد خود در قرائت نماز و کتب آسمانی الحانی رقیق بکار برند تا دلها رفیق و عواطف لطیف

شود و قلبها خاضع و نفوس خاشع ومنقاد اوامر خداوند شوند و از گناهان خود بازگشت‌کنند و بسوی خدای روی آورند.

باز گویند یکی از اسباب وضع قواعد و قوانین موسیقی این بود که چون حوادث و وقایعی که از ناحیهٔ موجبات نجومی و تاثیرات کواکب واحترام سماوی پدید میامد مانند قحط، غلا و خوشکسالی و جز آنها خواستند راهی پیدا کنند که از این گونه بلیات و حوادث ناگوار نجات یابند و بدین جهت سنن و نوامیس الهی را وضع کردند مانند نماز، روزه، قربان، دعا و جز آنها که بوسیله آنها عذاب را از خود دور گردانند و خداوند بدیها و شرور را از آنان مندفع نماید و در هنگام خواندن‌و انجام عبادات بمنظور رقت قلب و توجه به معنویات الحانی بکار می‌بردند که لحن «المحزن» می‌نامیدند که موجب رقت دلها بود و کم‌کم لحن دیگری استخراج کردند بنام «مشجع» که رؤسای لشکر در جنگها بکار می‌بستند و لحن دیگری استخراج کردندکه در مارستانها واوقات سحر برای تخفیف‌مرضها بکار می‌بردند و بسیاری از امراض را بوسیله آن لحن معالجه میکردند و لحن دیگری استخراج کردند که درهنگام مصائب و غم و اندوه و ماتم‌ها بکار می‌بردند و لحن دیگری استخراج کردند که در هنگام انجام کارهای دشوار بکار می‌بردند مانند حمالها، بناها و ملاح‌ها تا بدین وسیله زحمت کار و دشواری آنرا احساس نکنند.

لحن دیگری استخراج کردند که در هنگام فرح، لذت، سرور و عروسی‌ها و ولیمه‌ها بکار می‌رفت.

و الحانی خاص برای حیوانات و تشویق آنها درست کردند که شتربانان در سفرها بکار برند که حدی گویند و یا در تاریکی شب بکار برند تا اینکه شتران به نشاط آیند و بارها بر آنها سبك‌نماید و همین‌طور گوسفند چرانها و گاوچرانها و اسب‌چرانها در هنگام آب دادن به حیوانات سوت زده و صفیر میکشند واین خود لحن از موسیقی بود و همین‌طور شکارچیان الحانی در تاریکی شب بکار برند تا طیور و حیوانات بنزدیك آنها آیند، زنان برای‌اطفال خود الحانی درست کرده‌اند تا گریهٔ آنها را آرام و یا آنها را خواب نماید.

و بنابراین صنعت موسیقی را هر ملتی و هر فردی بکار می‌بندد.

بنابراین موسیقی عبارت‌است ازسرود و آواز و موسیقار. خواننده آواز و موسیقات آلت سرود بود.

و غناء عبارت از الحانی بود مؤلف ازچند لحن ولحن عبارت از نغمات متواتر بود و نغمات عبارت از اصوات موزون بود و صوت عبارت از...

(رجوع شود برساله پنجم اخوان ص ۱۳۶ ـ ۱۳۸).

مُوَشَّح ـ (اصطلاح بدیعی) و وشاح در لغت کمربند مرصع زنان باشد وموشح صاحب وشاح باشد و درعلم بدیع صنعتی است که بتوسط بعضی از حرف که در اول ابیات قصیده و غزل یا رباعی و قطعه قرار دهند اسم یا لقب شخص یا مثل و عبارتی را اظهار نمایند و یا بواسطهٔ

برخی کلمات که در اواسط اشعار قرار دهند این کار کنند مثال:

معشوق دلم به تیر اندوه بخست
حیران شدم و کسم نمیگیرددست
مسکین‌تن من‌زبار محنت شدپست
دست‌غم‌دوست‌پشت‌من‌خردو شکست

حروف اول این چهار مصراع را که جمع کنیم محمد شود.

مَوْصُول ـ (اصطلاح‌حدیث) خبر متصل است و در نزد ادباء عربیت یکی ازمعارف است وآن بر دو قسم است یکی موصول اسمی و دیگر موصول حرفی موصول حرفی «ان لوما. کی» که باصلهٔ خود بتأویل مصدر روند و موصول اسمی بر دوقسم است مختص و مشترك مختص مانند «الذی الذان والذین» برای مفرد، مثنی و جمع مذکر و «التی، اللتان واللاتی.» برای‌مفرد مثنی و جمع مؤنث و موصول مشترك‌مانند «من و ما» و بالجمله موصولات کلماتی هستند که معانی آنها تمام نمیشوند مگر با ذکر جملهٔ‌بعد از آنها بنام صله.

من و ماوال. برای مفرد. مثنی وجمع مذکر و مؤنث آید مانند «و منهم من‌یمشی علی اربع و منهم من یمشی علی بطنه» و «هوالذین فی‌السماءاله...» و «التی‌نقضت غزلها» و «ربائکم اللاتی فی حجورکم» و کلمهٔ «ماذا» نیز از موصولات است.

(رجوع شود به سیوطی ص ۲۳ ـ۳۶)

در پارسی کلماتی مانند چه و که موصولند

مُوصی ـ (اصطلاح‌فقهی)وصیت‌کننده است و شرط است در آن کمال عقل، رفع حجر و بلوغ. و وصیت مجنون، سکران و آنکه خودرا مجروح‌کند بجرح مهلك باطل است.

رجوع بوصیت شود.

مُوصیٰ بِه ـ (اصطلاح فقهی) آنچه مورد وصیت است و آن هر امری استکه عادة قابل ملکیت باشد وقابل نقل ازمالکی بمالك دیگر باشد رجوع بوصیت شود.

در کلیات حقوقی آمده است:

چیزیکه وصیت به آن میشود باید مملوك و قابل انتقال بوده و دارای منفعت عقلائی مشروع باشد. و قدرت برتسلیم در وصیت شرط نیست.

لازم نیست که موصی به فعلا موجود باشد، بلکه ممکن است منافع عینی را که هنوز وجودی ندارد و بعدها بدست می‌آید یاتدرجاً حاصل خواهد شدموضوع وصیت قرار داد.

مُوصیٰ لَه ـ (اصطلاح فقهی) کسی‌که برای او وصیت شده است و شرط است که درحال وصیت موجود باشد ولو آنکه حمل باشد.

رجوع بوصیت شود.

مَوْضُوع ـ (اصطلاح منطقی) هرچیزی که در وجود نیاز بحالی و عرضی نداشته باشد موضوع گویند در مقابل محل که قوامش بحال است بنابراین هیولا و ماده محل صورت‌اند دیگر آنکه حال ممکن است جوهر باشد چنانکه صورت که حال در ماده است جوهر است و محل نیز جوهر است بر خلاف آنچه حال و عارض بر موضوع شود.

(اساس‌الاقتباس ص ۳٦ ـ تفسیر ص ۱۲۷۱ ـ دستور ج ۳ ص ۲۷۳).

ـ مقابل محمل و جزء اول قضیهٔ حملیه را گویند.

(اساس‌الاقتباس ص ۳۶، ۳۷).

مَوضُوعِ اَصْل ـ (اصطلاح اصولی) موضوع اصل شك بوجود دلیل است و بالجمله اصول حیث لادلیل اجرا شوند.

مَوضُوعِ عِلم ـ (اصطلاح فلسفی، منطقی) موضوع علم آن چیز بود که علم مشتمل بر بحث از اعراض ذاتی او بود.

(اساس‌الاقتباس ص ۳۹۳).

مَوضوعِ عِلمِ کُلّی ـ (اصطلاح منطقی، فلسفی) موضوع علم کلی الهی عبارت از موجود مطلق است

(از اسفار ج ۳ ص ۱۸).

مَوضُوعِ مَنْطِق ـ (اصطلاح منطق) موضوع هر علمی عبارت از چیزی است که در آن علم بحث از عوارض ذاتی بلاـ واسطه ویا با واسطهٔ آن میشود و موضوع علم منطق عبارت از تصور و تصدیق و علم طبیعی موجود طبیعی و اجسام است از آن جهت که در معرض حرکت و سکون‌اند.

(دستور ج ۳ ص ۳۷۳).

مَوضُوعی ـ (اصطلاح اصولی) شبههٔ موضوعی رجوع به شبههٔ موضوعی شود.

مَوطِنِ عَهد ـ (اصطلاح عرفانی) مراد از موطن عهد عالم ذر است.

(مبدأ و معاد صدرا ص ۳۲۷)

مُوَقَّتات ـ (اصطلاح فقهی) عبادات موقته و آنها عباداتی میباشند که باید در وقتهای معینی انجام شوند و قبل از آن وقت نتوان انجام داد مگرقضاء مانندنماز، حج.

مَوقُوف ـ حدیث موقوف آن باشد که از مصاحب معصوم نقل و روایت شده باشد و یا بقول و فعل و تقریرا واعتماد شده باشد و موقوف باشد. و یا روایتی‌که در حد معینی متوقف شود و نزد فقهاءعین موقوف و محبوس است که موقوفه هم گویند و باید عین باشد ومملوك باشد و بتوان بابقاء آن ازاوبهره برد پس وقف نان، میوه،... جایز نیست و باید قبض و اقباض آن هم ممکن باشد.

(از شرح لمعه ج ۱ ص ۲۳۶ ـ کشاف ص ۱۵۰۰ ـ درایه ص ۵۸).

مَوْقُوفٌ عَلَیْهِم ـ (اصطلاح فقهی) آنان که وقف بنفع آنها شده است.

در کلیات حقوقی آمده است:

۱ـ موقوف علیه باید در حال وقف موجود باشد. پس وقف بر معدوم ولواینکه عادة غیر ممکن الوجود نباشد صحیح‌نیست زیرا:

اولا ملکیت از اعراض است و هر عرضی محتاج بموضوع موجودی است.

ثانیاً تمامیت وقف بقبض است و قبض معدوم غیر ممکن است.

ثالثاً مقتضای اصل در هر موردی از موارد شك یا قصور عمومات عدم صحت است.

وقف بر موجود ومعدوم بنحو تشریك نسبت بموجود صحیح و نسبت بمعدوم باطل است.

اما وقف بر معدوم به تبع موجود اشکالی ندارد خواه بنحو تشریك باشدباین معنی که پس از وجود با موجودین حال وقف شریك در عوائد شوند یا بنحو ترتب

مثل وقف بر اولاد نسلا بعد نسل و بطناً بعد بطن بطور ترتب و طبقه‌بندی.

۲ـ موقوف علیه باید دارای اهلیت تملک باشد. پس وقف بر مرتد فطری بنا براین که دارای اهلیت تملک نباشد صحیح نیست.

۳ـ موقوف علیه می‌بایست معین باشد بنابراین وقف بر یکی از دو نفر یا یکی از دو مسجد لاعلی‌التعین صحیح نخواهد بود.

و این شرط در همه عقود و ایقاعات ساری است زیرا معانی عقود و ایقاعات مانند اعراض خارجی قائم بالذات نبوده بلکه در تحصل محتاج بموضوعاتی مستند که در ذهن یا خارج متعین باشند ومفهوم احدهما یعنی یکی از دو شخص یا یکی از دو چیز تعینی ندارد.

(کلیات حقوق ص ۳۲۳)

مُوَکِّل ـ (اصطلاح فقهی) وکیل‌کننده رجوع به وکالت شود.

مَوْلی ـ بفتح لام. ولی. وآقا. وصاحب عبد و عبد مولی العتاقه آنکه عبدی را آزادکرده است و مولی‌بضم‌میم و بکسرلام. ایلاء کننده رجوع بایلاء شود.

مَوْلُودات ـ (اصطلاح احکام نجوم) رجوع به بروج آبی شود.

در فلسفه هم اطلاق بر موالید ثلث میشود.

(رجو ع‌به موالید شود).

مَوْلَوِیّه ـ (اصطلاح عرفانی) از سلسلهٔ معروفیه است منسوب به مولانا جلال‌الدین محمد بلخی که ذکر احوال او درکتب تراجم به تفصیل مذکور است. صاحب در عظیم و گوهر وزین مثنوی و دیوان شمس است.

دیوان شمس را بیاد مراد خود و پیر خود سروده است

شمس تبریزی که نور مطلق است
آفتاب است و زانوار حق است

(از طرائق‌الحقائق جزء دوم ـ ص ۱۴۰)

مُونِسِ آبادِ قُدس ـ (اصطلاح ذوقی) عالم لاهوت است.

مؤمن ـ (اصطلاح عرفانی، کلامی) رجوع بایمان شود.

مَوْهِبَت ـ (اصطلاح عرفانی) بخشش بلاعوض عطیات بزرگان، عطیات معنوی ماخوذ از قرآن است: فهب‌لي من لدنك ولیاً یرثنی ویرث من‌آل یعقوب واجعله رب‌رضیاً. رب هب‌لی‌من لدنك ذریة طیبة

مولانا گوید:

چونکه او حق را بود در کل حال
برگزیده باشد او را ذوالجلال

هیچ بی او حق بکس ندهد نوال
شمهٔ گفتم زاصحاب وصال

موهبت را بر کف دستش نهند.
و از کفش آنرا بمرحومان دهد

با کفش دریای کل را اتصال
هست بی چون وچگونه در کمال

اتصالی که نگنجد در کلام
گفتنش تکلیف باشد والسلام

مَوْهُوب ـ (اصطلاح فقهی) رجوع به هبه شود.

مَوْهُوبَة ـ (اصطلاح‌فقهی) رجوع‌به هبه شود.

مُوی ـ (اصطلاح ذوقی) ظاهر هویت

و ربوبیت حق را گویند.
(از کشاف ص ۱۶۵۲)

کاکل مشکین برانداز از رخ چون آفتاب
حیف باشد بر مه روی تواز کاکل نقاب

مُویِ میان – (اصطلاح ذوقی) نظر سالك را گویند به قطع حجب از خود و غیر خود.
(اصطلاحات عراقی)

مولانا گوید:

وآندگر میدید مرغ پرزنی
لیك موئی بردهان مرغ نی
آنکه او ینظر بنورالله بود
هم زمرغ وهم زموی آگه بود
گفت آخر چشم سوی موی‌نه
تا نبینی مو نه‌بگشاید گره
آن‌یکی گل‌دید نقشین درو‌حل
وآن دگرگل‌دید پرعلم وعمل

مُهاجِرین – (اصطلاح تاریخی) منظور هجرت الی‌الله است اصل آن از مهاجرت افراد مؤمنان است به مدینه در حدیث است:

والسابقون الاولون من‌المهاجرین والانصار والذین اتبعوهم باحسان.

مُهایاة – (اصطلاح فقهی)
معامله قرارداه و معامله مهایات.

در کلیات حقوقی آمده است:

مهایات عبارت است از اینکه دو نفر شریك یا بیشتر توافق کنند براینکه‌منافع حاصلهٔ از عین به نسبت سهامی که از عین دارند بین آنها توزیع گردد.

واین قسمت حقیقی نیست زیراقسمت حقیقی اختصاص بعین داشته و درمنافع جاری نیست.

بلکه معامله‌ایست جائز، قوام آن بر رضاء و توافق شرکاء است بنابراین هریك از شرکاء حق دارد آن را بهم زند.

بهر حال موضوع مهایات اعم از مثلی و قیمی هرآنچه باشد از خانه و حیوان و غیر آنها باید معین شود.
(کلیات حقوقی ص ۲۰۲)

مَهْبَطِ وَحْی – (اصطلاح عرفانی) قلب حضرت رسول است.

مِهْر – مهر دراصطلاح سالکان محبتی است باصل خود با وجود علم و آگاهی از یافت مقصد:

پیر طریقت گفت: الهی، تا مهر تو پیدا گشت، همهٔ مهرها جفا گشت، تا سر تو پیدا گشت، همهٔ جفاها وفا گشت.

الهی، ما نه ارزان بودیم که تا مارا برگزیدی و نه ناارزان بودیم که بغلط گزیدی بلکه‌بخود ارزان کردی تابرگزیدی و بپوشیدی هر عیب که می‌دیدی.
(از عده ج ٤ ص ۳۹۵)

•

مهر تو بمهر خاتم جم ندهم
وصلت بدم مسیح مریم ندهم
عشقت بهزار باغ خرم ندهم
یکدم غم تو بمهر دوعالم ندهم

مهربان – صفت ربوبیت را گویند.
(کشاف ص ۱۵۶۳)

مهرهٔ گلگون – تجلیات را گویند که در غیر ماده بود.
(کشاف ص ۱۵۶۹)

مَهْر – (اصطلاح فقهی) مهر عبارت از مالی است که مرد، در برابر نکاح‌قرار دهد و بزن پردازد و آنرا حق‌البضع هم

میگویند در اندازه مهر اختلاف است از ده درهم تا سه درهم نقرهٔ خالص در فقه شیعه حداقل و اکثری ندارد همان اندازه که قابل تملك باشد و گویند مکروه است که از مهر السنة تجاوز کند و آن مبلغی است‌که حضرت‌رسول صداق حضرت‌فاطمه (ع) کرد که پانصد درهم معادل ۵۰ دینار است. و در موقعی که به مهرالمثل‌مراجعه شود همان پانصد درهم است که مهرالسنه است البته مهرالمثل بر حسب اوضاع و احوال شخصی زن معین میشود لکن از ۵۰۰ درهم نباید تجاوز کند «والمراد بالمهر المثل مایرغب به فی مثلها نسباً و سناً و عقلا و ثیباً و بکارةً و اضدادها و غیرهما مما یختلف به الاغراض» در مقابل مهرالمسمی یعنی آن مبلغ‌که درعقد معین شده است.

(از شرح لمعه ج ۲ ص ۹۱ ـ ۹۲ ـ قواعد ص ۱۷۶ ـ الفقه ... ج ٤ ص۶۹)

در کلیات حقوقی آمده است:

مهر در مقابل استمتاع نبوده بلکه هدیه‌ایست‌که از طرف مرد اعطاء میشود. ولذا ازطرف شارع تاکید اکید درتسهیل و منع از سخت گیری در این خصوص شده است و حتی بتعلیم سورهٔ قرآن هم اکتفاء گردیده.

بمجرد وقوع عقد زن مستحق مهریه میشود ولی استقرار آن موقوف بمواقعه است. پس اگر قبل از دخول مرد فوت شد یا زن را طلاق داد زن مستحق نصف مهریه خواهد بود و این در صورتی‌است که مهر تعیین شده باشد والا متعه‌خواهد بود.

(کلیات حقوق ص ۲۹۱)

مَهْرُالمِثْل ـ (فقهی) رجوع بنکاح شود

مَهْرُالمُسَمّی ـ (فقهی) رجوع بنکاح شود

مِهرگان ـ (اصطلاح گاه‌شماری) روز شانزدهم از مهر ماه بود و نام آن روز نیز مهر بود و اندرین روز افریدون‌ظفر یافت بر بیور اسب جادو. آنکه معروف‌به ضحاك بود و روزها که سپس مهرگانند همه جشن‌اند بر کردار آنچه از پس نوروز بود و ششم آن مهرگان بزرگ بود.

(از التفهیم ص ۲۵۵)

مُهلِکات ـ (اصطلاح عرفانی) عبارت از رذائل اخلاقی است و ازجمله خودبینی است.

مَهما ـ (اصطلاح ادبی) اسم شرط است زیرا ضمیر بدان بازگردد مانند «مهماتأتنابه» و«مهماتاتنی آتیتك» ودیگر اسم استفهام است...

(از مغنی ص ۱۷۱)

مُهمَل ـ در اصطلاح ادب در مقابل مستعمل است و در اصطلاح اهل حدیث خبری است که بعضی از روات آن معرفی نشده باشند و یا درست شناخته نشده‌اند

(از درایه ص ۶۹) .

مُهمَلَه ـ (اصطلاح‌منطق)قضیهٔ‌محمله‌قضیه ایست که کمیت موضوع آن از لحاظ‌کلی یا جزئی بودن بیان نشده باشد

(دستور ج ۳ ص ۳۹۱).

مُهَنِّلسیان ـ مراد از مهندسیان جسم تعلیمی است

(زادالمسافرین ص ۲۸).

مِیْ – (اصطلاح ذوقی) می غلبات عشق را گویند.

مولوی گوید:

زان می خورم که روح پیمانهٔ اوست
زان مست شوم که عقل دیوانهٔ اوست

و بمعنی ذوقی بود که از دل سالک برآید و او را خوشوقت گرداند.

مولوی گوید:

زان مثی کان می چو نوشیده شود
آب نطق از گنگ جوشیده شود
طفل نوزاده شود حبر و فصیح
حکمت بالغ بخواند چون مسیح

•

الله الله چونکه عارف گفت می
پیش عارف کی بود معدوم شی
فهم تو چون بادهٔ شیطان بود
کی ترا فهم می رحمان بود

•

ای می‌فروش این ده، ساغر بدست من‌ده
من ننگ را شکستم و زعار توبه کردم
مانند مست صرعم، بیرون زچار طبعم
از گرم و سرد و خشکی هرچارتوبه‌کردم

عراقی گوید:

هرکه را جام می بدست افتاد
رند و قلاش و می‌پرست افتاد
دل و دین و خرد ز دست بداد
هر که را جرعهٔ بدست افتاد
چشم میگون یار هر که بدید
تا چشیده شراب مست افتاد
وآنکه دل بست در سر زلفش
ماهی آسامیان شست افتاد

لنگر عشق باز بیرون تاخت
قلب عشاق را شکست افتاد

عطار گوید:

چون می تحقیق خورد، در حرم کبریا
پای طبیعت به‌بست، دست باسرار برد

مَیان – (اصطلاح ذوقی) میان عبارت از وجود سالك است وقتی که دیگر حجاب نمانده باشد و مابقهٔ میان طالب ومطلوب را گویند،

(کشاف ص ۱۵۶۳)

مَیانْ باریك – (اصطلاح‌ذوقی) حجاب وجود سالك را گویند.

مِیاه – (اصطلاح فقهی) جمع ماءاست یعنی آبها و منقسم بر سه قسم میشوند طهور – طاهر غیر طهور، و متجنس، قسم اول طاهر فی نفسه مطهر غیر است مانند آب‌کر، جاری، طاهر غیرمطهر مانند آب غیر کر.. و نجس آب متغیر مضاف ملاقی با نجاست و مستعمل در استنجاء است.

(رجوع شود به الفقه علی مذاهب – الاربعه جلد عبادات ص ۲)

میخانه – (اصطلاح‌ذوقی) میخانه باطن عارف کامل باشد که در آن شوق و ذوق و عوارف الهیه بسیار باشد و بمعنی عالم لاهوت نیز آمده است.

(کشاف ص ۱۵۶۳)

عطار گوید:

ره میخانه و مسجد کدامست؟
که هردو برمن مسکین حرامست
نه درمسجد گذارندم‌که رند است
نه درمیخانه‌کاین خمارخام‌است

میان مسجد میخانه راهیست
بجوئید ای‌عزیزان کاین‌کدامست؟
مرا کعبه خراباتست امروز
حریفم قاضی و ساقی امامست
بمی خانه امامی مست خفتست
نمی‌دانم که آن‌بت راچه‌نامست
برو عطار کو خود می‌شناسد
که سرورکیست، سرگردان‌کدامست

•

روشن است از نور رویش دیدهٔ بینای ما
خلوت میخانهٔ عشق است دایم جای ما
آفتابی در ازل خوش سایهٔ بر ما فکند
تا ابد روشن بود این روی مه سیمای ما
ذوق ما داری بیا با ما دراین دریا درآ
تا بعین ما نصیبی یابی از دریای مـا

•

خیز یارا تا بمیخانه زمانی دم زنیم
آتش اندر ملك آل بنی آدم زنیم
هرچه‌اسبابست‌جمع‌آئیم‌وپس‌جمع‌آوریم
پس بحکم‌حال‌بیزاری همه‌برهم‌زنیم

مولوی گوید:

از بهر تو افتادم ای دوست بمیخانه
سر مست می عشقم‌کم ده دوسه‌پیمانه
تومست مئی جانا من‌مست بدیدارت
ماندیم خراب اینجا ماراکه برد خانه
من زاهد بیچاره گشتم زخود آواره
در شهر شدم‌شهره زین‌پس‌من‌وویرانه
از مهر توبرگشتن‌صورت نتوان بستن
تو ماه پری پیکر من عاشق دیوانـه

شاه نعمت‌الله گوید:

درگوشهٔ میخانه کسی را که مقام است
ناقص نتوان گفت که او رند تمامست
از روز ازل تا ابد عاشق و مستیم
خود خوشتر‌ازاین‌دوست جاوید‌کدامست
با ساقی رندان خرابات حریفیـم
دائم بود آن ساقی و آن‌عشق مدامست
بی‌نام‌ونشان شوکه دراین‌کوی خرابات
بی نام ونشان هرکه شود نیك‌بنامست
مینوش می عشق که پاکست و حلالست
این‌می نه شرابست که‌درشرع حرامست

و نیز مجمع دوستان با صفا که در عشق محبوب و مطلوب حقیقی گرفتار و از باده حقیقت سرمست و یکرنگـ و یکدل برای وصول بمطلوب طریق مجاهدت را میپیمایند میخانه نامند.

رضی‌الدین ارتیمانی:

الهی بمستان میخانه‌ات
به عقل آفرینان دیوانه‌ات
بمیخانه وحدتم راه ده
دل زنده و جان آگاه ده
دماغم ز میخانه بوئی شنید
حذرکن‌که‌دیوانه هوئی‌کشید
بزن هر قدر خواهیم پابسر
سر مست از پا ندارد خبر
بمیخانه آی و صفا را ببین
مبین خویشتن را خدا راببین
بس آلوده‌ام آتش می‌کجاست
بر آسوده‌ام نالهٔ نی‌کجاست
تو شادی بدین زندگی عار کو
گشودند گیرم درت بارکو
جهان‌منزل‌راحت‌اندیش‌نیست
ازل تاابدیك‌نفس‌بیش‌نیست
همه مستی و شور وحالیم ما
نه‌چون توهمه قیل‌وقالیم ما
مغنی سحر شد خروشی‌برآر
زخامان افسرده جوشی‌برآر

بیا تا سری درس خم کنیم
من‌وتو تو و من‌همه گم‌کنیم
ازین‌دین بدنیافروشان مباش
بجز بندهٔ ژنده‌پوشان مباش
رخ‌ای زاهدازمی‌پرستان‌متاب
تو در آتش افتادهٔ من درآب
نماز ارنه ازروی‌مستی‌کنی
بمسجد درون بت‌پرستی کنی

و نیز میخانه، خانهٔ پیر و مرشدکامل را گویند.

میر – (اصطلاح عرفانی) میر و میران در عرفان شیخ وارسته را گویند واولیاء حق را گویند.

میر احوال است نی موقوف حال
بندهٔ این مـاه باشد مـاه و سال
چون بگوید حال را فرمان کنـد
چو بخواهد جسمها را جان کند
کیمیای حال باشد دست او
دست جنباند شود می‌مست‌او
گربخواهدمرگـــ هم‌شیرین‌شود
خارو نشترنرگس‌ونسرین‌شود

میراث – (اصطلاح فقهی) مفعال از ارث است و یاء آن منقلب از واو است و استحقاق انسان است‌بواسطهٔ مرگـ‌دیگری به نسب یا سبب مالـی را بالاصالـة، و موجبات ارث دو امر است، نسب وسبب، نسب عبارت از اتصال بولادت است مانند «اب و ابن» رجوع بارث و طبقات ارث شود.

در کلیات حقوقی آمده است:

میراث گاه اطلاق میشود بر موروث‌که عبارت باشد از اموال و حقوقی که از میت میماند.

وگاه این لفظ بمعنی مصدر استعمال میشود یعنی استحقاق یافتن حق.

کلمهٔ میراث در اصل واو بوده و بدل بیاء شده چنانکه گاه بدل بهمزه می‌شود مثل ارث و گاه بتاء مثل تراث و گاه به همان حال میماند مثل وارث و ورثـه.

(کلیات حقوق ص ۳۵۶)

میراث زَوج و زَوجه – از اصطلاحات فقهی است

در کلیات حقوقی آمده است:

برای زوج و زوجه سه حالت است:

اول آنکه میت را ولدی باشد دراینصورت زوج مستحق ربع است و زوجه مستحق ثمن بدلیل کتاب و سنت.

دوم آنکه برای میت ولدی نباشد در اینصورت زوج مستحق نصف است وزوجه مستحق ربع. دلیل این هم کتاب و سنت است.

اگر فریضه بهمهٔ ورثه نرسه و از آن کسر آید از فرض زوجین چیزی کسر نمیشود زیرا کسر گذاردن از آنها عول است و عول چنانکه قریباً ذکر خواهد شد بمذهب امامیه باطل است.

در کسر نشدن ازنصیب زوجین‌فرقی بین وجود ولد و عدم وجود را نیست.

سوم آنکه برای‌او وارثی اعم ازنسبی و سببی سوای حاکم نباشد.

در اینصـورت بنابـر مشهور نصف متعلق بزوج است فرضاً و باقی هم باید باو رد شود. مستند حکم، اخبار مستفیضی است که در آنها تصریح شده است باینکه وقتی زن غیر از شوهرش وارث دیگری نداشته باشد میراث متعلق بشوهر است.

دیلمی بطوریکه از او نقل شده تمایل نموده باینکه مازاد فریضه زوج بانبودن وارث دیگری متعلق بامام است و با او احدی ارث نمیبرد.

باصل و ظاهر آیه و خبر موثق و بر آن اشکال شده است باینکه اصل معارض با نص نیست و دلالت آیه بر عدم رد مازاد از فرض زوج باو من‌باب مفهوم لقب یا وصف است و هرکدام باشد در مقابل نص صریح حجت نیست.

اما خبر موثق اولا مقاومت با اخبار صحاح ندارد. ثانیاً صریح نیست دراینکه نباید مطلقاً باو رد نشود و ممکن است آن را حمل نمود بصورتي که برای میت غیر از زوج وارث دیگری هم باشد چنانکه غالباً همین‌طور است.

اما زوجه درصورتیکه برای‌میت‌علاوه بر او وارثی جز امام نباشد آیا مازاد از فرض (ربع) باو رد میشود یا نه؟

در مسئله سه قول است: قول اول این است که مازاد باو رد میشود و این قول از مفید نقل شده و مستند آن صحیح ابی‌بصیر است.

قول دوم این است که بزن علاوه بر فرض چیزی باو رد نمیشود بلکه مازاد متعلق بامام است و این قول مشهور بلکه میشود گفت مجمع علیه است زیرا عبارت مفید صراحتي در زوجه ندارد و ممکن است از آن ارادهٔ زوج شده باشد.

و از ابن ادریس نقل شده که مفید در کتاب اعلام از این قول عدول کرده است.

قول سوم این است که‌با عدم حضور امام مثل این زمان مازاد بزوجه ردمیشود نه با حضور امام، و این قول از صدوق و شیخ طوسی وجمع دیگر نقل شده است و نظر قائلین باین قول جمع بین اخبار بوده باینطریق که اخبار داله بر عدم رد محمول بر موقعی است که امام حضور داشته باشد و اخباریکه دلالت بر رد مازاد بزوجه دارند محمول بزمان غیبت امام است. و ابن ادریس این قول راموردِ طعن قرار داده و میگوید این قسم از جمع دورتر از بعد بین مشرق و مغرب است. و شهید ثاني در مسالك این قول را باین نحو مورد خدشه قرار داده که روایتی را که از حضرت باقر نقل شده و او حی و حاضر بوده چطور میشود بزمانی که یك صد و پنجاه سال متأخر از زمان اوست حمل نمود. و ممکن است از این اشکال جواب داد باینکه مقصود از عدم حضور امام دست رسی نداشتن باوست.

بهر حال این قول مبتي است بر جمع بین اخبار در حالتیکه شاهد جمعی وجود ندارد.

پس حق در مسئله چنانکه عمل نیزبر آن جاری است این است که مازاد از فرض زن وقتی وارث دیگری برای میت نباشد راجع بحاکم شود.

(کلیات حقوقی ص ۳۸۹، ۳۹۱)

میراثِ طَبَقهٔ سِوُم ـ (اصطلاح فقهی)

در کلیات حقوقی آمده است:

با وجود یکنفر درطبقهٔ دوم از این طبقه، [illegible] نمیشود و استدلال کرده است.

اگروارث منحصر بیك عمو باشد همه مال مختص باوست. و در صورتیکه‌متعدد

باشند مال را بالسویه بین خود تقسیم مینمایند بشرط اینکه مساوی در مرتبه باشند باینکه بعضی از بعض دیگر بمیت نزدیکتر نباشد و دیگر اینکه از حیث انتساب بمیت تفاوت نداشته باشند باینکه بعضی تقربشان بمیت پدری باشد و بعضی مادری و بعض دیگر ابوینی.

و همچنین عمه و عمات، پس اگر منحصر بیکی باشد مال مخصوص اوست و در صورتیکه متعدد باشند مال را بطور تساوی بین خود تقسیم مینمایند.

اگر اعمام با هم باشند و در جهت قرابت بین آنها تفاوتی نباشد باینکه همهٔ آنها اخوهٔ پدر و مادری متوفی بوده یا همه اخوهٔ پدری و یا مادری باشند مال بین آنها بطریق مذکور، ذکور دوبرابر اناث تقسیم میشود.

اگر در جهت قرابت مختلف باشند عمه یا عموی مادری اگر یکی باشد مستحق سدس است. واگر زائد بر یکی باشد مستحق ثلث خواهند بود و آنرا به طور تساوی بدون تفاوتی بین ذکور و اناث تقسیم خواهند نمود و باقیمانده متعلق بعم یا عمات پدر و مادری و یا مختلط از هردو خواهد بود که آنرا جز در مورد اخیر، بطور تساوی بین خود قسمت مینمایند.

(کلیات حقوق ص ۴۱۷)

میراثِ عُصبه ـ رجوع به عصبه شود.

مِیرِ مَجْلس ـ (اصطلاح عرفانی) ساقی میخانه، رند خرابات.

سنائی گوید:

ساقیا دانی که مخموریم درده جام را
ساعتی آرام ده این عمربی آرام را
میرمجلس چون‌توباشی‌باجماعت‌درنگر
خام‌درده پخته راوپخته درده خام را
قالب فرزند آدم آز را منزل شده
انده پیشی وپستی تیره کرد ایام را
نی‌بهشت ازماتهی گردد، نه‌دوزخ پرشود
ساقیا در ده شراب ارغوانی فام را

میزان ـ (اصطلاح کلامی، فلسفی و نجومی و علوم غریبه)

مأخوذ از قرآن مجید است « اما من ثقلت موازینه»

صدرالدین گوید: افعال هر کس در صحیفهٔ خیال منفصل او منعکس شده و ثابت میمانند و در آخرت وجود تجسمی خارجی پیدا میکنند و هر فردی افعال و اعمال خود را مشاهده میکند و معیار میکند و آن عبارت از میزان است.

(از اسفار ج ٤ ص ۱۷۹ ـ مبدأ و معاد صدرا ص ۳۳۷).

وبالجمله این‌اصطلاح‌مأخوذازآیه «و امامن ثقلت موازینه...» میباشد بعضی اصولا منکر میزان شده‌اند و بعضی متوسل به تأویل شده‌اند و در هر حال آیات‌متعددی در این مورد آمده است مانند آیه فوق و آیه «و نضع الموازین القسط لیوم‌القیمة» و «والوزن یومئذالحق»

(رجوع شود به ملل و نحل ابن حزم ج ٤ ص ٦٤)

بنزد عارفان میزان عبارت است از: دین،قواعد واحکام شریعت وطریقت: پیران طریقت و ارباب معرفت‌گویند، موازین مختلف است، نفس و روح را میزانی است و قلب و عقل را میزانی

است و معرفت و سر را میزانی است. نفس و روح را میزان امر و نهی است و هر دو کفه آن کتاب و سنت است، قلب و عقل را میزان ثواب است.

و هر دو کفه آن وعد وعید است، معرفت و سر را میزان رضا است و هر دو کفهٔ آن هرب و طلب است، هرب ازدنیا بگریختن است و در عقبی آویختن است و طلب عقبی بگذاشتن‌است ومولی راجستن

پیر طریقت گفت: الهی، اگر کسی ترا بطلب یافت، من خود طلب از تو یافتم، اگر کسی ترا بجستن یافت، من بگریختن یافتم، الهی، چون وجود تو بیش از طلب و طالب است، طالب از آن در طلب است که بیقراری بر او غالب است، عجب آنست که یافت نقد شد و طلب برنخاست، حق دیده ورشد و پردهٔ عزت بجاست.

(از عده ج ۵ ص ۵۶۰).

در اصطلاح نجوم و هیئت یکی از صور بروج دوازده‌گانه بود شامل ۸کوکب داخل صورت و ۹ کوکب خارج صورت آن ۸ کوکب داخل واقع است بین عذراء و عقرب اولین کوکب از دو کوکب جنوبی آنرا زبانی عقرب نامند.

(از صور کواکب ص ۱۹۸)

از ستارگان او است کفهٔ جنوبی و کفهٔ شمالی و زباناالعقرب

ــ در علوم غریبه

منظور علمی است که در آن مماثلت و مقابلت بررسی میشود. مانند معادله حاربحار. و بارد ببارد. و رطب برطب‌که مربوط به مماثلت است.

معادلت حار ببارد. و رطب بیابس که مربوط بمقابلت است و در اینجا شرایطی و قواعدی دارند از جمله هر کلی جزء خود را جذب میکند و هر جزئی بالقوه و بالفعل داخل در کل است.

دیگر اینکه اجزاء غالبه هر طبعی ضد خود را پنهان‌کرده و خود جای آنرا گیرد.

دیگر آنکه هرگاه اجزاء چیزی از چهار مرتبه اجزاء ضد خود فزونترگردد بمرتبهٔ اول خود بازمیگردد.

و باز در علم میزان بحث از این میشود که هرگاه مقدار دو جوهر یکی‌بود اگر یکی مدور بود آن دیگر نیز مدور بود و اگر مسطح بود آن دیگر نیز مسطح بود.

(از مختار رسائل ص ۹۲).

و نیز علم میزان معرفت به مقدار و کمیت اجزاء و اموری بود که در هنگام اختلاط باید مرعی شود مانند اختلاط زجاج بازیبق در هر حال علمی که این امور را بررسی میکند علم میزان گویند.

(از مختار رسائل جابر ص ۱۴۱)

و نیز وزن مخصوص اشیاء راگویند و نیز اوزان و میزان مزاج اشیاء است.

مِیزانِ عَقْل ــ منظور منطق است.

مِیزانُ الحَقّ ــ منظور عدالت است. و میزانی است‌که روز حشر اعمال‌بندگان بدان وزن شود.

(از رسالهٔ اول اخوان آرام و دیانات ص ۴۱۷)

رِمیِ عِشْق ــ (اصطلاح عرفانی) حالت جذبه و شیفتگی و تجلیات ربانی است. عراقی گوید:

من مست عشقم هشیار نخواهم شد
وزخواب خوش‌مستی بیدار نخواهم‌شد
امروز چنان مستم از بادهٔ دوشینه
تا روز قیامت هم هشیار نخواهم‌شد
تاهست زنیک‌وبد در کیسهٔ من نقدی
درکوی جوانمردان عیار نخواهم شد
آن رفته‌که می‌رفتم درصومعه هرباری
جز بردر میخانه این‌بار نخواهم شد
از توبه و قرایی بیزار شدم لیکن
از رندی وقلاشی بیزار نخواهم شد

•

ساقی چه کنم بساغر و جام
مستم‌کن از آن می غم انجام
با یاد لب تو عاشقانرا
حاجت نبود بساغر و جام

حافظ

گر می‌فروش حاجت رندان روا کند
ایزد گنه به بخشد و رفع بلا کند
ماراکه درد عشق وبلای خمارکشت
یا وصل دوست یامی صافی دواکند
مطرب بسازعودکه‌کس بی‌اجل نمرد
وآن‌کونه این ترانه سراید خطاکند

مِیدان ـ (اصطلاح‌عرفانی) مقام‌شهود معشوق را گویند.

(از کشاف ص ۱۵۶۳)

اَلمَیسان ـ (اصطلاح نجومی) نام یکی از دو کوکب انورالهنعه‌بود و هنعه دو ستارهٔ بود درخشنده واقع در کهکشان واقع بین جوزاء یعنی رأس ـ الجبار و رأس‌التوأمین که نورانی تر آن دو را میسان نامند و آن دگر را ....و بیان شد که آن دو کوکب منزل ششم از منازل قمر است.

(از معجم الفلکی).

مِیکائیل ـ (اصطلاح علوم غریبه) در ادعیه و اوراد بکار رود و هم در کلمات و علوم غریبه و ملکی بود موکل ارزاق عباد و ابقاء بندگان در روی زمین و در طلسمات نماینده او شکل و طلسم مثمن بوده

(از شمس معارف الکبری ص ۳۳).

روز میکائیل روز چهارشنبه بود و در او امتزاجی است از طبایع اربعه.

مِیکده ـ (اصطلاح عرفانی) خرابات، مجلس انس دوستان، خانقاه، قلب مرشد

•

کامل و محل مناجات بنده با حق باشد.
زمانه افسر رندی نداد جز بکسی
که سرفرازی عالم درین کله‌دانست
هرآنکه رازدوعالم زخط‌ساغر خواند
رموز جام‌جم ازنقش خاك‌ره دانست
عراقی گوید:

•

کردم گذری بمیکده دوش
سبحه بکف وسجاده بردوش
پیری بدر آمد از خرابات
کاین جا نخرندزرق‌مفروش
تسبیح بده، پیاله بستان
خرقه بنه و پلاس در پوش
در صومعه بیهده چه باشی
در میکده رو شراب می‌نوش
کز یاد رخ و جمال ساقی
جان ودل‌ودین کنی فراموش

مِیِ کُهنه ـ (اصطلاح عرفانی) قلب عارف کامل واصل:

عطار گوید:

ای ساقی ماهروی برخیز

کان آتش تیز تو بنشست
دربتکده رفت و دست بگشاد
زنار چهار کرده بربست
درده می کهنه‌ای مسلمان
کاین‌کافر تازه توبه‌بشکست
دردی بستد بخورد و افتاد
وز تنگ‌وجود خویشتن‌رست

میِ مُغانَه ــ (اصطلاح عرفانی) تجلیات ربانی و انفاس قدسی مرشد کامل:

عراقی گوید:

چنین که حال من زار در خراباتست
می مغانه مرا بهتر از مناجاتست
مرا چو می نرهاند ز دست خویشتنم
بمیکده شدنم بهترین عباداتست
درون کعبه عبادت چه‌سود؟ چون دل من
میان میکده، مولای عزی و لات است
مرا که بتکده و مصطبه مقام بود
چه‌جای صومعه و زهد ووجدوحالاتست

عطار گوید:

ساقی سخن از می مغان گفت
دل چون بشنید نوش‌جان‌گفت
یك جرعه می و هزار معنی
از عشق بگوش عاشقان گفت
در گردش جام حسن ساقی
با ما غم و شادی جهان گفت
نارسته هنوز دار منصور
عشق آمد و عقل رازروان‌گفت

•

در صومعه نگنجد رند شرابخانه
ساقی بده مغنی، در ده می مغانه؟
ره ده قلندریرا دربزم دردنوشان
بنما مقامریرا راه قمارخانه

میل ــ میل رجوع باصل را گویند و مقام بی‌شعوری و ناآگاهی از اصل و مقصد.

(اصطلاحات فخرالدین)

مَیل ــ (اصطلاح فلسفی و نجومی) میل بمعنای رغبت در چیزی است و به معنای حب است و بمعنای خروج از حال استوا است و در فلسفه مبدأ حرکت اجسام را بطرف علو و سفل میل طبیعی آنها گویند.

توضیح آنکه: هر جسمی از اجسام و عنصری از عناصر دارای مرکز خاصی است که متمایل به آن میباشد چنانکه‌آتش طبعاً بطرف علو رود و خاك بطرف سفل، امری که در اجسام است که بعضی را به طرف علو و بعضی دیگر را بطرف سافل میکشاند میل طبیعی گویند و متکلمان میل را اعتماد نامند و آنرا تقسیم کرده‌اند به اعتماد لازم مانند اعتماد ثقیل به سافل و خفیف به علو و غیر لازم که مساوی با میل قسری است.

میل قسری در مقابل میل طبیعی است و آن محرکی است که بواسطهٔ قاسرخارجی در اجسام حادث میشوند که اجسام را بر خلاف میل طبیعی آنها سوق میدهد.

محققان حکما گویند: میل عبارت از هیئت قاری است در اجسام که موجب توجه آنها به جهت علو و سفل است.

از میل قسری گاه تعبیر به میل غریب شده است.

و تقسیم دیگر آنکه میل یا ارادی‌است و یا غیر ارادی است میل ارادی مبدأ حرکت موافق با قصد و اراده است و بالاخره حرکتی که مبدأ آن اراده ومتوجه

بیک جهت نباشد میل ارادی است وآنرا میل نفسانی هم گویند

(ازمباحث المشرقیه ص ۲۸۷ ـ اسفار ج ۲ ص ۲۰۴، ۲۷، ۲۴ ـ شفا ج ۱ ص ۲۱۹).

در اصطلاح هیئت و نجوم

فاصله و دوری هر نقطه و مداری را از معدل‌النهار میل گویند بسوی شمال و یا جنوب پس مدار هر ستارهٔ را با مدار معدل‌النهار قیاس کنند و عرض عبارت از دوری و فاصلهٔ بود ازمنطقةالبروج بسوی شمال و جنوب.

(از التفهیم ص ۷۸)

و بالاخره میل:

عبارت از قوسی بود از دایرهٔ میل بین معدل النهار و دایرةالبروج و آنرا میل اول گویند و میل ثانی قوسی است‌که بین معدل‌النهار و دائرةالبروج است دردایرهٔ عرض و از این جهت میل ثانی گویند که بازاء میل اول است.

و میل آفتاب بعد آن بود از معدل‌ـ النهار که منطقه فلك نهم است.

ترکیبات در معنای فلسفی

مَیلِ إرادی

مَیلِ طَبیعی

مَیلِ غَریب

مَیلِ قَسْری

رجوع به میل شود

مِیلاد ـ (اصطلاح گاه‌شماری) و شب زادن حضرت عیسی را میلاد گویند کـه مبدء تاریخ مسیحیان بود و شب بیست و پنجم از کانون اول بود در آن شب در دهی بنام ناصرةالجلیل بدنیا آمد که‌نزدیك اورشلیم بودمردمان او را عیشوع ناصری خوندی. و نصرانی و نصاری ازین آمده است.

مَیلِ کُلّی ـ (اصطلاح هیوی و نجومی)

اهل نجوم دوایر صغیرهٔ موازی با خط استواء فرض نموده‌اند که هریك از این دوایره صغیرهٔ موازی با خط استواء بر حسب مکانی که واقعند نامی دارند. یکی مدار انقلابین است و دیگری مـدار قطبین

بعد و فاصله قطب از مدار خود و یا فاصلهٔ مدار انقلاب از خط استواء بیست و سه درجه و بیست و هشت دقیقه است که میل کلی گویند و طول عبارت از درـ جاتی است از خط استواء با دایرهٔ موازی آن.

و عرض درجاتی از نصف‌النهار میان خط استواء و دایرهٔ موازی خواه بطرف جنوب و خواه بطرف شمال.

(از ریاض المنجمین ص ۳۴)

مَیلِ نَفْسانی ـ رجوع به میل شود.

مِیقات ـ (اصطلاح فقهی) محل‌هائی که حاجیان از آن احرام شوند.

لایصح الاحرام قبل‌المیقات الا بالنذر و شبهه من‌العهد والیمین اذا وقع الاحرام فی شهر الحج ولو کان عمرة مفردة لم یشترط وقوع احرامها فی اشهره لجواز ها فی مطلق‌السنة... ولا یجوز للمکلف ان یتجاوز المیقات بغیر احرام عداماًاستثنی من‌المتکرر فیجب الرجوع الیه مع‌الامکان فلو تعذر بطل نسکه ان تعمده ولا احرم من حیث امکن...

والمواقیت، ذوالحلیفه (بضم الحـاء و

فتح‌اللام و فاء) والمراد به الموضع الذی فیه الماء و به مسجد الشجرة والاحرام منه افضل للمدینة والجحفة و هی فی‌الاصل مدینة اجحف بهاالسیل و هو علی ثلث مراحل من مکة و هی‌الشام و یلملم و یقال الملم و هو جبل من جبال‌التهامة للیمن و قرن المنازل بفتح قاف‌و سکون راء، والعقیق للعراق وافضله المسلخ ثم غمرة ثم ذات عرق و میقات حج‌المتمتع مکة وحج الافراد منزله

(از شرح لمعه ج ۱ ص ۱۵۰)

میوهٔ درخت موجودات ـ (اصطلاح عرفانی) و منظور انسان کامل است

(رجوع شود بانسان کامل نسفی ص ۷۲) :

مینوی ـ (اصطلاح فلسفی) یعنی عالم روحانی در مقابل عالم گیتی، رجوع شود به عالم مینوی و (ازش ص ۳۷۲).

میمونیه ـ (اصطلاح کلامی) پیروان میمون بن خالد را گویند وی گوید بنده بر اعمال و افعال خود تسلط دارد وخدا همواره اراده خیر کند نه شر، نکاح با دختر دختر و دختر فرزند برادر و خواهر را جایز میداند.

(رجوع شود به شهرستانی ضمیمهٔ ابن حزم ص ۱۷٦).




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ن

نُون ــ (اصطلاح عرفانی) ن والقلم از فواتح سور قرآنست و در اصطلاح اهل معنی «ن» عبارت از علم خدای متعال است در حضرت احدیت و «قلم» حضرت تفصیل است که فرمودند «ن والقلم و ما یسطرون» «ن» دواتست و «قلم» خامهٔ از نور و نویسنده خداوند غفور، به لوح با قلم زبرجد نوشت، نور بشریت، بر دفتر یاقوت نوشت، قصد وکردار مخلوق نوشت، بردل عارف بقلم کرم نوشت، بمداد فضل نوشت، بر دفتر لطف نوشت، صفت ونعت معروف نوشت، «کتب فی قلوبهم الایمان» لوح نوشت و همه آن تونوشت، دل نوشت، همه وصف خود نوشت.

(از عده ج ۱ ص ۲۵۱).

و باز «ن» کنایت از یونس است که فرمود وذالنون اذ ذهب مغاضباً فظن ان لن تقدر علیه.

ن ــ (اصطلاح ادبی) نون مفرده در زبان و قواعد عرب بر چهار وجه است

۱ــ نون تأکید و آن یا خفیفه است یا ثقیله، نون تأکید ثقیله در آخر تمام صیغ فعل‌های مضارع، امرونهی درمی‌آید بجز ماضی مانند «یضربن، یضربان، یضربن»...

و نون تاکید خفیفه در آخر مفردها و جمع‌های مذکردرآید مانند«یضربن یضربن تضربن» در تأکید ثقلیه تاکید شدیدتر است «البته البته» و درخفیفه‌کمتر «البته» مانند «والله لا کیدن اصنامکم» و «اما تخافن و اما ینز عنك من‌الشیطان»

۲ــ نون تنوین که نونی است زائده ساکنهٔ که ملحق به آخر کلمات شود برای غیر توکید که در تلفظ آید نه در کتابت مانند «کتاباً» رجوع به تنوین شود.

۳ــ نون اناث که برای جمع مؤنث بود مانند «یذهبن»

۴ــ نون وقایه که قبل از یاء متکلم درآید مانند «اکرمنی» و «ضربنی ــ خلانی و ادرکنی» این نون فعل را از

التباس باسم مضاف بیاءمتکلم بازدارد...
(از سیوطی ص ۱۸۱ ـ ۲۷ ـ مغنی ص ۱۷۴ ـ ۱۷۶).

ناجذ ـ (اصطلاح نجومی) یا ناجد و نام دیگری است از مرزم (بکسر میم اول و فتح زاء).

و آن کوکبی بود واقع در جبار.

نادر ـ (اصطلاح ادبی) رجوع بشاذ شود.

نار ـ (اصطلاح فلسفی) نار یکی از عناصر اربعه است از نظر اشراقیان نار یکی از اشرف عناصر عالم وجود است.

شیخ اشراق گوید: نار ازلحاظ سلطه و قدرت شبیه به نفس است و همانطور که نفس عالم ارواح را روشن میکند آتش نیز عالم اجسام را روشن میکند. عقل اول خلیفهٔ خدا است در عالم عقول و نفوس فلکیه خلیفهٔ حق‌اند در عالم افلاک و مثل و در روی زمین خلیفهٔ اول نفوس مدبرهٔ انسانی‌اند و خلیفهٔ کبرایند و آتش‌خلیفهٔ دوم و صغری است در عالم اجسام وتدبیر امور زمین بعد از نفوس بشری بعهدهٔ نار است و از این رو ست‌که‌گویند نار برادر نفس و خلیفهٔ انوار است و پارسیان بدین جهت نار را قبلهٔ خود قرار داده‌اند وآنرا عبادت کرده‌اند.

وی گوید : اولین کسی که آتشکده بنا کرد هوشنگ و بعد جمشید و کیخسرو و بعد زردشت عمل آنها را تأیید کرد آنان عقیده داشتند که همانطور که آتش ابراهیم خلیل را نسوزانید کسانیکه آنرا عبادت و پرستش کنند از عذاب آن مصون میباشند.

در میان فلاسفهٔ قدیم نیز کسانی‌بودند مانند هراکلیت که منشأ و مرجع کون را آتش میدانست و آنرا ازلی و ابدی میپنداشت که منشأ تحولات و تغییرات کائنات است واصل همهٔ موجودات است (ش ص ۴۳۵ ـ مجموعه دوم مصنفات ۱۴۸ ـ ۱۵۷ ـ ۱۸۸، تفسیر ص ۱۵۰۱).

نزد عارفان کنایت از آتش عشق است.

ناز ـ (اصطلاح ذوقی) ناز قوت دادن معشوقست عاشق خود را در عشق وبعضی دفقته‌اند فریب دادن معشوق است، عاشق خود را.

(از کشاف ص ۱۵۶۳).

نازِل ـ رجوع به عالی شود.

ناسِخ ـ (اصطلاح اهل حدیث ودرایه) حدیثی را گویند که دلالت بر رفع حکم شرعی سابق کند، و منسوخ حکم مرفوع است و مشهور است که همانطور که در قرآن مجید ناسخ هست وبعضی آیات حکم بعضی دیگر را نسخ کرده‌اند در احادیث نبویه نیز ناسخ هست، رجوع به نسخ و رجوع به (درایه ص ۴۹) شود.

ناسُوت ـ (اصطلاح‌فلسفی) عالم‌اجسام و جسمانیات و زمان و زمانیات را عالم ناسوت مینامند و عالم ملك و شهادت هم گویند.

(از اسفار ج ٤ ص ۸۹ ـ مجموعه دوم مصنفات ۲۰۱ ، ۲۰۳).

ناشِزَ ـ (اصطلاح فقهی) وزنی که از منزل مرد خارج شده باشد و یا ازتسلیم خود بشوی خود، خودداری کند

(از کشاف ص ۱۳۹۶) و این چنین

زنی را نفقه نباشد و احکامی دارد.

النّاشِطات ـ (اصطلاح ذوقی) شیخ اشراق به معنی نفوس انسانی گرفته‌است و به معنی نفوس کاملهٔ که بدین عالم تعلق یافته‌اند و به کالبدهای انسانی‌اندر آویخته‌اند که فرمود والناشطات نشطاً

(از تلویحات ص ۱۷)

ناطِح ـ (اصطلاح نجومی) و آن انور ستارگان ثلثهٔ «اشراط» بود و نیز حمل نیز نامند.

ناطِق ـ (اصطلاح منطقی) ناطق یعنی حیوانی که دارای نفس دراکه باشد در مقابل صامت یعنی حیوانی‌که دارای نفس دراکه و شعور نیست «وانما نعنی‌بالناطق شئی له نفس ناطقه»

(شفا ج ۲ ص ۵۰۵، ۵۰۸ ـ تفسیر ص ۲۳۰ ـ دستور ج ۳ ص ۳۹۳).

نافِع ـ آنچه مطلوب بالغیر است نافع و آنچه مطلوب بالذات است خیر میگویند.

(شفا ج ۲ ص ۵۷۶).

نافِلَه ـ (اصطلاح فقهی) یعنی ندب و جمع آن نوافل است و مراد نمازهای مستحبی است، نافله رمضان بنابرمشهور، هزار رکعت است که در شبهای بیست‌روز اول هر شبی بیست رکعت، هشت رکعت بعد از مغرب و دوازده رکعت بعد از عشا و در ده روز آخر هر شبی سی‌رکعت هشت رکعت بعد از مغرب و باقی را بعد از عشا و در شب نوزدهم و بیست و یکم و سوم هر شبی صد رکعت بجز رکعاتی‌که بر حسب تقسیم اولیه باید بخواند.

و نوافل شبانه یازده‌رکعت است رجوع به رواتب شود.

و نوافل مبتدئهٔ نمازهائی است که شخص خود میخواهد بخواند بحکم «الصلوة قربان کل تقی»

(از شرح لمعه ج ۱ ص ۴۵، ۸۲).

ناقِص ـ (اصطلاح فلسفی و عرفانی) ناقص مقابل‌کامل است. وجودناقص‌مقابل وجود کامل است و ممکنات موجودات ناقص‌اند.

(دستور ج ۳ ص ۳۹۳).

«الناقص هوالذی یحتاج الی امر خارج یمده بالکمال مثل الاشیاء التی فی‌الکون»

(اسفار ج ۲ ص ۷۱) رجوع شود به تام.

•

نحوئی گفت در حضور عوام
کان که ناقص است و گاهی تام
تام از اسم بهره‌ور باشد
لیك همواره بی خبر باشد
وانکه ناقص بود خبر دارد
خبرش همچو اسم ناچار است
عامیش بانگ بر کشیدکه هی
مولوی قول منعکس تا کی؟
بی خبر را بعکس خوانی تام
با خبر را به نقص رانی نام
تام آن‌کس بودکه با خبر است
ناقص آن‌کزخبر نه‌بهره‌وراست
پیش ارباب دانش و عرفان
کی بود این تمام آن نقصان

ناقِصان ـ (اصطلاح‌عرفانی) انسانهای غیر کامل.

اهل تربیت و اهل حکمت میگویند که بعضی از آدمیان سه روح دارند واینها ناقصانند و بعضی از آدمیان چهار روح

دارند واینها معتقدانند وبعضی ازآدمیان پنج روح دارند و اینها کاملانند و این پنج روح هر یکی غیر یکدگرند قالب به مثابهٔ مشکوة است، روح نباتی که در جگر است بمثابه زجاجه است و روح حیوانی که در دل است بمثابهٔ فتیله است و روح نفسانی که در دماغ است بمثابهٔ روغن است و این روغن از غایت لطافت می‌خوا- ست‌که اشیاء وحکمت اشیا راکماهی‌بداند و پس از آنکه نار بوی پیونده «یکاد زیتها یضیئی ولو لم تمسه نار» پس این روغن نور باشد و چون نار که روح انسان‌است بروغن پیوست نور علی‌نور شد وچون نور الله بروح انسان پیوست نور نور نور شد «یهدی‌الله بنوره من یشاء»

(رجوع بانسان کامل نسفی ص ۳۱ شود).

ناقه – (اصطلاح ذوقی) مأخوذ از قرآن کریم است که فرمود: قال هذه ناقة لها شرب و لکم شرب یوم معلوم. منظور ناقهٔ صالح پیامبر است و کان فی‌المدینة تسعةرهط یفسدون فی‌الارض ولایصلحون

سرانجام قوم او ناقه را پی کردند و بکشتند، در نزد اهل ذوق ناقه کنایت از جسم است و صالح کنایت از روح . ناقهٔ صالح بصورت بد شتر.

پی بریدندش ز جهل آن قوم مر
از برای آب جو خصمش شدند
آب کور و نان ثبور ایشان بدند
ناقةالله خورد از جوی میغ
آب حق را داشتند از حق دریغ
ناقهٔ صالح چو جسم صالحان
شد کمینی در هلاک طالحان
تا بر آن امت ز حکم مرگ و درد
ناقةالله و سقیها چه کرد.
روح صالح بر مثال اشتریست
نفس کمره مرو را چون پی‌بریست
روح همچون صالح و تن ناقه است
روح صالح قابل آزردن است
روح اندر وصل و تن در فاقه‌است
روح صالح قابل آفات نیست
زخم بر ناقه بود بر ذات نیست
روح صالح قابل آزار نیست
نور یزدان صبغهٔ کفار نیست

ناقُوس – (اصطلاح ذوقی) مقام جمع را ناقوس گویند.

بعضی گویند ناقوس عبارت از انتباه است که بسوی توبت و انابت و زهد و عبادت دعوت کند و جذبهٔ که از حق خبر کند و از نفس خلاصی دهد و بطاعت و قناعت بخواند وهرچه مردمرا از خواب غفلت بیدارکند و ازمستی عطلت هشیار نماید آن جذبهٔ حق است.

(کشاف ص ۱۴۰٤)

ناله – (اصطلاح ذوقی) ناله رامناجات گویند.

نالهٔ زار – (اصطلاح ذوقی) ناله‌زار جستن محبت را گویند و نالهٔ که در اثر فراق محبت از محبوب است.

نام – (اصطلاح ذوقی)نام عبارت‌از طلب شهرت و جاه و هوس نیکنامی و نامداری است و د رعشق هرکه دربندنام و آوازه است خانهٔ او بیرون دروازه است و خودنمائی و خودستائی و شهرت‌طلبیدن و در آن استقامت ورزیدن و صورت‌پرست بودن است.

شاعر گوید:

ز صورت پرستیدنت می‌هراسم
که تا زندهٔ ره بمعنی نداری

سعدی گوید:

سعدیا چون بت شکستی خودمخواه
خود پرستیدن کم از اصنام نیست

و بعضی کشف حجاب را گویند.

ناموس ـ (اصطلاح عرفانی) ناموس عبارت از شرع الهی است یعنی اسلام و ناموس اکبر جبرئیل است و اصحاب النوامیس یعنی اصحاب ادیان ومتشرعان.

(از دستورالعلماء ج ۳ ص ۳۹۳).

عراقی گوید:

جماعتی که زناموس و نام میگفتند
بدین دوش ز مستی و جام میگفتند
بیا بهبین که چه‌فتوی دهند درمستی
همان گروه که می را حرام می‌گفتند
بطوف کعبه شنیدم که ساکنان حرم
که اهل دیر مغان را سلام می‌گفتند

اخوان گویند وضع ناموس بمنظـور صلاح دین و دنیای مردم بود.

(رجوع برساله نهم از رسائل اخوان ص ۲۵۳) شود.

در رسائل ناموسیات بحث از نوامیس الهی و اوضاع و احوال انبیاء شود

نامِیَه ـ (اصطلاح فلسفی) قوت نامیه قوتی است که فعل آن نمو باشد.

(از کشاف ص ۱۴۳۳)

ناوُسیّه ـ (اصطلاح کلامی) فرقهٔ‌هستند که امامت را به حضرت صادق متوقف‌کنند و گویند حضرت زنده است و در موقع خود ظهور میکند و او است القائم‌المهدی.

(از درایه ص ۱۴۱).

بالاخره این فرقه پیروان شخصی از اهل بصره که به ناووس منسوب است میباشند و اینان امامت را در امام جعفر صادق بنص پدرش امام باقر (ع) ختم میدانند و او را مهدی منتظر میپندارند.

(از مختصر فرق بین‌الفرق ص ۵۶)

الناهِضات ـ (اصطلاح ذوقی) مأخوذ از قرآن مجید است شیـخ شهاب الدیـن اشراق آنرا کنایت ا زنفس داند در آن هنگام که کمال یافته باشد و در مظـان قطع علاقه از کالبد است.

(از تلویحات ص ۱۰۷)

نای ـ (اصطلاح ذوقی) نـای مقـام محبوب را گویند در حجاب رقیق و پیام محبوب را گویند.

(کشاف ص ۱۵۶۳)

نایب ـ (اصطلاح عرفانی) جانشین. ابدال.

مولانا گوید:

نایب حق است و سایهٔ عدل حق
آینهٔ حق است و باشد مستحق
گو ادب از بهر مظلومی کنـد
نی‌برای عرض وخشم و دخل‌خود

•

گفت زن نك آفتابی تافته است
عالمی زو روشنائی یافته است
نایب رحمان خلیفه کردگار
شهر بغداد است ازوی‌چون بهار

نایب‌فاعل ـ (اصطلاح ادب) در اصطلاح اهل عربیت نایب فاعل یا مفعول مالم‌یسم فاعله اسمی است. مرفوع که بجای فاعل نشیند در فعل مجهول‌که همان مفعول است قبل از مجهول شدن فعل مانند «ضرب‌زید»

و در افعال دو معمولی مفعول اول نایب فاعل شود.
(از سیوطی ص ۸۷ـ الهدایه ص ۱۸۷)

نَبات ـ (اصطلاح فلسفی) نبات یکی از موالید ثلث است قوت نامیه منشأ تنمیه و رشد است (از دستور ج ۳ اخوان ج ۳ ص. ۱۹)

اخوان الصفا راجع به‌نباتات بحث مفصل کرده و گویند اولین مرتبت نبات، گیاهی است که هم سطح زمین و چیزی برجسته است. که خضراءالدمن باشد و آن بمانند غباری بود و سپس بترتیب بالا و بالاتر رود تا به مرتبت کامل آن رسد که نخل بودو اولین مرتبت حیوان متصل بآخرین مرتبت نبات بود و پست ترین حیوانات حلزون و عالی ترین آنها میمون‌بود و آن حد فاصل بین انسان و حیوان است.
(رجوع شود به رسالهٔ دهم از ناموسیات ص۳۱۵ و ۳۱۸ و رساله پنجم طبیعیات ص ۲۳۳ و ۲۴۵)

نَبْشِ قَبْر ـ (اصطلاح فقهی) که پس از دفن میت قبر را بشکافند بهر منظوریکه باشد و آن در شریعت اسلام حرام است: گرچه میت طفل یا مجنون باشد مگر آنکه یقین حاصل شده باشد که خاك شده است و از بین رفته است و اسکلت آن تشخیص داده نمیشود.

نُبُوّت ـ (اصطلاح کلامی، عرفانی) نبوت عبارت از اخبار از حقایق الهیه استیعنی از معرفت ذات و اسماء و صفات و احکام او .
(اصطلاحات خطی ث ۸۵٤)

برخی از ترکیبات: فلك نبوت، گلستان نبوت، مسندنبوت، درج‌نبوت،دولت نبوت، اسرار نبوت، در صدف نبوت، مهد نبوت، درج نبوت، دولت نبوت، اسرار نبوت، خلعت نبوت، قوت نبوت، پیراهن نبوت، سریر نبوت، منصب نبوت، حلیه نبوت، گنج نبوت...

نبی ـ کسی‌که مبعوث شود از طرف‌خدای برای رهنمائی بندگان که سخن گوید با آنها وآنها رابرطاعات رهنمائی کندرجوع به نبوت شود.

عزیزالدین نسفی گوید: نبوت را دو روی بود، رویی بطرف خلق و روییبطرف خالق و اگر چه ولایت بالاتر از نبوت‌است و لکن ولی یك روی دارد که بطرف خدا بود از انسان کامل ص ۳۱٦.

بنظر اخوان الصفا نبوت را چندخصلت لازم است نخست وحی بود و سپس اظهار دعوت درست و سپس تدوین کتاب و وضع سنن و مداوای نفوس مریضه و داشتن چگونگی سیاست نفوس شریره و اجراء سنت درامت و بیان حلال و حرام و اجراء حدود و احکام.
(از رساله اول در آزء و دیانات ص ۳۲)

در کتاب معتقدالامامیه در باب نبی آمده است:

بدانکه محمدبن عبدالله بن عبدالمطلب رسول خداست، برای آنکه دعوی پیغمبری کرد و بر عقب دعوی معجزه بنمود، و هر که دعوی پیغمبری کند و بر عقب دعوی معجزه بنماید، وی پیغمبر باشد.

اما آنکه دعوی پیغمبری کرد بتواتر

معلوم است.

و اما آنکه معجز ظاهر گردانید و آن قرآنست، بتواتر معلوم است.

و اما آنکه قرآن معجز است آنستکه لفظ و معنی او در فصاحت و بلاغت بنهایتی رسیده است که فصحای عرب از معارضهٔ آن عاجز آمدند، ودلیل‌بر آن آنستکه ایشان به شمشیر بیرون آمدند، و جان و مال‌خود را و زن و فرزند خود را در معرض غارت و تاراج نهادند، پس اگر قادر بودندی و توانستندی معارضهٔ قرآن آوردن، این اختیار نکردندی، زیرا که هیچ عاقل چون خصم خود را بآسانترین وجهی دفع تواند کردن، دست بچیزی که دشوار تر باشد نزند و در آن با وی نکوشد.

اما آنکه هر که معجزه بر دست وی‌ظاهر شود بر عقب دعوی وی پیغمبر باشد، آنستکه چون (پادشاهی) در روز بار عامه بر تخت مملکت نشسته باشد، یکی ازمیان برخیزد و گوید که: مردمان! من رسول‌این پادشاهم بنزد شما یا وزیری‌ام، آنکه‌گوید، که ای پادشاه! اگر چنین است که من میگویم بر خلاف عادت خویش بر پای‌خیز و از تخت بزیر آی! چون پادشاه برخیزد حاضران را معلوم شود صدق دعوی وی.

و اعتقاد کرده‌اند که پیغمبر ما و جملهٔ پیغمبران معصوم‌اند از گناهان صغیره و کبیره، پیش از پیغمبری‌و بعد ازپیغمبری، از برای آنکه با جواز گناه از ایشان، عقل از متابعت ایشان نفرت گیرد، ولائق نباشد از حکیم واجب گردانیدن متابعت کسی که عقل متنفر بود از متابعت وی.

دیگر آنکه اگر گناه کنند فاسق باشند، و گواهی فاسق قبول نیست، پس گواهی ایشان بر آنچه دهند و خبر دهند قبول نباشد.

و دیگر آنکه تبری از فاسق و عداوت با ایشان واجب است، پس روا نباشد، که انبیا فاسق باشند.

و پیغمبر ما ص بهترین پیغمبران است، از برای آنکه هرچه پیغمبران را حاصل‌بود ویرا حاصل بود، و آنچه همهٔ پیغمبران را دادند وی را دادند.

(رجوع شود به کتاب معتقدالامامیه ص ۴۲ـ۴۳)

نِتاجـ (اصطلاح فقهی) منظور نتایج حاصلهٔ از مبیع است.

در کلیات حقوقی آمده است.

همانطوریکه ثمرهٔ درخت تابع درخت نتاج حیوان هم چون عرفاً نما و ملك اوست متعلق بصاحب حیوان خواهد بود.

(کلیات حقوقی ۱۹۹)

نَتیجهـ (اصطلاح منطقی) نتیجه عبارت از محصول از مقدمات دلیل وحجة است که قبل از اثبات و اقامهٔ دلیل مدعی است و بعد از اثبات از راه دلیل نتیجه است .از (دستورج ۳ص ۳۹۵).

نثرـ (اصطلاح ادبی) یعنی کلام‌گسسته در مقابل نظم.

نَثْرُالمَنظومـ (اصطلاح بدیعی) و آن کلامی است منثور که از تجزیه بعضی کلمات آن و اتصال جزئی به کلمهٔ دیگر شعری استخراج شود

(از ابدع ص ۴۹۰)

نَثْرَهـ (اصطلاح نجومی) و آن هشتمین منزل از منازل قمر بود و علامت آن دو

ستاره است از صورت سرطان از اواسط قدر رابع با کوکب سحابی که در مابین آن دو است و آنرا معلف سرطان خوانند بر این صورت که:

بعضی همان معلف را نثره گفته‌اند و لکن عربان گویند نثره بر منحن اسد است یعنی بر سوراخ بینی او و نثره در لغت خلطی بوده‌که در حین‌عطسه از بینی‌بیرون آید و خلط در اینجا کوکب سحابی بود.

نثرةالاسد یعنی بینی شیر و طرف الاسد یعنی چشم شیر که منزل دهم است نام منزلها عبارت است از:

نَثْرَه منزل هشتم
طرف منزل نهم
جَبهة منزل دهم
خَراتین منزل یازدهم
صَرفه منزل دوازدهم
عَواء منزل سیزدهم
سَماك اعزل منزل چهاردهم
غَفر منزل پانزدهم
زُبانی منزل شانزدهم (دم‌کژدم)
إکلیل منزل هفدهم
قَلب منزل هجدهم. (دل کژدم)
شَوله منزل نوزدهم
نَعایم منزل بیستم
بَلده منزل بیست و یکم
سَعدذابح منزل بیست و دوم
سَعد بَلَع منزل بیست و سوم
سَعدالسُّعود منزل بیست و چهارم
سَعدالاَخبیَه منزل بیست و پنجم

ضبط پارهٔ از این کلمات در تحت عناوین خود آمده است.

النَّجاریَّة (اصطلاح ملل و نحل) این گروه، پیروان ابوالحسین النجارالمصری می باشند. در مسئله خلق قران با معتزله موافق است ولی باروًیت حضرت خداوندی در روز قیامت مخالف است ...

این فرقه خود به ۳ فرقه منقسم است: البَرغوثیَّة- الزَّعفَرانیَّة- المُستَدرَکَه

(از مختصر فرق بین‌الفرق ص ۱۲۶)

نَجاسات (اصطلاح فقهی) نجاسات از نظر فقه اسلامی ده امرند، بول، غائط، خون، منی، میته، سگ، خنزیر، کافر، مسکرات، فقاع و خون حیوان ماکول‌اللحم قبل از تطهیر ذبیحه.

(از شرح لمعه ج۱ ص ۱۵-۱۲ رجوع بطهارت و مطهرات شود)

در معتقدالامامیه آمده است:

بول و سر گین آنچه گوشت وی حرام است پلید است؛ و آنچه حلال است اگر جلاله، یعنی: سرگین خواره باشد، هم پلید است. اما آنچه گوشتش خورند باکی نبود از بول و سرگین. دلیلش آنست که اصل اشیا طهارت راست، بنجاست حکم نتوان کرد مگر بدلیل.

و از رسول ص روایت است: «ما اکل لحمه فلا باس ببوله و سلحه»، یعنی:آنچه گوشت وی خورند، از بول و سرگین وی هیچ باکی نیست.

و خمر پلید است، و هر شراب که مست کند پلید باشد، و قول خدای تعالی: «انما الخمر والمیسر و الانصاب و الازلام رجس من‌عمل الشیطان»، دلیل‌است برپلیدی‌خمر. زیرا که معنی رجس بدو پلید و حرام است.

و اجماع این طائفه دلیل است بر پلیدی

شراب مست کننده و بر پلیدی فقاع. و اجماع ایشان حق است.

و خون جملهٔ حیوانات پلید است الاخون کیك و پشه و ماهی که پاکست، زیراکه نجاست حکمی شرعی است، و در شرع نیست آنچه دلالت کند بر نجاست این. و دلیل بر پاکی خون ماهی قول خداست: «احل لکم صیدالبحر و طعامه»، یعنی: حلال کرده شد شما را صید دریا و خوردن او.

و باتفاق صید دریا ماهی است، باید که ماهی بهمهٔ اجزای خود حلال باشد، و هر چه حلال است پاك است، پس خون ماهی پاك باشد و خون حرام خون ریخته است، چنانکه فرمود: «الا ان تکون میتة او دما مسفوحاً او لحم خنزیر»، و خون ماهی مسفوح، یعنی: ریخته نیست. و مراد باین خون که درین آیت است: «حرمت علیکم المیته و الدم»، دم مسفوح است.

و هر خون که خلاف خون حیض واستحاضه و نفاس است اگر کم از درهمی باشد، شستن او واجب نباشد، و بآن نماز روا بود، اگر چه اجتناب از وی بهتر بود.

و ابوحنیفه و اصحابش با این موافق اند و در جملهٔ نجاسات همین حکم کنند. در آنچه موافق اند، و آن خون است، احتیاج دلیل نباشد. اما ایشان را بر غیرخون دلیل باید گفت، و هیچ دلیل نیابند در شرع.

و منی جملهٔ حیوانات پلید است، وچون گویند که منی آدمی پاکست، ایشان رادلیل باید گفت، و قول خدای تعالی: «وینزل علیکم من السماء ماء لیطهرکم به ویذهب عنکم رجس الشیطان»، یعنی: خدای از آسمان برای شما آبی فرستاد، تا شما را پاك گرداند، و پلیدی شیطان را که اثر احتلام است از شما ببرد، اگر منی پاك بودی نگفتی: «لیطهرکم». و از رسول ص روایت است: «انما یغسل الثوب من البول والمنی و الدم»، یعنی: جامه را از بول و منی و خون بباید شست.

و هرکه ویرا خون روان باشد چون بمیرد پلید باشد. و درین خلافی نیست، مگر در آدمی مردهٔ سرد شدهٔ ناشسته، بنزد این جماعت نجس است، و چون ویرا بشویند پاك شود. و دلیل برین آنستکه هر حیوان که خون روان دارد، چون بمیرد پلید باشد، و آدمی درین داخل است. اگر کسی گوید که پاکست، ویرا دلیل باید، و دلیل قطعی نیست بر پاکی وی ناشسته.

اما هر حیوان که خون وی روان نباشد، چون ملخ و مگس و زنبور و غیر آن، چون بمیرد پلید نباشد، وهیچ چیزی بوی پلید نگردد. دلیلش آنست که اصل اشیاء طهارت است، و نجاست جز بدلیل شرعی معلوم نگردد.

و از رسول ص روایت است که: اذاوقع الذباب فی اناء احدکم فاقلبوه»، یعنی چون مگس در انای یکی از شما افتد، بزیر آبش فرو برید، و این موجب مردن مگس بود، خاصة چون آب اناء گرم بود. اگر بمردن وی آب پلید شدی، باین نفرمودی.

واز حیوان مرده که درزندگی پاك بوده باشد، موی و پشم چون ببرند، واستخوان که بر وی هیچ رطوبتی نمانده باشد، پاکست. دلیلش قول خداست: «ومن اصوافها و او بارها، و اشعارها اثاثاً و متاعاً الی حین»، خدای تعالی درین آیت

منت نهاد بر خلقان بر تمتع گرفتن از پشم گوسفند و اشتر و موی بز، و فرقی نکرده است میان مردار و کشتار. اگر این هردو، اعني، موی و پشم، پلید بودی، منت ننهادی و دیگر از رسول ص روایت است که فرمود: «اذا ولغ الکلب فی اناء احدکم فلیغسله ثلاث»، یعنی: چون سگ سر در اناء آب یکی از شما کند، باید که آنرا سه بار بشویند.

و کافر پلید است، و دلیلش اجماع این طائفه است، و قول خدای تعالی: «انما المشرکون نجس»، یعنی: بدرستیکه مشرکان پلیداند. و این نص است. و هر که گفت مشرك پلید است، گفت هر که جز از مشرك است از کافران نجس‌اند. و مشرك را پلید گفتن و دیگرانرا از کافران پاك گفتن، خلاف اجماع است. و خلاف اجماع باطل است.

و لفظ نجاست حقیقت است نجاست عینی را، و مجازست حکمی را، و لفظ بحقیقت اولی بود از مجاز.

اگر گویند: مشرك اگر نجس عین بودی، بتجدد معنی، که آن اسلام است، پاك نشدی.

جواب گویند: این لازم نیست زیرا که خمر نجس العین است، بتجدد معنی، که آن حموضت است، یعنی: ترشی، پاك میشود باتفاق.

اگر گویند: اهل کتاب از جهودان و ترسایان، اگر پلید بودندی، طعام ایشان که آلودهٔ دست ایشان بودی پلید بودی، و هر چه پلید باشد حرام باشد، و خدای تعالی فرموده است: «و طعام الذین اوتوا الکتاب حل لکم»، یعنی: طعام آنان که ایشان را کتاب داده‌اند شما را حلال است.

جواب گویندکه: مراد بطعام گندم است.

ابوحنیفه و شافعی را خلاف است در آنکه چون شخصی یکی را وکیل کند برای آنکه از برای وی طعام خرد، شافعی گفت: ویرا جز گندم نباید خریدن، و ابوحنیفه گفته: روا باشد که گندم خرد، و روا باشد که آرد گندم بخرد.

و اگر لفظ طعام بر گندم و غیر آن اطلاق کنند، ما آنرا بر گندم حمل کنیم، و بر هر طعامی که جامد باشد بدلیلی.

و پسخوردهٔ هر حیوانی که غیر از خوك و سگ است از آب، چون بر دهن وی اثر نجاست نباشد، پاکست. دلیلش قول خدای تعالی، «و انزلنا من السماء ماء طهوراً»، و پسخوردهٔ ایشان را آب گویند مطلقاً، پس پاك باشد.

(رجوع شود به معتقدالامامیه ص ۱۸۲، ۱۸۶)

نُجَباء ـ (اصطلاح عرفانی) نجباء عبارت از چهل نفرند که امو ربندگان و اصلاح حال وکار عباد رابعهده دارند و در حقوق خلق تصرف میکنند.

نَجْدَت ـ (اصطلاح عرفانی اصطلاح اخلاقی) و آن بود که نفس واثق باشد به ثبات خویش تا در حالت خوف جزع بر او وارد نیاید و حرکت نامنتظم از او صادر نشود. (اخلاق ناصری ص ۷۶).

النَّجَدات ـ (اصطلاح کلامی) از فرق خوارج ـ ازاصطلاحات کلامی است اصحاب نجدة بن عامر الحنفی را گویند.

گویند که او با لشکری از عامه بقصد الحاق به ازارقه خارج شد و در بین راه

عطیةبن اسودالحنفی وابوفدیك ازمخالفین نافع‌بن الازرق لو را استقبال کـردند و بدعت های نافع و عقیدهٔ او را راجع به تکفیر نشسته ا زجنگ را برشمردندو سپس با نجدة بیعت کردند و او راامیرـ المؤمنین دانستیند. پس از چندی طایفه‌ای ازآنان نجده را تکفیرکردند بعلت بعضی از اعمال و اعتقادات ...

وبالجمله ـ فرقهٔ از خوارج‌اند کـه اصحاب نجدةبن عامراند که گویند مردم را امامی لازم نیست و بلکه آنچـه لازم است عدالت اجتماعی است.

اگر احساس کنند که اجـرای عـدالت اجتماعی بستگی به‌نصب امام‌دارد میتوانند امامی برگزینند وگویند جهـال در فروع معذورند

(از کشاف ص ۱۳۸۱)

نَجِس ـ (فقه و عرفان) بفتح نون و جیم، عین‌نجاست باشد وبفتح نون و کسر جیم متنجس باشد...

رجوع به نجاسات شود

نَجْش ـ (اصطلاح عرفانی) بفتح نون و سکون جیم در لغت اثارت بودوشرعاًزیادت در ثمن باشد برای رغبت مشتری که مثلا کسی با فروشنده تبانی کند و در حضور مشتری بگوید. من این متاع را مثلا صد تومان میخرم یا میخریدم تا دیگری بشنود و رغبت کند و یا مرتب در قیمت زیاد کند تا دیگری که مشتری است فـریب خورد.

(از مکاسب ـ کشاف ص ۵ـ۱۴۰)

نُجُوم ـ (نجومی)

یعنی ستارگاه جمع نجم و اطلاق بر فن یا علم نجوم شود که شناخت ستارگان و تاثیر آنها باشد در جهان خاکی، این فن سابقهٔ تاریخی و طولانی دارد کـه اشارة بیان میداریم:

چنین فرض کرده‌اند که فلك محیط یا فلك‌الافلاك یا فلك‌اطلس در ۲٤ ساعت یك دور بدور خود میگردد که نسبت بافق هر کس چنین‌نموده میشود یا چنین فرض شده است آفتاب در ۲٤ ساعت یکدور در مدار ۳۶۰ درجه خود میگردد. که قهرا از مشرق طلوع کرده و به نقطهٔ غروب‌میکند که ما آنرا نسبت بافق خود مغرب مینامیم‌و باندازه مقداری که در افق ما نموداراست با کمی کم و زیادتر ناپیداست آن مدت ناپیدائی را چنین تعبیر کرده‌اند که در نیم دایرهٔ تحت‌الارض بحرکت و سیر خود ادامه میدهد چنانکه مدت نموداری را سیر و حرکت در فوق‌الارض میدانند.

مدار حرکت آفتاب یامحیط فلك آفتاب یا فلك‌الافلاك و یا فلك ثوابت و یا هر فلك کلی دیگری از این افلاك کلی را به دوازده بخش تقسیم کرده‌انـد علت ایـن تقسیم این است که سال دوازده ماه است و در حرکت انتقالی کل افلاك در هرسال یکدور بدور خود حرکت کرده که فصول چهارگانه را بوجود میاورند و البته مورد نظر ما در این تقسیم بندی فصول نیست و بروج است و بویژه رده‌بندی ستارگان و بنابراین از لحاظ خواص و حالات نجومی باید این دوازده بخش را در فلك ثوابت مد نظر بداریم.

و دیگر آنچه اکنون مد نظـر ماست بیان حرکت آفتاب در مدار خود ویاحرکت

منظومهٔ شمسی هم نیست و صرفاً بیان کلیاتی است مربوط باحکام نجومی در حد لغت و اصطلاح.

بهر حال برای هر یك از این دوازده بخش نامی برگزیده‌اند در زبانهای تازی و فارسی و هر زبانی دیگر.

این نامها حداقل در تازی نمودار اشکال و صور ستارگان است و نحوهٔ قرار گرفتن مداری هریك از این قسمت‌ها.

نامهای این دوازده بخش عبارت‌انداز حمل، ثور، جوزاء، سرطان، اسد، سنبله میزان، عقرب، قوس، جدی دلو و حوت.

بطوریکه ملاحظه میشود این کلمات هر یك نمودار حیوان ویا شیئی دیگری است.

این نامها را مناسب با صورت فرضی که از مدار هر ۳۰ درجه فلك ثوابت و تعدادی از کواکب که در آن مدار وحوالی آن قرار دارند انتخاب کرده‌اند و البته خارج از این مدارها نیز برای کواکب مرصوده صورتهای دیگر قائل شده‌اند که تحت عنوان صور کواکب ضبط و ثبت شده است و ما دراین فرهنگ هر صورتی را تحت نام خود آن ذکر کرده‌ایم.

بهرحال بحث ما در اینجا از هیئت عالم و یا تقویم نیست و صرفاً در حد شرح لغت و اصطلاح کمی زیادتر درباب نجوم و اساس آن توضیح میدهیم.

اهل احکام نجوم به عنوان مقدمهٔ تأثیرات نجومی و چگونگی آن مسائلی را بطور درهم مورد بحث قرار داده‌اند:

۱ـ تقسیم زمان بر حسب فصولچهار گانه سال.

۲ـ تقسیم جهات برحسب وضع‌طبیعی به شرق، غرب، شمال و جنوب.

۳ـ ارکان مواد عالم یعنی آب، خاك، هوا و آتش.

٤ـ طبایع چهارگانه یعنی حرارت، برودت، رطوبت و یبوست.

۵ ـ اخلاط اربعه: صفراء، سوداء، بلغم و دم.

٦ـ ریاح چهارگانه صبا، دبور،جربیا و تیما (بترتیب بادشرقی، غربی، شمالی و جنوبی).

۷ـ شش برج را شمالی میدانند و شش برج را جنوبی، بروج شمالی ازحمل است تا سنبله و جنوبی از میزان است تا حوت. هنگامی که آفتاب در بروج شمالی سیر کند شب کوتاهتر است و در بروج جنوبی معکوس است. و علاوه گفته‌اند که شش برج مستقیم‌الطلوعند و شش برج معوج‌الطلوعند،

شش برج مذکراند وشش دیگرمؤنث، شش برج نهاری‌اند و شش برج لیلی، شش برج صاعداند و شش برج هابط، شش برج در حیز آفتاب و شش برج در حیز ماهتاب.

۸ـ تقسیم دیگر ازلحاظخواص گفته‌اند سه برج مثلث ناری‌اند و حار و یابس و آنها حمل، اسد و قوس‌اند و سه برج مثلث ترابی بارد و یابس‌اند و آنها ثور، سنبله و جدی‌اند، و سه برج مثلث هوائی حار و رطب‌اند و آنها جوزاء، میزان و دلواند و سه برج مثلث مائی ورطب‌اند و آنها سرطان، عقرب و حوت است.

۹ـ تقسیم دیگر از جهت دیگر. چهار

برج منقلب‌الزمان‌اند که حمل و میزان و سرطان و جدی است و چهار برج ثابت الزمان که ثور، اسد، عقرب و دلو است و چهار دیگر ذوجسدین‌اند که جوزاء، سنبله، قوس و حوت باشد.

۱۰ـ بروج دوازده‌گانه را بیوت هم نامند و سیارات را بین آنها تقسیم کرده اند و مثلا گویند اسد را بیت آفتاب است و سرطان بیت قمر، جوزاء و سنبله بیت عطارد است و ثور و میزان بیت زهره است، حمل وعقرب بیت مریخ‌است، قوس و حوت بیت مشتری است جدی و دلو بیت زحل است.

۱۱ـ هریك از سیارات خمسه یعنی بجز ماه و آفتاب یك بیت و یا دو بیت از حیز آفتاب دارند و یك یا دو از حیز ماهتاب (زیرا ماه هم در هر ۲۸ یا سی روز مداری را طی میکند) و وبال هر کوکبی هنگامی است که بیت او مقابله یابد و بالاخره اوج و حضیض، صعود و هبوط کواکب را نسبت بمدار خود آن بیت میدانند.

۱۲ـ هر برجی را سه قسمت کرده‌اند و هر ثلثی را ده درجه که وجه نامیده و آنرا منسوب بیك کوکب کرده‌اند و مثلا گویند رب این ثلث یا درجه‌ها فلان‌کوکب است.

ثلث اول برج حمل وجه مریخ، ثلث دوم آن وجه شمس، ثلث سوم آن وجه زهره، ثلث اول ثور وجه عطارد، ثلث دوم آن وجه ماه ثلث سوم آن‌وجه زحل است و همین‌طور بقیه بروج.

۱۳ـ سیارات هفتگانه ازلحاظ روشنائی و درخشندگی و مقدار آن تقسیم شده‌اند به نیران. ماه و آفتاب، سعدان مشتری و زهره نحسان زحل و مریخ (و عطارد ممزوج است از سعد و نحس)

۱۴ـ طبایع سیارات را با توجه به طبایع اربعه مشخص کنند و بهریك از آنها طبیعتی را منسوب گردانند و مثلا گویند طبیعت آفتاب، حار است و مذکر است ونارى است و سعد است، زحل‌بارد، یابس مذکر و نهاری است و همین طور تا آخر.

۱۵ـ ساعت شبانه روز هفته را بین سیارات تقسیم کرده‌اند و آن کوکب را رب آن ساعت نامیده‌اند و مثلا ساعت اول روز یکشنبه و ساعت اول شب پنج‌شنبه را ویژه آفتاب دانند و ساعت اول روز دوشنبه و شب جمعه را مخصوص ماه دانند و بدین ترتیب.

۱۶ـ هریك از سیارات رب پارهٔ از سالها و ماهها و ساعات است.

۱۷ـ هریك‌ازفصول‌چهارگانه‌راخواصی است که این یك امر طبیعی است و غیر قابل انکار این خواص طبیعی را محصول سیارات و ستارگان میدانند که موجب و سبب این فصولند و این امر تا حدودی جنبه‌های علمی دارد.

۱۹ـ هریك از سیارات مداری دارند که در آن مدار در حرکت‌اند و حرکات آنان بر یك جهت و یك‌نواخت نمی‌باشد و علاوه بر این حرکات روزانه و جزئی حرکات دیگری دارند طویل‌المدة مثلازحل بروج دوازده‌گانه را تقریباً در ۳۰ سال طی میکند که مکث آن در هر برجی دو

سال و نیم است و مشتری بروج دوازده گانه را تقریباً در دوازده سال طی میکند و به همین ترتیب سیارات دیگر.

۲۰- برجها را از لحاظ سیارات و نسبت به آنها حالاتی است از هبوط. شرف، وبال و غیره و مثلا برج حمل بیت مریخ و شرف شمس و هبوط زحل و وبال زهره است وبهمین طریق ثور بیت زهره، شرف قمر، وبال مریخ و ترابی است و بدین ترتیب.

مولودات را ازلحاظ سرنوشت وزندگی در این دنیا با توجه باین خصوصیات مورد توجه قرار میدهند و طالع بینی برای انسانها با توجه باین امور انجام میشود و لحظات تولد را باتوجه به تقارن طلوع این سیارات دربروج خاص بررسی‌نمایند: ضمناً هرگاه آفتاب در برجی واحد و در درجهٔ واحد جمع شوند آفتاب منکسف‌شود و معمولا در آخر برج این امر اتفاق می‌افتد. چنانکه ماه درین حال محاذی آفتاب قرار میگیرد ومانع و حاجب میشود از اینکه ما نور آفتاب را مشاهده کنیم و هرگاه‌آفتاب محاذی موضع آفتاب قرارگیرد ماه منکسف میشود و این امر اغلب در نیمه ماه اتفاق افتد.

۲۱- بطور کلی عقیده بر این بوده است که افلاک سماوی هریك بنوبهٔ خود در موجودات زمینی اثری خاص دارند که البته اگر منظور جهات تاثیرات طبیعی باشد درست است زیرا شکی نیست که آثار جوی و کائنات جوی در تربیت موجودات زمینی مؤثرند و اگر منظور غیر این باشد بدان نحو که اهل فال و طالع گویند صحت آن معلوم نیست.

۲۲- گاه بود که چند سیاره در یك بیت یا برج گرد آیند در طول سنوات متمادی.

۲۳- هرگاه دو کوکب در یك درجه از فلك گرد آیند مقترن گویند و اگر فواصل آنها زیاد شود منصرف گویند و بهرحال اتصال و اقتران و مناظره و مقارنه کواکب بر این بنا است.

هرگاه فاصلهٔ آنها ٦۰ درجه باشد یا ۹۰ درجه و یا ۱۲۰ درجه و بالاخره ۱۸۰ درجه‌که نیم فلك است مناظرات ومقابلات حاصل میشود و بهرحال مسئله تربیع و تسدیس و تخمیس و غیره بر مبنای این محاسبات است یعنی فواصل درجات در بین ۱۸۰ درجه نیم کره.

•

۲٤- برای هریك از سیارات قلمروی خاص است که دایره عملیات آن گویند و ازین قلمرو آثار خود را به جهان خاکی گسیل میدهند و ازدایرهٔ هریك ازسیارات امور و خواص معین بزمین فرستاده میشود که در سرنوشت موجودات زمین مؤثراند: از دایره زحل امور روحانی خاص در زمین سریان یابد و اعطای‌صور بدنیای خاکی کند و صدها خاصیت والی دیگر.

ازدایره مشتری اعتدال طبایع سریان پیدا کند و انس و عشق و صدهاخاصیت دیگر.

از دایرهٔ مریخ حرکت، کار و کوشش و سرعت در اعمال و صدها خاصیت‌دیگر.

از دایره زهره، زینت و زیبائی و

اعتدال و صدها خاصیت دیگر.

از دایرهٔ عطارد علوم و معارف و الهام و رؤیاهای صادقه و صدهاخاصیت دیگر.

و همین طور است وضع سایر اجرام ثوابت که هریك بمقدار معین از خواص به عالم خاکی گسیل میدارند، این خواص بدایره ارکان اربعه میرسد و ترکیب میشود با خواص ذاتی خود ارکان.

۲۵ـ حرکت آفتاب را در بیوت و بروج گوناگون عیدها است مثلاروز نزول آفتاب ببرج حمل عید اول است که شبانه روز مساوی و هوا معتدل شود و صدها خاصیت دیگر که بیت حیات است. روز اول نزول آفتاب را به برج سرطان عید دوم گویند که اول تابستان است و روز اول نزول آفتاب را به برج میزان عید سوم نامند که فصل پائیز است با تمام خواص طبیعی آن.

البته عید چهارم هم با شروع فصل زمستان است وبهرحال این عیدها مربوط به فصول چهارگانه استکه البته هرفصلی خاصیتی دارد.

۲۶ـ برای هریك از سیارات از لحاظ ذاتی خواصی قائلند که بجوهر زمینی تشبیه کرده‌اند.

۲۷ـ چنانکه اشارت رفت سیارات هفتگانه ارباب ایام هفته‌اند مثلا خورشید رب روز یکشنبه و ماه رب روز دوشنبه و مریخ رب روز سه‌شنبه و عطارد رب روز چهارشنبه و مشتری رب روز پنج‌شنبه و زهره رب روز جمعه است و زحل رب روز شنبه.

۲۷ـ سیارات را با اعضاء حیوانات مطابقت داده‌اند و هر سیاره را منطبق با یکی از اعضاء حیوانات کرده‌اند.

۲۸ـ هریك از بیوت دوازده‌گانه را بطور کلی خواصی است. بیت اول که بیت حمل باشد بیت حیات است و صدها خواص دیگر و بیت دوم بیت مال، سوم بیت اخوت و چهارم بیت اباء پنجم بیت اولاد و ششم بیت مرض، هفتم بیت نساء و هشتم بیت موت و نهم بیت سفر ودهم بیت سلطان ویازدهم بیت‌سعادت ودوازدهم بیت اعداء است.

در اینجا چون مسئلهٔ تأثیرات کواکب در مقدرات انسانها با سحر و کهانت ربطی کامل دارد و از طرفی با ادبیات و سنن مشرق زمین عجین شده است ناگزیر در حداصطلاح و لغت در این باب توضیح میدهیم بدون آنکه اظهار نظر بکنم. زیرا اصولا کار فرهنگ تعریف لغات و اصطلاحات است و احیاناً در موارد لزوم توضیحی در حد لزوم. و بهرحال بیان شد که بروج عبارتند از دوازده‌برج و افلاك نه‌اند و سیارات هفت و کواکب مرصوده تقریباً یکهزار و بیست و نه کوکب‌اند.

بجز اینها اهل علوم غریبه گویند دو عقد که بنام عقدتان نامیده‌اند در جهان سماوات وجود دارد که یکی را رأس‌نامند که دلالت بر سعادات دارد و دیگر ذنب که دلالت بر نحوست دارد.

گویند در جهان وجود نحوست‌ها و سعادت‌هائی وجود دارد و تردیدی نیست و از همین امر درمیابیم که در جهان‌وجود

دوگونه نفوس وجود دارد نفوس شریره و نفوس خوب و خیره که از آنها تعبیر به فرشته و شیطان وجن میشود.

کواکب عبارت از ملائکه خداوند در آسمان عالم و خداوند این ملائکه سماوات را بیافریده است تا تدبیر خلق کنند و عمران و آباداني از آثار وجـودی آنها است.

سِحْر و کَهانت و اُدعیه و اُوراد

اعتقاد بتاثیر کواکب و افلاک درسرنوشت انسانها از اهم سنن و آداب ملل مشرق زمین است و اعتقاد باین امور و خواص حروف که علم جفر نامند در زندگی روز مره انسانها در مشرق‌زمین نقش مهـم داشته است وادبیات ما پر است ازاشارات و کنایات و تصریحات باین امور، اعتقاد به سحر و کهانت و مسائل مربوط به‌جن و پری و همزاد و ازین قبیل امـور از لوازم زندگی‌عامه مردم بوده است واحیاناً هم هنوز در قبائل و بین روستائیان وجود دارد و عجیب است که پارهٔ از فلاسفه و حکمای‌اسلام بمانند شهاب‌الدین‌سهروردی باوجود دقت نظرهائي که در مسائل عقلي و فلسفي دارد باز در مواردی اعتقاد بجن و همزاد دارد و حتي مدعي است که خود آنها را دیده است و مورد تعقیب آنهـا قرار گرفته است و بهرحال این امر یعني اعتقاد بارواح سعیـده و خبیثه جریـان تاریخي مفصلي دارد و بین اقوام و ملل گوناگون وجود داشته است و نه‌تنها سعد و نحس روزگار و زندگي را منسوب به کواکب و افلاک می‌کردند بموجودات نا ـ مرئي دیگری مانند ارواح طیبه و خبیثه منسوب میکردند.

و بسیاری از وقایع را مستند بدانها میکردندوبرای‌رضایت‌آنها نذوراتي‌برقرار میکردند مسئله جادوگری و طاس نشاندن و اوراد و ادعیهٔ خاص ناشي از همین طرز تفکر است که قرنها حاکم بر افکار ملل گوناگون بوده است.

در این باب کتابها و بیاضها تحریر شده است که طریقـهٔ نجـات از ارواح شیطانـي و خبیثه را بیامـوزد و اغلب افرادی که متصدی این‌گونه امور بودند از روزگار باستان ملت یهـود بودنـد و صابئیان و مانویان و اصولا در این‌بخش از جهان ساحران و کهنه و جن‌گیران و دعانویسان اغلب یهودی بوده‌اند از نوع اوراد و کلمات و اصطلاحاتي که در آنها بکار رفته است این مطلب بخوبي مشهود است بسیاری از اصطلاحات عبری است یا ریشهٔ عبری دارد کافي است که کتاب جامع‌الدعوات و طلسمات وجد اولي که در مورد فال و طالع در آن کتابها وجود دارد بررسي شود. اغلب حرزها مانند حـرز ابودجان و غیره ریشهٔ صابي و اسرائیلي دارد کلمات اسرافیل، میکائیل، بدوح، و فرشتگان و نامهای شیاطین و همزادها عبری است یا ریشهٔ عبری دارد. گاه این اسامي با اسامي بروج و کواکب ممزوج گردیده است و کلمات و ادعیهٔ ترکیبي بوجود آمده است. و بهرحال هرگاه دو اوین فارسي و عربي را ورق بزنیم و از این دید طرز افکار و اندیشه‌های شعراء و نویسندگان را بررسي نمائیم که قهراً نمودار اوضاع و احوال فکری وزمینه‌های

ادبی و طرز اندیشهٔ ملت‌های این سوی دنیا را میفهماند درمییابیم که تا چه حد و اندازه ادبیات منظوم و منثور ملل مشرق زمین در اسارت اوهام و خیالات بوده‌است ادبیات منظوم و منثور فارسی پر است از این طرز فکر و اندیشه

جنّ یابَنی جانّ

اخوان الصفا دربارهٔ بنی جان درقسم طبیعیات ص ۲۲۸ آرند.

که‌بین آدمیان و جنیان دشمنی عمیقی وجود دارد باستانی و آن اینکه قبل از آدم ابوالبشر سکنه روی زمین بنی جان بودند در بر و بحر و دارای تمدنی عمیق بودند و دین خاص و نعمت‌های فراوان و چون برانبیاء خود طغیان‌کردند ونافرمانی و در روی زمین فساد کردند خداوند از آسمان فرشته‌گان را فرستاد تا آنها را از روی زمین براندند وخود ساکن زمین شدند و بسیاری از بنی جان را باسارت درآوردند تا آن گاه که خداوند تصمیم گرفت انسان بسازد آدم را خلق کرد و همه فرشته‌گان را امر کرد که باو سجده کنند و آنها را به آسمانها فرا خواند سپس جریان خلقت آدم را بطور تفصیل بیان کرده‌اند و اینکه ریشهٔ عداوت بین بنی جان و انسانها از اینجا ناشی میشود در این داستان عزرائیل وشیطان وفرعون ازیک‌جنس بحساب آورده شده‌اند وجریان خروج آدم را از بهشت شرح میدهند و اینکه انسانها همواره در این زمین مورد وسواس شیاطین و جنیان بودند و آنها را گمراه میکردند تا آن گاه که خداوند ادریس یا هرمس را مامور هدایت آنها کرد و وی یعنی هرمس سعی کرد که بین جنیان و انسانها آشتی برقرار کند و تا ایام طوفان نوح با هم معاشر بودند و صلح و سازش کرده بودند تا آن گاه که حضرت ابراهیم را با منجنیق در آتش انداختند در اینجا بین جنیان و آدمی‌زادها اختلاف شد انسانها گمان کردند که ساختن منجنیق از القاآت بنی‌جان است‌که بتحریک جنیان نمرود منجنیق را ساخت و ابراهیم را به آتش انداخت واین اختلاف ادامه یافت تا حضرت موسی آمد و بین بنی جان و انسانها آشتی داد و همهٔ‌جنیان بدین موسی گرویدند و در زمان‌سلیمان جن و انس با او همکاری میکردند وتحت فرمان او بودند که داستان آن معروف است.

و در اواخر سلیمان بین جن و انس اختلاف شد و یک گروه از جنیان دربار سلیمان را ترک کردند و رفتند و مورد عتاب و عذاب سلیمان واقع شدند تازمان حضرت عیسی مجدداً همه بدین عیسی گرویدند تا زمان حضرت محمد صل‌الله علیه و آله جریان را بطور تفصیل بیان کرده‌اند.

اخوان عقیده دارند که جنیان بر دو گونه‌اند بمانند انسانها خوب و بد، مسلم و کافر لکن همه در اطاعت پادشاهان خودند برخلاف انسانها که تمرد میکنند

تاثیر ستارگان و سیارگان و سحر و جادو

در اینجا اصولا قصدمن بیان صحت یا سقم اینگونه افکار نیست و تنها کارمن نمودن طرز تفکر انسانها وعادات ورسوم

عجیب و غریب این انسانها است که خود زمینه ادب و ادبیات آنها است ادبیاتی که ازحد سمبلیك گذشته بصورت احجیه و معمای بی‌معنی درآمده است. پس از خرافات و اوهام شده است و عجیبتر اینکه متفکران و حکمای ایران باستان و احیاناً دوران اسلامی ما هم پای‌بند بدین گونه اوهام و خرافات بودند و سعد و نحس ستارگان و سیارات را در زندگی روزمرهٔ انسانها مؤثر میدانستند که اشارتاً بیان شد. اخوان‌الصفا در باب خواص ستارگان و آثار آنها گوید.

ستارگان مشتری و زهره را سعدین نامند یکی را دلیل بر سعادت اهل دنیا میدانند که زهره باشد و مشتری را دال بر سعادت اهل آخرت میدانند که هرگاه تولد مولودی مقارن با یکی از آن دو شود سعادتمند شود، اگر مقارن با طلوع زهره متولد شد سعادت دنیا را بدست میاورد و اگر مقارن با مشتری متولد شد عقبی را در مقابل زحل و مریخ دو ستارهٔ نحس‌اند اولی مایه نحوست دنیاوی است و دومی مایه نحوست اخروی.

بروج منقلبه دلالت دارند بر تقلب احوال مردم دنیادار و ثوابت دلالت‌دارند بر ثبات احوال اهل آخرت.

در باب احوال فلك و تاثیر آنها در موجودات زمینی اخوان‌الصفا گویند: هر گاه اتفاق افتد که بنرای فلکی وضع پسندیدهٔ پیدا شود از ناحیه سعادت احوال کواکب و در این وقت مصادف شود بـا تولدمولوداتی ازاجناس حیوانات وانسانها هر مولودی بحسب مرتبت استعدادش از سعادت بهره‌مند میشود یعنی بازهم بر حسب قابلیت‌ها است یعنی اولاد ملوك و رؤساء و دهاقین و افراد دیگر بر حسب تربیت خود از این سعادت برخوردار میشوند آنان تربیت‌های گوناگون را در این موقع مؤثر میدانند و معتقدند که‌پارهٔ از تربیت‌ها آماده میشوند که وزیر شوند و پارهٔ نویسنده و خطیب، عالم، فیلسوف و غیره شوند.

(رجوع به قسم ریاضیا. چاپ بیروت ص ۱۴۸ ـ ۱۴۹)

درجای دیگر گویند اهل صناعت تنجیم اتفاق دارند که مولودات از روز تولد تا سن ۱۴ سال اطفال ودرتدبیر قمرند که صاحب نشو و نمو و زیادت است و باقی کواکب نیز با ماه در این سنین در تدبیر اطفال یاری میکنند در حدودی خاص.

از سن ۱۴ ببالا در تدبیر عطارد قرار میگیرند در حدود ۱۶ سال، عطارد صاحب نطق و حرکت و تعالیم و آداب و فهم است.

در این بین تعدادی از کواکب نیز بدان یاری دهند و سپس از تدبیر عطارد خارج شده در تدبیر زهره قرار میگیرند در ۱۸ سال که صاحب زینت، شهوات، لذات، رغبت به زواج، حرص و غیره است و البته دراین بین تعدادی ازکواکب بدان یاری دهند وسپس درتدبیر خورشید قرار میگیرند که صاحب نور و ریاست و سیاست است در ده سال که در مولود در این مدت حس ریاست، بزرگی و... پیدا شده تربیت میشود و سپس در تدبیرمریخ قرار میگیرند که صاحب حزم و عزم و

شجاعت و مواهب و طلب و عطـا است و بالجمله هرنوع خصلت و سجیتی‌که‌مربوط به سیاست و کیـاست و ریاست بـاشد و سپس در تدبیر مشتری قرار میگردد در ۱۲ سال که صاحب دین، ورع تـوبت، ندامت، زهد، عبادت و رجـوع الـی‌الله است.

سپس راجع بترکیب قوای کواکب‌بحث کرده‌اند که مستقیماً در مولودات تألیـر میگذارند مثلا کار مشترك زهره و مریخ رغبت در دنیا، حرص بر شهوات و لذات است و شرکت زهره با عطارد لطف،رفق حیله است. شرکت زهره با زحل ثبات، وقوف، صبر ببار آرد شرکت زهره باماه، زیادت، نمو و رشد آورد شرکت زهره با شمس عزت، بزرگی و ریاست و... بار آورد.

از استیلای مشتری با شرکت زحـل، زهد، کمی رغبت در شهوت و لذات حاصل میشود و با شرکت مریخ قـوت، نشاط حاصل میشود و با شرکت با عطارد لطف رقت و حیله حاصل شود و با شرکت‌زهره، رغبت، شهوت، زینت حاصل شود و همین طور از تمزیج قوای هرکوکبی با کواکب سیاره و ثوابت دیگـر خلقیات مولـودات گوناگون شود

(بخش جسمانیات ص ٤٤٧، ٤٤٩)

اخوان‌الصفا اصول عقاید مربوط به علوم غریبه و سحر و کهانت و توجه به روحانیان را بیان کرده‌اند و چون غرض ما صرفاً زمینه‌هـای فکـری ادبیات است اشارتاً پاره‌ای‌ازمسائل مربوط باین زمینه‌ها را بیان میداریم.

(بخش چهارم ص ۲۸٤).

درباب ماهیت سحر وچگونگی‌طلسمات گویند اکثر مردمان علم سحر و طلسمات را باور ندارند و آثاری‌که بر آنهامترتب است نمی‌پـذیرنـد و آنـان را محصول اندیشه‌های ابلهان و زنان میدانند و از امور خرافی و بی‌پایه بحساب میاورند و اینان چون خود جاهل‌اند و از آثار آنها غافل‌اند گمان برند که اینگونه فنون بی اساس و بی‌پایه است در حال که پایه و اساسی دارد و آثار شگفت‌آور بر آنها مترتب است.

اخوان گویند، این‌گونه فنون متوقف بر علم نجوم و هیئت و فلکیات است و سپس درباب فلکیات وهیئت و نجوم بحث مستوفی کرده‌اند و گویند کواکب همان ملائکه خداوندند و پادشاهان آسمانهااند که خداوند آنها را بیافریده است تا تدبیر جهان خلقت را عهده‌دار شوند و چگونگی تألیر این کواکب یا ملائکه را در جهان خلقت درنمی‌یابند مگر کسانی‌که راسخان در علمند و گویند نخستین فعل سماویات و تألیرات آنها در جهان خلقت طبیعت تألیر ثوابت است و سپس سیارات کـه نخست در امهات اربعه تألیر کنند وسپس در موالید و اشخاص بمانند تألیر انوار آفتاب در جهان طبیعت و این امر غیرقابل انکار است.

و سپس شرح مفصلی درنوع تألیرات کواکب و علویات در ارضیات داده‌اند و گویند این‌گونه فنون که متکفل بیان این امور است پنج قسم‌اند ۱ـ علم کیمیا که موجب از بین بردن فقر است ۲ـ علم

احکام نجوم که وقایع آسمانها وتأثیرات آنها را د رارضیات بیان میدارد ۳ـ علم طلسمات و سحر که بوسیلهٔ آن رعیت به ملوك و ملوك بملائکه پیونـد و اتصال میابند ٤ـ علم طب و علم تجرید یا قیافه و عیافه و سپس علم سحر و طلسمات را تابع و دنبال علم نجوم میدانند و سپس از قول زینون انـواع تأثیرات طلسمات را بیان میدارنـد طلسم تمساح، طلسم حیات، طلسم عقارب و غیره و گوید:حتی افلاطون فیلسوف در مقالهٔ دوم از کتاب سیاست خود در باب والائی مقام علـم طلسم و سحر سخن گفته است و از قول جرجیس که چوپانی بوده است در ممالك اروپا نقل کرده‌اندکه وی بانگشتری دست یافت که انگشتری جادو بود و با گرداندن آن خود را نامرئی میکرد و هرکاری که میخواست انجام میداد و این انگشتری را در یکی از روزها در غاری پیدا کرد

(بخش چهارم چاپ بیروت ص ۲۸۷).

این مطلب را از قول افلاطون نقل کرده‌اند و سپس گویند آیا افلاطون با تمام درایت و کیاستی که داشت ممکن‌بود حرف بی‌پایه و سخن بی‌مایه گوید:

پس از این‌قول ابی‌معشر جعفربن‌محمد منجم و محمدبن موسی انس خوارزمی که از منجمان خلفای عباسی بودند مسائلی در مورد علم احکـام نجـوم و سحـر و طلسمات نقل کرده‌اند و آثاری که عملا بر اینگونه فنون مترتب بوده‌است وگویند درقرآن مجید نیز در چند مورد نامی از سحر برده شده است و تاریخچهٔ آنرا در کتب عهد عتیق برشمرده‌انـد و از کتب اخبار ملوك بنی اسرائیل داستانهائی در باره سحر و جادو نقل کـرده‌انـد و قصهٔ طالوت را بیاورده‌اند که میخواست سحره و عرافین را به‌قتل رساند و موفق نشد.

و نقشی که عرافت و سحر درحکومت و سلطنت‌هـای بنی‌اسرائیـل داشته است داستانها از تورات نقل کرده‌اند و سپس مطلب را به صابئیان کشانده و در بارهٔ آنان گویند اینان اصول علوم خود را که علم سحر و طلسمات باشد از سریانیون و مصریون گرفته‌اند و رؤسا و پیش‌گامان این علوم را برشمرده‌اند

راجع باعتقاد صابئیان در مورد صور کواکب و تأثیرات آنهـا بحث مستوفـی کرده‌اند که خلاصه آن این است که اینان امور زمینی را بر کـواکب سبعه بخش کرده‌اند و هر قسمت را تحت تأثیر آنها قرار داده‌اند و ننوس را متعلق بکواکب دانند و عادات و اخلاق انسانها را از روی کواکب و سیارات درمیابنـــــد و معتقدند کار انسانها را میتوانند از روی آثار کواکب دریابند و غیب‌گوئی کنند، عقیده داشته‌اند که هرنوع خلق و خوی انسانی بنحواکمل آن در نوعی ازحیوانات وجود دارد و سپس حیوانات را بر حسب خلق و خوی تقسیم کرده نام برند اینان برای تقرب به کواکب قربانیها میکردند و حوائج خود را از ستارگان می‌طلبیدند، برای هریك از کواکب سیاره و ثوابت بیتی قائل بودند که بیوت وبال، سعادت، نحوست از اینجا ناشی میشود و این‌بیوت را یعنی بیوت‌کواکب را هیاکل می‌نامیدند هر روزی را عید یك سیاره از سیارات

قرار میدادند و برای هیاکل سیارگان نذورات میکردند و طلسمهائی که عبارت از جداول همین هیاکل یعنی بیوت یا هیاکل هشتاد و هفت گانه باشد ترسیم میکردند بوضعی خاص و بروج شرف و وبال و هبوط و سقوط و اوج و حضیض را ترسیم میکردند.

و بالاخره خواص و آثار بی‌نهایت برای کواکب قائل بودند و بر این بودند که همهٔ مقدرات انسانها بدست کواکب است و باید بدانها متوسل شد

متصدیان اینگونه‌کارها قهراً روحانیان و کاهنان بودند قربانها میکردند و اغلب قربانیهای آنان خروس بوده است که‌خود مرغ عرشی است و این قربانیها و نذورات را در بیت السر انجام میدادند مهمترین وسیله سحر و جادوی آنها انگشتری بوده است که بر روی آن نقش **جِرجَاس رَئیس أبالِسَه** بوده است جرجاس رئیس ابالسه خود دارای بیتی وهیکلی بود که محل جلب هم‌کیش بوده است که قربانیها را در همانجا انجام میدادند که احیاناً بیت‌السر آنها بوده است. در این هیکل چراغها روشن میکردند کاهن مراسمی خاص انجام میداد و اورادی میخواند بنام جرجاس الجراجسه وابلیس الاباله و بزرگ شیاطین و جن وسپس حاجت خود را خواسته و معتقد بودندکه روا میشد کسانی‌که میخواستند بدین‌آنها جلب شوند با تشریفات خاصی او را می‌پذیرفتند و باید ولیمه بدهد بابلیس ابالسه و جرجاس الجراجسه و سایرهیاکل مقدس و قسم یاد کند که خیانت نخواهد کرد.

اینان نام بزرگانی از حکمت را ذکر کنند که همه ستاره‌پرست بودند و از جمله سقراط حکیم یونانی را در باب نذورات عوام مردم توجه به هیکل سر ندارند و در هر کجا برای خود هیکلی درست کرده و نذورات خود را در محل انجام میدهند.

دارای کتب و مصنفاتی بودند درباب علوم متداول خود مانند نجوم، کیمیا و سحر و طلسمات. علوم خود را پنهان نگهمیداشتند و عوام و بیگانگان را از دسترسی بدان ممنوع‌کرده بودندبهرحال ریشهٔ همهٔ طراریها و سحر و جادو و طلسمات را باینان بازگردانند که این خود جای بحث است علم مغناطیس و تاثیرات آنرا اینان بدست آوردند.

سپس اخوان‌الصفا راجع به سحر و جادو و عملیات خارق عادت هندیان بحث کرده‌اند و گویند سحر عبارت از قلب عیان باشد و تصرف در خیال راجع به سحر عملی و سحر علمی سخن‌رانده‌اندبین کهانت و نبوت فرق گذارده‌اند.

نُجوم مُلَوَّنَه ـ (اصطلاح نجومی) ستارگانی بود که پارهٔ کبود و پارهٔ قرمز و پارهٔ برنگی دیگر نمایند.

نُجومِ مُزدَوَجَه ـ (اصطلاح نجومی) ستارگانی را گویندکه یکی دیده میشوند و لکن درواقع مرکب‌اند هرگاه مرکب از دو ستاره باشند نجوم ثنائیه گویند.

نَجوی ـ (اصطلاح‌ذوقی) نجوی عبارت از مخفی بودن آفات از اطلاع غیر است.

نحر ـ (اصطلاح‌ادبی) نحر درعروض

اسقاط هردو سبب و تاء از مفعولات‌است که «لا» میماند منقول به «فع» شود و در فقه ذبح شتر را گویند با ترتیب خاص رجوع بذبح شود و ایام نحر سه روز است از روز اضحی رجوع بایام نحر و تشریق شود.

نَحسُ‌الأَصغَر ـ (اصطلاح نجومی) ستارهٔ مریخ را گاه احمر نامیده‌اند و گاه نحس اصغر چنانکه ستاره و فلك مشتری را سعدالاکبر نامیده‌اند.

(رجوع شود به شرح چغمینی)

نَحسِ بُزرگ

نَحسِ کُوچك

رجوع به طبایع ستارگان شود

نَحنُ مُسَیَّرون ـ (اصطلاح ذوقی) مراد از این جمله بیان حال انتقال قلوب در احوالات و مقامات است زیرا سالك در هیچ مقام و حالی ثابت نماند که گفته‌اند «الزاهد سیار والعارف طیار»

نَحو ـ (اصطلاح ادبی) علمی است از علوم مدونه‌که قواعد صحیح خواندن‌زبان عرب را بدست میدهد «النحو علم باصول تعرف بها احوال اواخر الکلم الثلاث من حیث‌الاعراب والبناء و کیفیة ترکیب بعضها مع بعض والغرض منه صیانة اللسان عن‌الخطاء اللفظی فی کلام‌العرب و موضوعه الکلمة والکلام».

(از الهدایه ص ۱۸۲ ـ کشاف ص ۱۴۳۱)

نِد ـ (اصطلاح فلسفی) ند بمعنای مثل است، ند شئی مثلی است که در تمام امور با آن مساوی باشد و مثل شئی‌چیزی است که در حقیقت نوعیه با هم‌مثل خود شریك باشد.

«ندالشئی هوالمثل المساوی له من جمیع الوجوده و مثل‌الشئی هوالمشارك له فی حقیقة نوعیة».

(از ش ص ۳۰۹).

نِدا ـ (اصطلاح ادبی و عرفانی) یعنی خواندن و از انواع طلب است که گاه برای طلب اقبال است مانند اغراء که برانگیختن شخص است بر کاری چنانکه بکسی که تظلم میکند گفته شود: «یا مظلوم» یا در فارسی گفته شود «واقعاً که مظلوم واقع شده» و از این قبیل تحریکات که او را وادار بر تظلم و شکایت کند، و گاه برای اختصاص است مانند «انا افعل کذا یا ایها الرجل»

حروف ندا عبارتند از «یا، ایا، هیا ای»

«یا» برای مطلق منادی است نزدیك و دور؛ وای برای نزدیك و ایا و هیا برای دور مانند «ازید ـ یاالله؛ هیازید، ایازید»

منادی هرگاه مفرد معرفه باشد مبنی خواهد بود بر ضم مانند «یا زید، یا زیدان یازیدون» که مبنی است بر آنچه رفع آن بدواست و منادای مفرد مذکرغیر مقصوره ومنادای مضاف وشبه آن منصوب اند مانند «یا غافلا والموت یطلبه ـ یا عبدالله ـ یا حسن الوجه»

و اگر مفرد معرفه باشد و موصوف بابن وابنة بدون فاصله و مضاف به‌علم دیگر باشد میتوان الف ابن وابنة راحذف کرد مانند «ازیدبن سعد «اهندبنة عاصم» حرف ندا با الف و لام جمع نشودمگر

ز ضرورت.
توابع منادای مضموم اگر تابع مضاف باشد و الف و لام نداشته باشد منصوب شود واگر تابع نعت؛ تاکید وبیان باشد و غیر مضاف یا مضاف معرف بال باشد مرفوع شود، حمل بر لفظ مانند «یا زید العاقل والکریم الاب».
در منادای مضاف بیاء متکلم اغلب یا حذف شود و کسره ما قبل یا باقی ماند مانند «ربالسجن احب الی» اگر منادی به «ای» باشد «ایها» لازم است بعد از آن صفتی آید که معرف بلام باشد زیرا «ایها» همواره صله دارد و چون بامنادی واقع شدن قطع از صله شده است باید برای او صفتی آورده شود مانند «یا ایها الانسان انك كادح كدحاً ـ یا ایتهاالنفس المطمئنة» و گاه با اسم اشاره و موصول هم توصیف شده است مانند «یا ای‌هذا و یا ایهاالذی نزل علیه الذکر».
رجوع بمنادی شود و رجوع به (کشاف ص ۱۴۳۶ ـ مختصرالمعانی ص ۹۴ ـ سیوطی ص ۱۷ ـ ۱۸)
اما در عرفان
انصاری گوید: ندا بر دو قسم است، نداء کرامت و نداء علامت، نداء کرامت اهل خصوص راست و نداء علامت عامة مردم راست نداء علامت تخویف است و تحذیر، نداءکرامت تبشیر است وتشریف
پیر طریقت گفت: نداء بر سه قسم است، یکی را به نداء وعید خواندند، از وی عظمت بخوف افتاد، یکی را به نداء وعد خواندند، به‌نعت رحمت برجا افتاد، یکی را به نداء لطف خواندند، بحکم انبساط بمهر افتاد، بنده باید که میان این سه حالت گردان بود، اول خوفی که او را از معصیت باز دارد، دوم رجایی که او را بر طاعت دارد، سوم مهری که او را باز رهاند.

•

تا باتو تویی ترا بحق ره ندهند
چون بی‌تو شدی زدیده بیرون‌نه‌نهند

ندای کرامت است و نواخت بی‌نهایت، ندای حق را هفت اندام بنده گوش است و در تجلی وی غمان دو گیتی فراموش است، ندای کرامت فرا پیش داشت. تا بسماع آن‌کرامت کشیدن بار حکم بربنده آسان شود.

•

از دو گیتی یادکردن بی‌گمان آبستنی‌است
گر همی دعوی کنی در مردی‌آبستن‌مباش

(از عده ج ٤ ص ۲٤۲)

ندب ـ (اصطلاح اصولی و فقهی) نزد اصولیان و فقها خطاب بطلب فعل غیر کف باشد که فعلش موجب ثواب باشد و آن فعل را مندوب و مستحب‌گویند و تطوع و نفل هم نامند.
رجوع باحکام خمسه شود (از کشاف ص ۱۳۶۰).

نذر ـ (اصطلاح فقهی) در لغت وعد بخیر است یا شر و در تعریف آن در اصطلاح فقها گفته‌اند التزام قربت غیر لازم است که بعد از التزام واجب میشود وفای بدان البته در صورتیکه شرایط آن کامل باشد و آن دو قسم است یکی نذر لجاج که بگوید «فلله علی صوم او عتق» در حال غضب و دیگر نذر تبرر بآنکه

ملزم شود بامری که نعمتی برای او پدید آید یا نقمتی دفع شود تبرر گویند که طلب براست مانند آنکه بگوید: «ان‌شفی مریضی فلله علی کذا» و ضابطهٔ آن این است که نذر کند که طاعتی را انجام دهد که مقدور برای او باشد باضافه که بالغ باشد و عاقل و از روی اختیار و قصد نذر کند و آزاد باشد و در کارهای مباح یا مستحب باشد یا واجب.

(از کشاف ص ۱۳۸۳ ـ شرح لمعه ج ۱ ص ۱۹۹ ـ الفقه علی... ج معاملات ص ۱۳۹۲ ـ قواعد ص ۲۸۳

و شرط الناذرالکمال بالبلوغ والعقل والاختیار والاسلام والحریة الا ان یجز المالك و اذن الزوج کاذن السید والصیغة ان کان کذا فلله علی کذا و ضابطه (ای ضابط النذر والمراد منه هناالمنذور) ان یکون طاعة واجباً کان او مندوباً او مباحاً راجحاً مقدوراً للناذر والاقرب احتیاجه الی اللفظ... والعهد کالنذر و صورته:عاهدت الله او علی عهدالله ان افعل کذا والیمین هی الحلف بالله ای‌بذاته من غیر اعتبار اسم من اسمائه بقوله و مقلب‌القلوب والابصار والذی نفسی بیده والذی بیده... والذی فلق الحبة و برء النسمة والحلف باسمه تعالی کقوله والله وتاالله وبالله. و ایمن‌الله او بالقدیم او الازلی والذی لااول لوجوده...

(از شرح لمعه ج ۱ ص ۲۰۶)

رجوع به یمین شود.

در کلیات حقوقی آمده است:

متعلق نذر اعم از فعل یا ترك باید از حیث دین و یا دنیا رجحان داشته باشد والا الزام آور نخواهد بود.

متعلق یمین لااقل باید مباح باشد و در جائیکه مکروه و یا مرجوح دنیوی‌باشد فضلا از حرام یمین صحیح نخواهد بود.

هرگاه شخص قسم یاد کند اتیان‌عملی و یا ترك آن را سپس عنوان مورد قسم بعنوان مرجوحی تبدل یابد و یا معلوم‌شود که از اول مرجوح بوده در اینصورت حل یمین و عدول به آنچه بر آن رجحان دارد جایز است چنانکه در خبر وارد شده اذا وجدت خیرا من یمینك فدعها یعنی وقتی بهتر از قسمی که یاد کرده‌ئی، یافتی قسم را واگذار.

(کلیات ص ۵۲)

نرگس ـ (اصطلاح ذوقی) نتیجهٔ علم را گویند که در عمل پیدا شده از طرب و فرح و معشوقی را گویند که او را چشمان نرگسین باشد.

حافظ گوید:

غلام نرگس مست تو تاجدارانند
خراب بادهٔ لعل تو هوشیارانند
بزیر زلف دوتاچون گذرکنی بنگر
که ازیمین ویسارت چه‌بیقرارانند

•

رواست نرگس مست ار فکند سر درپیش
که شد زشیوهٔ آن چشم پر عتاب خجل
تو خوب روی‌تری زآفتاب و شکر خدا
که نیستم زتو در روی آفتاب خجل

سنائی گوید:

نرگسین چشما بگو که نرگس تو تیرچیست
وآن‌سیاهی‌اندرو پیوسته‌همچون‌قیرچیست ؟

•

مغربی گوید:

مراکه لعل‌لبت ساقی‌است وجام شراب
ازآن دو نرگس مست توام مدام خراب

*

نرگس مخمور را جام بر کف داده‌ای
غنچهٔ خاموش را در سخن آوردهٔ

*

النزاهة ــ (اصطلاح‌بدیعی) وآنست‌که در مقام قدح و هجا ا زالفاظ قبیحه کلام را منزه سازند.

سعدی گوید:

مطربی دور ازین خجسته سرای
کس دو بارش ندیده در یك جای

اثیرالدین گوید :

یارب این قاعدهٔ شعر بگیتی که نهاد
که چو خیل شعرا خیر دوگیتیش مباد
گفتنش کندن جان است و نوشتن غم‌دل
محنت خواندنش آن به‌که ازوناری یاد
خودازآن کس چه‌بکاهدکه تو خوانیش‌بخیل
یا برآنکس چه‌فزاید که تواش خوانی داد
کاغذی پر کنی از حشو و فرستی بکسی
پس برنجی کــه چرا کــاغذ زر نفرستاد
(از بدیع)

نُزُوعــ (فلسفی)

قوهٔ نزوعیه رجوع بقوی شود.

نُزولِ وجُودیــ این‌اصطلاح فلسفی‌و هم عرفانی است عزیزالدین نسفی گوید: اول خدا، دوم عقل سوم طبیعت. و در طرف عروج اول طبیعت دوم عقل، سوم خدا.

انبیاء و اولیاء مظــاهــر خــدایند. حکماء و علماء مظاهر عقل‌اند، سلاطین و ملوك مظاهر نفس‌اند.عوام وصحرانشینان مظاهر طبیعت‌اند.

(از انسان کامل ص ۷۴)

نِسْبَتــ (اصطلاح فلسفی و عرفانــی) روابط میان امور و موضوعات ومحمولات را نسبت گویند و نسب جمع آن است.

در عرفان‌ــ بر دو قسم است یکی بعدم‌و یکی بقدم، نسبت عدم فنای خلق است و نسبت‌به‌قدم‌فنای‌عدم، وکون‌بقای حق‌است. (از شطحیات ص ٦١٣)

نِسَبِ اَرْبَعَه ــ (اصطلاح‌منطق) روابط محمولات و مفاهیم را با مصادیق خارجــی نسب اربعه گویند از آن جهت که ازچهار صورت خارج نیستند ؤ بالجمله هــر دو مفهومی را که بایکدیگر مقایسه و سنجش نمائیم از یکی‌ازچهار حال خارج نخواهند بود یا هر یك به مصداق و مصادیق دیگری بطور کلی صادق آیند یعنی مصداق هریك عین‌مصداق دیگری‌باشد متساویان خوانند مانند مفهوم ناطق و انسان که «کل ناطق انسان و بالعکس» و اگر هیچ یك صادق بر افراد دیگری نباشند و میان افراد آن دو مفهوم و کلی تباین و جدائی کلی‌باشد متباینان گویند مــانند «کل انسان لیس بحجر و کل حجر لیس بانسان» و اگریکی از آندو مفهوم بطور کلی بر افراد دیگری صادق و مفهوم دیگر بر مصادیق آن‌دیگر صادق نباشد عموم و خصوص مطلق‌گویند مثل «کل انسان حیوان و لیس کل حیوان انسان» بلکه «بعض الحیوان انسان».

واگر هیچ یك‌بطور کلی بر افراددیگری صادق باشدعموم وخصوص من‌وجه‌گویند مانند «بعض الحیوان‌ابیض وبعض‌الابیض حیوان‌وبعض‌الحیوان لیس‌بابیض وبعض‌ــ الابیض لیس بحیوان» (تهذیب‌المنطق ــ حاشیهٔ ملاعبدالله) .

ترکیبات در معانی منطق و فلسفه

نسبة ایجابیـ نسبت ایجابی در مقابل نسبت سلبی‌است. (ازمجموعهٔ دوم‌ص۵۷).

نِسبتِ حُکمیّهـ مراد از نسبت حکمیه نسبت و ارتباط میان موضوع و محمول است و یا نسبت خبریه است که مورد حکم و تصدیق است اعم از آنکه ثبوتی ایجابی باشد یا سلبی (از دستور ج۳ص۴۰۰)

نِسبتِ خارِجیّهـ نسبت خارجیه در مقابل نسبت عقلیه است و آن در صورتی است که نسبت حکمیهٔ خبریه در قضیه مطابق ماده خارجی و نسبت نفس‌الامری آن باشد و بالجمله اگر گفته شود انسان حیوان است بالضرورة نسبت حیوانیت بانسان‌در خارج درست است یعنی از امور واقعی است که خارج از ذهن و عقل هم هست‌این نسبت یعنی ضرورت حیوانیت برای‌انسان دست این گونه نسبت ها را خارجی‌گویند در مقابل ذهنی و عقلی چنانکه اگرگویند انسان جماد است نسبت ذهنی است فقط چه در خارج درست و صادق نباشد. (از دستور ج۳ ص ۴۰۱ـ ۴۰۲).

نِسبتِ ذِهنیّه
نِسبتِ عَقلیّه

رجوع شود به نسبت خارجیه.

نِسبت مُتَکَرِّرَهـ نسبت متکرره عبارت‌از نسبتی است که بقیاس بامری دیگر معقول بود که آنهم نسبت بـاول معقول است مانند مقوله مضاف «نسبت میان اب‌وابن» (از دستور ج۳ ص۲۹۹).

نسخـ (بفتح نـون اصطلاح اصولـی فلسفی، ادبی) و آن در لغت از التونقل باشد بدیگری و از موضوعی بموضوعی دیگر و تناسخ در میراث آن باشد که ورثه بعد از ورثهٔ دیگر بمیرد و مال از وارثی بوارثی دیگـر منتقل شود و ازین قبیـل است تناسخ در ارواح که نقل روح است‌از بدن به بدن دیگر که در فلسفه و کـلام مذکور است .

در بدیع‌قسمتی ازسرقت است که‌انتحال نامند .

در شرع آن باشد که دلیلی شرعی وارد شود بعد از دلیل شرعی دیگر که مفاد آن خلاف مقتضای دلیل اول باشد، دلیل متاخر را ناسخ و متقدم را منسوخ نامند، ناسخ ممکن است قرآن باشد یا حدیث یـا فعل معصوم و حصول نسخ عقلا بلامانع است زیرا حکمی ممکن است بطور موقت و بر حسب مقتضای زمان وضع شده باشد و بعد از رفع آن حکمت، حکمی دیگر آنرا برطرف کند.

نسخ گاه قبل از امتثال و عمل بمفاد دلیل است که آنرا نسخ حقیقی نامند و دیگر نسخ احکام شرعی قبل از اسلام‌مانند آیه قصاص و دیه که ناسخ حکم قبل است و یا بعد از عمل که در اسلام هم بسیار است، و آیات و اخبار منسوخه در اسلام زیاد است در اینکه نسخ آیات بآیات دیگر رواست و واقع شده است خلافی نیست و همین‌طور نسخ احادیث بآیات و یا احادیث دیگرو بحث در این است که آیا آیـات باحادیث نسخ شده‌اند و یـا ممکن است یانه.

لکن پارهٔ مانند ابومسلم بحر اصفهانی گوید نه در قرآن و نه در احادیث نسخ نیست لکن قول‌محقق خلاف‌آنرا ثابت‌کند

و آیات بسیاری وجود دارد که منسوخ‌شده است.

در قرآن کریم نیز اشاراتی باین امر وجوددارد چنانکه آیه «والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا وصیة لازواجهم متاعالی الحول غیر اخراج» که دلالت بر وجوب اتفاق دارد در سال وآن عدهٔ آنست وموقعی که از عده خارج شد چیزی بر او نیست و نسخ شده است به آیه «اربعة اشهر و عشرا» و همین طور آیه قبله نسخ کرده است صلوة بطرف بیت‌القدس را وبالجمله بعد از رسیدن عمل و عمل‌کردن نسخ رواست و قبل از عمل و رسیدن وقت آن نیز جایز است چنانکه حکایت ابراهیم و ذبح اسماعیل مؤید این معنی است لکن این امر را باید داخل درب‌دا دانست و ماحصل آنکه بسیاری از علماء ا زجمله معتزله و بعضی از اشاعره قبل از رسیدن وقت عمل نسخ‌راروانداننده و لکن‌عده‌ٔدیگر روادانند و گویند در آن صورت نتیجهٔحکم اذعان واعتقاد مکلف و تهیؤ اوبرای انجام است که خود موجب مثوبت است و درجواز اصل نسخ استناد شده است به «یمحوالله مایشاء ویثبت» و «انی اری فی‌المام انی اذبحك» و آنکه روایت شده است‌که‌حضرت رسول در شب معراج مأمور شد به ۵۰ نماز سپس برگشت بر پنج نماز، دیگر آنکه ممکن است مصلحت در نفس‌امرباشد و بدین جهت قبل از رسیدن وقت عمل نسخ شود، در هر حال نسخ کتاب به‌کتاب باتفاق علما رواست و نیز رواست نسخ قرآن باخبار متواتره و سنت متواتره به کتاب و سنت و خبر واحد به خبر متواتر.

«و **هوالازالة** و فی‌الاصطلاح رفع الحکم الشرعی بدلیل شرعی متأخر علی وجه لولاه لکان ثابتاً و تقییدالحکم بالشرعی لاخراج دفع مقتضی‌البراءة الاصلیة بدلیل الشرعی والدلیل الشرعی لاخراج الارتفاع بالموت و الجنون و نحو هما و بالمتأخر لاخراج الشرط والاستثناء و غیر هما من‌المخصصات ...الحق‌جواز النسخ‌ووقوعه فی الشرع ... لاریب فی جواز النسخ بعد حضور وقت‌العمل بتمامه والتمکن منه‌سواء فعله اولم یفعله والافلم یکن الکفارمکلفین بالفروع ..یجوز النسخ الکتاب بالکتاب اتفاقاً وبالسنة المتواترة خلافاللشافعی‌اما نسخ‌الکتاب و السنة المتواترة بخبرالواحد فالا کثرون علی‌المنع.

(از قوانین‌الاصول ج۲ ص ۹۸،۹۴)

در اصول رشاد آمده است

نسخ اصطلاحاً بمعنی رفع اعتبار حکمی است بوسیله حکمی دیگر در این مورد حکم سابق را منسوخ و حکم لاحق راناسخ گویند

ابومسلم بن بحر اصفهانی که یکی از قدماء مفسرین است وقوع‌نسخ را دراسلام منکر و آن را مخالف ضرورت دین‌دانسته و گفته‌است که‌احکام و سنن‌الهیه به‌موجب آیهٔ **ولن تجد لسنةالله تبدیلا** غیر قابل تغییر و تبدیل هستند و مخصوصاً درقرآن کریم که‌هرگز باطلی برحریم آن راه‌نیافته وقوع نسخ‌غیرممکن میباشد **لایاتیه الباطل من بین یدیه ولامن خلفه**

لکن این قول صحیح نیست زیرا مقصود از غیر قابل تبدیل بودن سنن الهیه‌تغییر ناپذیری نوامیس خلقت و نظامات حاکمه

بر طبیعت است نه شرایع و احکام تکلیفیه که دائماً برحسب مصلحتی وضع و برحسب مصلحتی دیگر نسخ میگردند ـ کما اینکه شرایع سالفه که بر حسب مقتضیات زمان خودوضع شده بودندبعداً برحسب اقتضای زمان دیگر بوسیلهٔ شریعت اسلام نسخ گردیده‌اند ـ و هکذا در شرع اسلام نیز بعضی از احکام تغییر و تبدیل یافته‌اند مثلا: در اوان بعثت قبلهٔ مسلمین مسجد اقصی بوده و بعد بموجب آیهٔ **قدنری تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضيها فول وجهك شطر المسجد الحرام و حيث ماكنتم فولوا وجوهكم شطره** بمسجد ـ الحرام تبدیل شده است و یا اینکه عده وفات قبلا بموجب آیهٔ **والذين يتوفون منكم و يذرون از واجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج** یکسال کامل بوده و بعد بموجب آیهٔ **الذين يتوفون منكم و يذرون ازواجا يتر بصن انفسهن اربعة اشهر وعشرا** بچهار ماه و ده روز تقلیل یافته است و هم چنین آیهٔ **لااكراه في الدين** بوسیله‌آیهٔ **واقتلوا المشركين حيث وجدتموهم** نسخ گردیده است.

و بهر حال جواز نسخ و وقوع آن در شرع اسلام متفق علیه بین اصحاب ما میباشد و شرائط تحققآن عبارت است از:

اولا ـ هردو حکم باید حکم شرعی باشند بنابراین اگر یکی شرعی و دیگری عقلی باشد نسخ واقع نمیشود یعنی حکم شرعی را مثلا حکم عقلی نمیتواند نسخ نماید. و هکذا بالعکس

ثانیاً ـ ناسخ بایداز منسوخ منفصل باشد بنابراین اگر متصل بیکدیگر باشند نمی‌توان آنها راناسخ و منسوخ یکدیگر فرض نمود، مثلا درمورد **اكرم العلماء ولاتكرم الفقهاء** با اینکه حکم دوم از حیث مفاد ناقض حکم اول است ولی چون متصل بآن میباشد لذا نمیتوانآن راناسخ حکم مزبور دانست و بلکه در این مورد گفته میشود که حکم دوممبین حکم اول است ثالثاً ـ حکم متعلق نسخ باید مؤبدو دائم باشد ـ بنابراین در احکامی که محدودبزمان معینی میباشند و باانقطاع زمان بخودیخود از بین میرود نمیتوان تصور نسخ کرد و انقطاع زمان را ناسخ آنها دانست.

و بالاخره نسخ بدو صورت حاصل میشود صریحی ـ ضمنی

نسخ صریحی آن است که شارع یکی از احکام خود را الغاء و نسخ آن را صریحاً اعلام نماید ـ مثلا در حدیث و كنت قد نهيتكم عن زيارة المقابر الافزو روها نسخ حکم حرمت زیارت مقابر را صریحاً اعلام فرموده است.

نسخ ضمنی آن است که شارع بدون اشاره و تعرض بحکم سابق حکم دیگری را که مفاداً نقیض آن میباشد وضع نماید مثل آیهٔ الذين يتوفون منكم و يذرون ازواجاً يتربصن انفسهن اربعة اشهر و عشراً که بدون اشاره بحکم سابق که عده وفات را یکسال کامل تعیین کرده بود حکم دیگری صادر فرموده و آن را چهار ماه و ده روز قرار داده است.

(اصول رشاد ص ۱۸۴ ـ ۱۸۲)

در معتقدالامامیه آمده است:

نسخ‌زایل شدن مثل‌حکمی باشد ثابت‌بنص اول بدلیل شرعی متراخی از اول، دلیل

اول را منسوخ‌گویند، و دوم را ناسخ. و باید که هر دو شرعی باشند، و مراد به ناسخ خلاف منسوخ باشد.

و باید که موقت نباشد بوقتی که اقتضای ارتفاع آن حکم کند، و باید که از آنجمله باشد که تغیر درو صحیح باشد، از برای آنکه آنچه بر یك حال مستمر باشد، نسخ در وی نرود.

و نسخ را بداءنگویند، از آنکه بدارا نزد متکلمان شرایطی هست، و آن آن است که فعل مأمور به یکی باشد، ووجه یکی باشد، و وقت یکی باشد. و هرچه چنین بود از امری بعد از نهی و یا نهیی بعد از امر، آن دلیل باشد بر بدا.

و نسخ در اخبار صحیح است، از برای آنکه چون در امر و نهی رود در نفس ایشان نرفته باشد، بلکه در متناول ایشان رفته باشد وخبر دراین حکم چون امر و نهی است، ازبرای آنکه مقتضی او چون مقتضی امر و نهی‌است.

روا بود که نسخ حکم کند و نسخ تلاوت نکند، و نسخ تلاوت کند و نسخ حکم‌نکند، ازبرای آنکه‌تعبد تابع مصلحت است، و حکم عبادتست و تلاوت هم‌عبادت است، پس نسخ در هر یکی روا باشد.

نسخ عبادت پیش از فعل و بعد از وقت جائز است، ا زبرای آنکه نیکوست آنکه خدای تعالی امر کند کسی را که داند که عاصی خواهد شد، چنانکه نیکوست امر کردن کسی را که طاعت خواهد داشتن وچون نسخ‌درین جائزاست، ازبرای آنکه طاعت و معصیت حسن‌نسخی را که تابع مصلحت است در مستقبل متغیر نگرداند.

اما نسخ عبادت پیش از وقت فعل روا نباشد، زیرا که اقتضای بدا کند.و بدا بر خدای روا نباشد.

و زیادت بر نص نسخ نباشد، تا که متصل و مؤثر باشد. و مؤثر آن باشدکه حکم مزید علیه حکم مزیدعلیه را درشرع بگرداند، چنانکه اگر بی آن زیادت واقع آید، ا زاحکام شرع عاری باشد، چنان زیادت دو رکعت بر دو رکعت علی جهة الاتصال، که‌اگر منفصل باشد نسخ نباشد. بلکه ابتدای عبادت باشد.

و روا باشد نسخ کتاب بکتاب، و سنت به سنت مقطوع بها. اما نسخ کتاب بسنت از برای آن جائز است که نسخ متناول حکم است، و سنت در دلالت بر احکام مانند کتاب‌است. وچون‌نسخ‌کتاب‌به کتاب باتفاق رواست، نسخ کتاب بسنت هم روا باشد.

اما نسخ اجماع، و نسخ به آن جائز نیست، از برای آنکه اجماع دلیلی‌مستقل و ثابت است پیش ازوحی و بعد از وحی، و این آیت که: «ما نسخ من آیة اوننسها نات بخیر منها او مثلها»، دلیل نمیکند بر موضع خلاف، از برای آنکه این متناول نفس آیت است و خلاف در حکم آنست.

وناسخ را ازمنسوخ بتاریخ بشناسند.

باید آنکه در لفظ مذکور باشد بر جهت تفصیل یا بر جهت جمله چنانکه گوید: اینکارمیکنند وتا آنکه که آنرانسخ کنما ز شما. و اگر گوید: تا فلان وقت، این نسخ خارج باشد، برای آنکه وقت زوال عبادت به آن لفظ معلوم است که

اقتضای ایجاب وی کرد.

(رجوع شود بـه معتقـدالامامیه ص ۱۵۵، ۱۵۷)

نَسْخِ مَدلولِ أمر - (اصطلاح اصولی)

در اصول رشاد آمده است:

مفهوم وجوب در مقام تحلیلی عقلی مرکب از دو جزء است یکی جواز اتیان فعل و دیگری منع از ترک آن - بنابراین در صورتیکه آمر مدلول امر خود را نسخ نماید آیا هردو جزء وجوب از بین‌میرود یا فقط مفهوم منع از ترك از بین رفته و جواز کماکان بجای خود باقی می‌ماند؟

بنابر اصح اقوال بمجرد اینکه وجوب امر از طرف شارع نسخ گردید جـواز مستتر در ضمن آن نیز منتفی شده و حکم بحالت قبل از وجوب باز مگردد - یعنی هم مفهوم منع از ترك و هم جواز، کـه مشترکاً عنوان وجوب را تشکیل داده بودند منتفی گشته و موضوع از هر دو قیـد فارغ میگردد و در این صورت اگرموضوع امر مزبور از نوع معاملات باشد اصل برائت و اگر ازنوع تلذ ذات باشد حکم اباحه در آن جاری میشود و اگر از نوع عبادات باشد بالطبع حرام میشود - چه آنکه جواز بجا آوردن اعمال عبادیه بقصد وجه منوط باذن شارع است و اتیان آنها بدون اذن شارع حرام و بمثابهٔ ابـداع بدعت در دین میباشد - و اینکه بعضی از مؤلفین اخیر تصور کرده‌اند که مقصود از عودت موضوع بحالت قبل ازوجوب آن است که: موضوع بحالت اولیه برگشته و مشمول همان احکامی میگردد که قبل از طرو وجوب مشمول بوده است مبنی بـر اشتباه میباشد - چه آنکه احکام سابقه اعم از حرمت - کراهت - استحباب - اباحه بمجرد طریان حکم وجوب ملغی و منسوخ گردیده‌اند و دیگر با نسخ وجوب احیـاء نمیگردند یعنی نسخ وجوب موجب عود و احیاء مجدد آنها نمیشود.

خلاصه کلام آنست که با نسخ مدلول امر هر دو جزء وجوب از بیـن رفته و موضوع بحالت قبل از وجوب بـرگشت مینماید.

ولی جمعی از محققین بر آنند که با نسخ وجوب فقط مفهوم منع ازترك‌منتفی شده و جواز که جزء دیگر وجوب است همچنان بجای خود باقی میماند - زیرا مراد شارع ازنسخ مدلول امر فقط ازبین بردن حکم وجوب است و بس. و ایـن مقصود هم با نفی منع از ترك‌که‌مهمترین جزء وجوب میباشد حاصل میگردد چه آنکه برای منتفی ساختن کل، رفع تمام اجزاء لازم نیست و بلکه رفع یك جـزء هم در انهدام آن کافی میباشد - بنابراین اثر نسخ وجوب فقط رفع منع ازترك‌میباشد وبهمین جهت جهت جواز منتزع از آن که از تأثیر نسخ مصون مانده و بقایش بلامانع شده است علی‌الاصول باقی‌می‌ماند و تا زمانیکه بمانع دیگری برخورد ننموده است همچنان مستمر خواهد بود.

ولی این استدلال صحیح نیست زیرا جواز مستتر در ضمن وجوب جواز مطلق که عبارت اخرای اباحه است نمیباشد و بلکه جواز مزبور جواز مقید بمنع از ترك است و چون با نسخ وجوب قید منع از ترك منفی میگردد لذا جواز مزبور نیزکه

مقید بر آن است بالطبع منتفی و زائل میشود چه آنکه بقاء مقید بدون وجود قید غیر ممکن است.

(اصول رشاد ص ۱۱۲ ـ ۱۱۱)

نَسْرِ طائِر ـ (اصطلاح نجومی) رجوع به عقاب شود.

نَسْرِ واقِع ـ (اصطلاح نجومی) وعبارت از ستارهٔ روشنی بود واقع در چنگـــال رامی، یعنی کرکس نشسته و نسر واقع را با قلب عقرب برروی هم هراران نامند زیرا که بوقت سرمای سخت پدید آیند.

(از التفهیم ص ۱۰۲).

نَسْرَیْن ـ (اصطلاح نجومی) و نسر طائر و نسر واقع را گویند.

نَسْطوریَّه ـ (اصطلاح ملل و نحل)

اصحاب نسطور حکیم را گویند که در زمان مأمون ظهور کرد و برای خود در اناجیل تصرف کرد و نسبت آن مذهب در مسیحیت بمانند مذهب معتزلیان است در اسلام این جمع خدا را واحد دانند و در عین حال منشأ اصل، وجود، علم وحیات پس اقانیم سه‌گانهٔ اینان بجز اقانیم سه گانهٔ دیگران است اینان این سه اصل را زائد بر ذات ندانند

اینان گویند خدا با جسد عیسی متحد شده است و لکن نه بطریق امتزاج کـــه اعتقاد ملکانیه است و نه بطریق ظهور که اعتقاد یعقوبیه است و لکن اتحاد آن نوع اتحاد اشراقی است همچون اشراق خورشید در اجسام صقیله مانند بلور

(از ملل و نحل شهرستانی ص ۱۰۸ ـ ۱۰۹).

نَسَقِ شامی ـ (اصطلاح نجومـــی) و عبارت از ستارگانی است که بر بازوی جائی قرار دارند یعنی ردهٔ که سوی شام است و آن ستاره‌هائی که سوی یمن بود نسق یمانی خوانند و میان این دو نسق را روضه خوانند.

نِسْیان ـ (اصطلاح ذوقی)

فراموشی ذکر خداست که از کبائر است مر عاقلانرا.

نَسیم ـ (اصطلاح ذوقی) یاد آوردن از جهت عنایت راگویند وتجلی جمالی الهی را گویند و رحمت متواتر و نفس رحمانی است.

حافظ گوید:

همه شب درین امید که نسیم صبحگاهی
به پیام آشنایان بنوازد آشنایی
بخدا که جرعهٔ ده تو بحافظ سحرخیز
که دعای صبحگاهی اثری کند شما را

•

پیر طریقت گفت: الهی نسیمی دمید از باغ دوستی، دل را فدا کردیم، بویی یافتیم از خزینهٔ دوستی، بپادشاهی بر سر عالم ندا کردیم، برقی تافت از مشرق حقیقت، آب و گل کم انگاشتیم.

الهی، هر شادی‌که بی تو است،اندوه است، هر منزل که نه در راه تو است، زندانست، هر دل که نه در طلب تو است ویرانست، یك نفس با تو، به گیتـــی ارزانست یك دیدار از تو بصد هزارجان رایگانست.

(از عده ج ۵ ص ۶۲۲).

نَسیئی ـ (اصطلاح اهل‌هیئت ونجوم) و در قرآن نیز این کلمه آمده است ابو ـ ریحان در تعریف آن گوید:

تفسیر او سپوختن وتأخیر کردن‌است و معنیش آنستکه سال قمری از سال شمسی یازده روز بتقریب پیشتر آید و از این جهت ماهہای تازی بهمهٔ فصلهای سال همیگردند و بقریب سی و سه سال و هر ماهی و جهودان را اندر توریة فرموده آمده است که سال و ماه هردو طبیعی دارند. پس ناچار سال را کبس بایست کردن بماهی که از آن روزها گرد آید که میان سال قمری و شمسی‌اند. و آنسال را که کبس کنند بزبان عبری عبور نام کردند. و معنیش آبستن بود. زیرا که آن ماه سیزدهم را که بر سال زیادت شد تشبیه کردند ببار زن که افزوده است به شکم او. و بدین کبس کردن سال بجای آید از پس آنك بیشتر شده باشد.

و جهودان همسایهٔ عرب بودند اندر یثرب که مدینهٔ پیغامبر است صلی‌الله علیه و آله و سلم. پس عرب خواستند که حج ایشان هم بذی‌الحجه باشد وهم بخوشترین وقتی از سال و فراخترین گاهی از نعمت و زجای نجنبد تا تجارت و سفر برایشان آسان بود. این کبیسهٔ جهودان بیاموختند نه بر راهی باریك، ولکن بود اندر خورامیان. و آن بدست گروهی کردند به لتب قلامس ای دربار مغ و آن شغل پسر از پدر همی یافت و این شمار نگاه همی داشت. چون کبیسهٔ خواستی کردن بخطبه اندر گفتی فلان ماهرا تأخیر کردم.

و اگر ازماهی حرام بودی مثلا محرم، گفتی محرم را سپوختم و او را حلال‌کردم زیرا که به سالی که دو محرم بودنخستین حلال باشد زیرا که چهار حرام است‌وآن دیگر که بحقیقت صفر است محرم گردد. و بر این بودند تا آنگه که اسلام آنرا باطل کرد بسال نهم از هجرت. و این سال حجةالوداع است، که پیغامبر علیه ـ السلام جهانرا و امت خویشرا بدرود کرده است.

و هر که ماههای قمری اندر سال شمسی بکار دارد او را چاره نیست ازین کبیسه کردن بماهی قمری.

و حرانیان آنك بحران‌اند و ببغداد به صابئیان معروف و ایشان بقبت بت پرستان یونانیان‌اند همین کبیسه بکار دارند. ولکن مذهب و رأی ایشان اندر آن بتحقیق ندانستم هنوز.

و هندوان همچنین. و آن ماه کجا این شمار تمام شود دوباره کنند. و آن سال را عام ایشان ملماسه خوانند و معنیش ماه انداخته بود نه بکار. و مل آن فتیل باشد پیچیده که میان دو کف بماند چون یکی بر دیگر مالیده آید. و ماس ماه بود. پس این چنان بود که ماه انداختهٔ نه بکار. واما بلغت فصیح ایشان ادماسه است نه ملماسه.

(رجوع شود به التفهیم ص ۲۲۴ ـ ۲۲۶)

نَسیئَه ـ (اصطلاح فقهی) معامله‌نسیه. نسیهٔ در معاملات بر این اساس است که متاع نقداً و حالا دریافت شود و بهاء آن بطور مؤجل پرداخت شود.

مقتضای اطلاق عقد از حیث پرداخت ثمن این است که مشتری ثمن را نقد بپردازد.

و ممکن است برای پرداخت آن مدتی

تعیین شود، این قسم از بیع را نسیه مینامند.

چنانکه عکس این، یعنی مهلت داشتن تسلیم مثمن در حالتی که ثمن نقداً تأدیه شده باشد موسوم است بـه بیـع سلم و سلف.

بهر حال مدت باید معلـوم باشد و معلوم نبودن آن مثل اینکه مشتری بگوید وقتی آنرا بفروش رساندم ثمن را خواهم پرداخت، بیع بعلت جهالت مدت پرداخت باطل است.

نَشْأت ـ (اصطلاح فلسفی) هر مرتبهٔ از مراتب اشیاء را اعم از مراتب عالیه یا دانیه نشأت میگویند هر یك از مراتب انتقالی تکاملی اشیاء را نیز نشأت گویند چنانکه گویند نشات برزخ نشات آخرت و نشات هیولی ونشات بالملکهٔ نفس‌ونشات بالفعلی و نشات جسمیت مطلق و صـور اسطقسی ونباتی وصور حیوانی وانسانی و نفس ناطقه و نشأت روحانی و...

صدرالدین گوید: برای نفس انسان سه نشأت است چنانکه برای جهان وجود سه نشأت است و چنانکه مجموع دنیا و آخرت و برزخ را سه نشات است نشات اول نفس صور حسیهٔ طبیعیه است که مظهر آن حواس پنجگانه است نشات دوم اشباح و صور غائبهٔ از حواس ظاهـره است که مظهر آن حواس پنجگانه باطنـه است که عالم غیب و آخرت هم گویند سوم نشأت عقلی است و مظهر آن قوت عاقله است.

(از اسفار ج ٤ ص ۱۸۹، ۱۰۲ و ج ۱ ص ۳۱۵ شواهد الربوبیة).

نَشْأتِ سِرّ ـ (اصطلاح ذوقی) نشات سر عبارت از غیبت حقیقی نفس است و حکم آن مختص بمقام احسان است.

نَشْأتِ رُوح ـ (اصطلاح ذوقی) غیبت اضافی است و حکم آن مخصوص بباطن ایمانست.

نَشْر ـ (اصطلاح ادبی) رجوع به لف شود.

نُشُوز ـ عبارت از ارتفاع یکی از زوج (زن و شوی) است از اطاعت‌دیگری و شقاق در صورتی است که نشوز از هر دو طرف باشد ولکن نشوز از یکطرف است که باید مابین آن دو را حکمی صلح دهد یعنی حکمی از طرف مرد و حکمی از طرف زن والا...

(از شرح لمعه ج ۲ ص ۱۰۵).

نَصّ ـ (صطلاح اصولی) بفتح نون و تشدید در اصول اطلاق شو بر هرلفظی که راجح در دلالت بر مقصود باشد و غیر از معانی خود را نرساند و محتمل غیـر معنای خود نباشد در مقام اطلاق پس‌لفظ اگر اطلاق شو و معنی مطابقی خاص‌خود را برساند و لفظاً احتمال غیر از آنچه فهمیده میشود ندهد، نص است والااگر راجح در معنای لغوی باشد با احتمال غیر آن، ظاهر است و آن معنی محتمل مرجوح ماول است و اگر لفظی مساوی باشد در فهم معنی لغوی و معنی دیگر مجمل است و مشترك بین نص و ظاهر را که مطلق رجحان است در معنی اصلی خود محکم گویند و اگر نسبت بدو معنی متساوی باشد متشابه هم گویند، نص مانند (سما و ارض) ظاهر، مانند (اسد) ظاهر ومؤل

مانند «فامسحو برؤسکم وارجلکم»که حمل آن بر مسح ظاهر است و بر غسل مأول است.

نص بودن و ظاهر بودن از امور اضافی اعتباری است، فقها، خاص رانص گویند و عام را ظاهر و گاه مدلول قطعی را خاص و ظنی را عام‌گویند باآنکه خاص نسبت بمادون خود عام است و عام نسبت بمافوق خود خاص، نص اخبار بر ظاهر قرآن مقدم میباشد و بالاخره مراد از نص در کلمات فقهاکه گویند عبارة نص، دلالةالنص. اشارةالنص همین است و گاه ظاهر را هم نص گویند رجوع شود به (موافقات ج ۳ ص ۹ – درایه ص ۵۷ – کشاف ص ۱۴۰۵ – رسائل ص ۲۳ – قوانین ص ۲۶۳).

نِصابِ رِضاع – (اصطلاح فقهی) در حد و نصاب رضاع که ناشر حرمت نکاح است گفته‌اند ۱۵ روز متوالی است وقول دیگر یکسال تمام و قول سوم دو سال و قول چهارم صدق نبت لحم و شد عظم ویا یك شبانه‌روز ویا ده رضعة متوالی کامل یا نبت لحم را کافی دانند رجوع برضاع شود.

نَصاری – (اصطلاح ملل و نحل) امت عیسی‌بن مریم را گویند که پس از حضرت موسی مبعوث شد.

(رجوع شود به ملل و نحل شهرستانی ص ۱۰۶ – ۱۰۷).

نِصْفُ‌النَّهار – (اصطلاح هیوی) دایرهٔ نصف‌النهار یکی از دوائر عظیمه استکه از دو قطب عالم مرور کند و دو قطب آن دو نقطه مشرق و مغرب بود (چون از دو قطب معدل یعنی دو قطب عالم عبور میکند) .

این دایره دایرهٔ افق را نیز در دو نقطه قطع میکند که یکی را نقطه جنوب و آن دگر را نقطهٔ شمال نامند (این دایره درست در جهت خلاف معدل‌النهار موهوماً رسم میشود) خط واصل بین این نقطه را خط نصف‌النهار و خط زوال و خط جنوب و شمال نامند.

نَصْل – (اصطلاح نجومی) ازستارگان رامی بود و بمانند تیری بود در کمان. و آن واقع در منطقةالبروج است. و نام دیگر سهم بود که صورت شمالی کوچکی بود.

(رجوع برامی و سهم شود).

نَصیریّه – (اصطلاح کلامی) فرقهٔ از غلات شیعه‌اند که گویند خدای متعال در حضرت علی حلول کرده است و آنها اصحاب محمدبن نصیر فهری‌اند وعلی‌بن محمد عسگری را خدا میدانند و محارم را مباح دانند و نکاح مردان را روا دانند و قائل بنبوت محمدبن نصیر فهری‌اند.

سخن درباره اصل و عقاید آنهابسیار است مشهور است که حضرت علی (ع) رئیس آنها را بکشت و مجدداً زنده کرد تا دست از عقیده خود بردارد ولکن‌اصرار کرد و سرانجام قائل بربوبیت حضرت‌علی شدند

(از درایه ص ۱۴۷ – کشاف ص ۱۳۸۵).

نِطاق – (اصطلاح نجومی)کمر صورت جوزا ویا جبار را گویند. و نطاق‌الجوزاء هم گویند

نطاقات ـ (اصطلاح هیوی و نجومی) باید دانست که در ثخن خارج مرکز دایرهٔ موهومهٔ را که آفتاب بر آن حرکت میکند منطقهٔ خارج مرکز نامند و همچنین در ثخن حامل هر کوکب دایرهٔ موهومهٔ که مرکز تدویر بر آن حرکت میکند و منطقهٔ حامل آن کوکب گویند و در ثخن تدویر نیز دایرهٔ موهومهٔ است که مرکز کوکب بحرکت تدویر بر آن حرکت میکند و آن را منطقهٔ تدویر آن کوکب گویند. منطقهٔ خارج مرکز آفتاب و منطقهٔ حوامل سایر کواکب و منطقهٔ تدویر آنها را به چهار قسم کرده‌اند و آنها را نطاقات خوانند پس هریك از کواکب سبعه سیاره را در فلك اوج یعنی خارج مرکز چهار نطاق است که نطاقات اوجی گویند و هریك از خمسهٔ متحیره و قمر را کـه دارای تدویراند در فلك تدویر آنها چهار نطاق است که نطاقات تدویری گویند و البته نطاق و منطقه بیك معنی بود...

ابو ریحان گوید:

نطاقات به دو گونه است یکی بفلك اوج و دیگر بفلك تدویر. نخست آنست کـه فلك اوج چهار پاره میشود بوسیله دو خط یکی خطی که از اوج به حضیض آید و بدو سر این خط تعدیل نبود یعنی بعد ابعد و بعد اقرب. خط وسطی و خط تقویمی بر یکدیگر منطبق باشند و آنجا تعدیل نباشد و ازین جهت جای ستاره وسطی ستارهٔ بود بعینه جای مقوم اووخط دیگر آنکه بر مرکز عالم گذرد و بر خط اول عمود شود پس چهار پاره بوجودآید که نطاقات گویند نطاق اول از اوج است بتوالی و نطاق دوم تا حضیض و سوم از حضیض بطرف اوج و چهارم تا اوج.

(از التفهیم ص ۱۴۰)

اما قسم دوم نطاقات از تقسیم فلك تدویر به چهار پاره درست میشود والبته بوسیله سه خط یکی از مرکز حامل خارج شده و بر ذروت تدویر و بر حضیض بگذرد و دو خط دیگرهردو از مرکزحامل بیرون آیند و فلك تدویر از دو جهت مماس شوند و در هر حال این پاره‌های چهارگانه را نطاقات خوانند

نَطْح ـ (اصطلاح نجومی).

و ستارگانی بود واقع بر پیشانی‌حمل که ناطح نیز نامند.

نُطْق ـ (اصطلاح منطقی) در اصطلاح معقول مبدء ادراك کلیات‌که فصل حقیقی انسان است نطق گویند. رجوع به ناطق و فصل اشتقاقی و (کشاف ص ۱۴۱۸ تفسیر ما بعد ص ۱۱۴۹، اسفار ج ۴ ص ۴ ج ۱ ص ۲۰۱، شفا ج ۱ ص ۲۳۵) شود.

نُطْق الفکری ـ (اصطلاح‌عقلی) اخوان گویند نطق بر دو گونه است یکی نطق لفظی که امری محسوس و جسمانی بود و دیگر نطق فکری که امری روحانی و معقول بود در اینجا بحث مفصلی درنطق لفظی و فکری کرده‌اند.

(رجوع شود برساله نهم از اخوان ص ۳۱۰).

مولانا نطق را به معنی دیگر گرفته است و فلسفه را در این باب نکوهش کرده و گوید:

پرتو روحست نطق و چشم وگوش
پرتو آتش بود در آب جوش

آنچنان که پرتو جان بر تن است
پرتو ابدال بر جان منست
جان جان چون واکشد پا را ز جان
جان چنان گردد که بیجان تن بدان
سر از آن رو می‌نهم من بر زمین
تا گواه من بود در یوم دین
یوم دین که زلزلت زلزالها
این زمین باشد گواه حالها
کو تحدث جهرة اخبارها
در سخن آید زمین و خارها
فلسفی گوید ز معقولات دون
عقل از دهلیز می‌ناید برون
فلسفی منکر شود در فکر و ظن
گو برو سر را بدان دیوار زن
نطق آب نطق خاك و نطق گل
هست محوس حواس اهل دل
فلسفی کو منکر حنانه است
از حواس انبیا بیگانه است
گوید او که پرتو سودای خلق
بس خیالات آورد بر رای خلق
گر ندیدی دیو را خود را ببین
بی جنون نبود کبودی بر جبین
هرکه رادردل شك وبیجانی است.
در جهان او فلسفی پنهانی است.
آن رگ فلسف کند رویش سیاه
الحذر ای مؤمنان کو در شماست
جمله هفتاد و دو ملت در تو است
وه که آن روزی برآرد از تودست

نظائر ـ (اصطلاح ادبی) در اصطلاح ادباء فرق است مابین نظائر و وجوه زیرا وجوه عبارت از لفظ مشترکی است که استعمال شود در عدهٔ از معانی و مانند الفاظ مشترك است ونظائر مانندمتواطی است و گفته شده است نظائر در الفاظ است و وجه در معانی مثلا در قرآن نظائری دیده شده است که تقریباً بیست معنی دارد.
(از کشاف ص ۱۳۹۱).

النظائرُ والأمثال ـ (اصطلاح بدیعی) و آنست که از امری تعبیر نمایند بامری دیگر که نظیر آنست از باب تشبیه اول بثانی و این صنعت را اصحاب بدیعیات تمثیل خوانند «ایحب احدکم ان یا کل لحم اخیه میتاً فکرهتموه»
سعدی گوید:
کس را بخیر و طاعت خود اعتماد نیست
آن بی بصر بود که کند تکیه بر عصا
مابین آسمان و زمین جای عیش نیست
یك دانه چون جهد ز میان دو آسیا

•

داروی طریقت ز پیر طریقت بستان
کادمی را بدتر از علت نادانی نیست

•

روی اگر چند پری چهره و زیبا باشد
نتوان دید در آئینه که نورانی نیست
(از ابدع ص ۳۹۸)

نِظام ـ (اصطلاح منطقی فلسفی و نجومی) نظام یعنی ترتیب و تنظیم براصل منطقی و طبیعی، کلیهٔ موجودات عالم را نظام معین و خاصی است که هریك در مرتبت خود واقع و ارتباط خاصی با دیگر دارند و تمام موجودات از جهت این ارتباطات آنها را در حکم یك موجود کرده است و همه را بهم پیوسته است و همه لازم و ملزوم یکدیگرند و گوئی همه عضو یك پیکرند نظام جملی و وحدانی واکمل و خیر گویند «ان مجموع العالم من حیث

هو مجموع شخص واحد له وحدة طبيعية و ليست وحدته كوحدة الاشياء المتغايرة لان بين اجزاء العالم علاقة ذاتية لانها حاصلة علی ترتيب العلی والمعلولی»

(از اسفار ج ۳ ص ۲۲۶ و رجوع شود به ج ۳ ص ۷۱، ۱۰۰ ـ شفا ج ۲ ص ٦٤٥، ٥٩٥، ٦٣٦ ـ قبسات ص ١٦٦).

و در نجوم كمرميان صورت جوزا و يا جبار را گويند و نطاق و جوزای هم نامند.

رجوع به نطاق شود.

پارهٔ از تركيبات در معنی فلسفی كلامی.

نِظامِ جُمَلی

نِظامِ خَيْر

رجوع به نظام شود.

نظام ربانی ـ مراد از نظام ربانی عالم علم حق و مرتبت اسماء و صفات الهی است .

(ش ص ۱۷۱).

نِظامِ كِيانی ـ مراد عالم كون است رجوع بنظام شود.

نَظّاميّه ـ (اصطلاح كلامی) فرقهٔ از معتزله‌اند اصحاب ابراهيم‌بن سيارنظامند وی از شياطين قدريه بود كه كتب فلاسفه را بخواند و سخنان آنان را با گفتارهای معتزله بياميخت آنان گويند خدای متعال نتواند در دنيا خلاف مصلحت بندگان‌كاری كند و فقط در آخرت تواند ثواب دهد و تواند عقاب كند

(از كشاف ۱۴۲۹)

و گويند اعراض اجسامند و جوهر مركب از اعراض.

نَظَر ـ (اصطلاح منطقی عرفانی)

نظر نزد منطقيان عبارت از فكر است، قاضی باقلانی گويد: نظر فكری است كه بواسطهٔ آن طلب علم شود.

امام رازی گويد: نظر ترتيب امور تصديقی است برای نيل به تصديقات (از كشاف ص ۱۳۸٦).

بنزد عارفان

توجه ودقت درامور و حقايق‌موجودات است و نيز توجه الهی است بر سالك راه حق و توجه بنده است بحق.

انصاری گويد: نظر دو است: نظر انسانی و نظر رحمانی، نظر انسانی آن است كه تو بخود نگری و نظر رحمانی آن است كه حق بتو نگرد و تا نظر انسانی از تو رخت برندارد، نظر رحمانی بدلت نزول نكند.

ای مسكين چه نگری باين طاعت آلودهٔ خويش و آنرا بدرگاه بی‌نيازی او چه وزنی نهی؟ خبر نداری كه اعمال همهٔ صديقان زمين و طاعات همهٔ قدسيان آسمان اگرچه كنی، در ميزان جلال ذوالجلال به پشهٔ نسنجند.

ای يادگار جانها، و ای ياد داشته دلها و يادكردهٔ زبانها، بفضل خود ما را ياد كن و بياد لطفی ما را شاد كن. ای قائم بياد خويش، ازو باو نگر، نه از خود باو، ديدار دوست جانرا آئين است، بذل جان بر اميد ديدار شريعت دوستی دين.

•

بر آتش عشق، جان همی عود كنم
جان بندهٔ تو نه من همی جود كنم

چون پاك بسوخت عشق توجان رهی
صد جان دگر بحیله موجود کنم

نظرات ـ (اصطلاح نجومی) رجوع به قران شود.

نَظَری ـ (اصطلاح منطقی و فلسفی) نظری یعنی آنچه بوسیلهٔ تامل و فکر حاصل شود در مقابل بدیهی. تصور و تصدیق نظری یعنی تصورات و تصدیقاتی که از راه تامل و فکر و کسب بدست آیند.

علم نظری و فلسفهٔ نظری در مقابل فلسفه و علم عملی است و آن عبارت از چیزی است که وجودش تحت سیطره و قدرت بشر نیست

(از دستور ج ۳ ص ۴۰۴ ـ تفسیر ص ۱۳۱۹ ـ کشاف ص ۱۳۹۱).

نَظْم ـ (اصطلاح ادبی) در اصطلاح ادباء کلام گسسته و منظوم بود و اطلاق بر نظم الفاظ بترتیب معنی شود و کلام موزون بود و ترتیب الفاظ بر وفق اصل بود.

(از کشاف ص ۱۴۲۸).

و نظم نثر در اصطلاح بلغاء نثری است که چون حروف بعضی الفاظ بدیگری وصل کنند بطریق نظم خوانده شود.

(از کشاف ص ۱۴۲۹).

نَظْمِ طَبیعی ـ (اصطلاح منطقی) نظم طبیعی نزد منطقیان عبارت از انتقال از موضوع مطلوب است به حد اوسط و از آن به محمول تا نتیجهٔ لازم حاصل آید و این ترتیب در شکل اول جاری است.

(دستور ج ۳ ص ۴۰۵).

نَظیرُالسَّمت ـ (اصطلاح نجومی) و آنرا نظیرالسموت یا سمت‌الرجل و سمت القدم هم نامند، نقطهٔ بود در کره درزیر دو پای انسان.

نَعْت ـ (اصطلاح ادبی) در لغت صفت باشد و گفته‌اند که نعت استعمال درمدح شود و صفت در مدح و ذم و اطلاق بر وصف مشتق شود مانند اسم فاعل ومفعول و... و بر نوعی از توابع اسم اطلاق شود و آن صفتی است تابع که دلالت کند بر معنائی که در متبوع است «فالنعت تابع متم ما سبق بوسمه او وسم ما به اعتلق» که مکمل منعوت است برخلاف عطف نسق و بدل و بالجمله صفت یا بحال موصوف است که نعت حقیقی است یا بحال متعلق موصوف‌که نعت سببی است مانند«فتحریر رقبة مؤمنة ـ مررت بزید الکاتب الحمد لله رب‌العالمین» صفت اگر بحال موصوف باشد در چهار چیز از ده امر با موصوف مطابقت کند در اعراب تذکیر و تأنیث معرفه و نکرة ـ افراد، تثنیه و جمع.

نعت گاه مشتق است مانند اسم فاعل. یا جامد. یا شبه مشتق یا جملهٔ اسمیه مانند «واتقوا یوماً ترجعون فیه» و در این صورت باید رابطی در نعت باشد که آنرا به منعوت خود مربوط کند ولکن جمله طلبیه نعت واقع نشود و اگر واقع شود قول در تقدیر گرفته شود و مصدر در موارد بسیاری نعت واقع میشود به تقدیر و هر گاه برای تثنیه و جمع نعتی آورده شود و نعت مختلف المعنی باشد متعاطف آیند مانند «مررت برجلین عالم و جاهل» رجوع به صفت شود.

نَعایم ـ (اصطلاح هیوی)

بیستمین منزل از منازل قمر است، و علامی آن هشت ستاره است متفرق بر کهکشان و حوالی آن از صورت رامی.

و عرب مجره را به جوی آب مانند کرده‌اند و این هشت ستاره را به صورت شترمرغ که به آب خوردن آمده باشند و آن چهار ستاره‌که داخل در مجره‌اند نعایم وارده خوانند یعنی در حال آب خوردن اند و آن چهار دیگر را نعایم صادره خوانند که آب خورده در حال بازگشته‌اند

(از بیست باب ملا مظفر)

نُعمانیّة ـ (اصطلاح کلامی) اصحاب محمدبن نعمان را گویند یعنی نعمان‌ابن ابی جعفر ملقب به شیطان طاق گوید خدا نوری است بر صورت انسان و از همین جا است که در روایت آمده است که خدا آدم .را بر صورت خود بیافرید.

(از ملل و نحل شهرستانی ص ۸۸).

نِعْمَت ـ (اصطلاح عرفانی) نعمت آنچه بدان انسان در آسایش زید از مال و متاع و امن و رفاه و سلامت.

عارفان‌گویند: نعمت ظاهره، ادیانست و نعمت عظمی خروج از نفس است، زیرا نفس عظیم‌ترین حجاب بین بنده و خدا است.

(طبقات ص ۴۷۲).

خدای فرماید «یا بنی‌اسرائیل اذکروا نعمتی التی انعمت علیکم».

ایشان را بشهود نعمت از خود باز داشت و اینانرا بشرط محبت با خود بداشت.

پیر طریقت گفت: الهی، کار آن دارد که با تو کاری دارد، یار آن دارد که چون تو یاری دارد، او که در دو جهان ترا دارد هرگز کی ترا بگذارد.

(از عده ج ۵ ص ۱۷۵).

از لحاظ کلامی نیز بحث است که نعمت خدا که در آیه «صراط‌الذین انعمت علیهم» بدان اشاره شده است چیست و آیا نعمت خدا بر کفار در دین و دنیا به مانند نعمت او است به مؤمنین یا نه

معتزله گوید نعمت حق بر کفار عیناً بمانند نعمت اوست بر مؤمنان

اشعریه این گفتار را فاسد میدانند و گویند اصولا خداوند بر کفار نه در دنیا اتمام نعمت کرده است و نه در دین

(رجوع شود به ملل و نحل ابن حزم ج ۳ص ۱۸۷).

نِعْمَةُاللّهیة ـ (اصطلاح کلامی) از فرق متصوفه‌اند منسوب به سید نعمةالله که خود منظوماً ذکر فرموده باین مطلع:

شیخ ما کامل و مکمل بود
قطب وقت و امام عادل‌بود
یافعی بود و نام عبدالله
رهبر رهروان این درگاه

و باین مقطع:

پیروی شه نعمةالله ولی
نوردین فرزند شیرحق‌علی
اینهمه سادات پاک کاملند
که‌حسینی‌نسبت‌وصافی‌دلند

الی آخر...

سلسلهٔ طریقت این طایفه با ۲۵طریق به ثامن‌الائمه حضرت رضا (ع) میرسد.

(از طرائق الحقائق ج ۲ ص ۱٤٦)

النُّعوت والألقاب ـ (اصطلاح بدیعی).

و آنست که چیزی را ذکر کند با القاب و صفات لایق به‌چیزی دیگر چنانکه خواهند یکی را بمنزلهٔ بهائم یا سباع شمارند در تعبیر چنین گویند که یك راس فلان یا یك خروار بهمان را دیدم.

دوام دولت حسن تو با دوچهر درخشان
برنده تیغ، دوابرو، درنده خنجر مژگان
خرام قامت سرو تو تا قیام قیامت
شکنج پرچم زلف تو تا بآخر دوران
شکسته لشگر جانها بتیغ نرگس جادو
گرفته کشور دلها به تیر غمزهٔ فتان
(از ابدع).

نَعَم ـ (اصطلاح ادبی) بفتح نون و عین یا بکسر نون و بکسر هردو هم آمده است و حرف تصدیق است و وعد است و اعلام است. بعد از خبر تصدیق است مانند «قام زید وما قام زید» و بعد از نهی و امر «هلا تفعل و هلالم تفعل» وعد است، و بعد از استفهام اعلام است مانند «اقام زید نعم و یا لا، وهل تضرب زیداً نعم، ولا تضرب زیداً، نعم،لا» رجوع به بلی شود.

نِعْمَ و بِئْسَ ـ (اصطلاح ادبی) این دو کلمه از افعال مدح و ذمند رجوع بافعال مدح و ذم شود.

نَفاذ ـ (اصطلاح اصولی و ادبی) نزد اصولیان عبارت از ترتیب اثر باشد بر تصرف، مانند بیع فضولی که منعقد شود و نافذ نیست و اجازهٔ مالك نافذ است و بالجمله بیع نافذ لازم آن باشد که باصله و وصفه مشروع بود و حق غیر بدان متعلق نباشد و خیاری در آن نباشد بر خلاف نافذ غیر لازم، و بیع موقوف آن باشد که حق غیر بدان متعلق باشد.

(از کشاف ص ۱۳۸۲).

در نزد عروضیان حرکت وصل است چون بخروج پیوندد.

رجوع به (المعجم ص ۲۵) شود.

مثال:

تو کمان کشیدهٔ و در کمین که ز قید جان برهانیم ـ بمراد دل برسی اگر بمراد دل برسانیم ـ که راء حرف روی است و یا حرف وصل، در اینجا متحرك باشد که حرف خروج که سین است بدو پیوسته است.

نِفاس ـ (اصطلاح فقهی) بکسر نون خونی است که مقارن تولد و خروج بچه از رحم می‌آید چه قبل از رسیدن و رشد باشد یا بعد از آن واقل آن یك لحظه است واکثر آن باندازهٔ عادت در حیض است برای زنانیکه دارای عادتند و ده روز است در غیر آنها و موارد، حکم نفساء هم در احکام مانند حائض است

(از شرح لمعه ج ۱ ص ۲۸ ـ عروة ص۱۲۲ ـ کشاف ۱۴۰۴).

نِفاق ـ (اصطلاح ذوقی) دو رویی و توسل باهل باطل برای نیل بمراد.

نَفْخَة عِشق ـ (اصطلاح ذوقی) رجوع به عشق شود.

نَفْخِ رُوح ـ (اصطلاح ذوقی) نفس رحمانی است وگاه مراد علم است وگویند چهار نفخ است.

از اول عمر تا به آخر عمر، یکی نفخ روح است، که جسم بدو زنده شود و یکی نفخی است که اوصاف ذمیمه میراند و یکی نفخی است که اوصاف

حمیده را زنده کند، و یکی نفخی است که روح را از قالب جدا کند و اشارت باول کرد که فرمود «فاذاسویته و نفخت فیه من روحی»

و بدوم «و نفخ فی‌الصور فصعق من فی‌السموات والارض الا ما شاءالله ثم نفخ فیه اخری فاذا هم قیام ینظرون»

و آیاتی دیگر نیز در قرآن درین باب آمده است:

«اذقال ربك للملائكة انی خالق بشراً من طین فاذا سویته و نفخت فیه من روحی فقعواله ساجدین»

«انی اخلق لکم من‌الطین کهیئة الطیر فانفخ فیه فیکون طیراً باذن‌الله»

مولانا گوید:

گوش و هش دارید این اوقات را
در ربائید این چنین نفحات را
نفخهٔ آمد شما را دید و رفت
هرکه‌را میخواست جان‌بخشیدورفت
نفخهٔ دیگر رسید آگاه باش
تا ازین هم وانمانی خواجه‌تاش
جان آتش یافت زآن آتش کشی
جان مرده یافت از وی جنبشی
جان ناری یافت از وی انطفا
مرده پوشید از بقای او قبا

نَفخِ صُور ـ (اصطلاح‌مذهبی) که‌متکلمان و فلاسفه اسلام بکار برده‌اند. صدرالدین گوید: مراد از نفخ صور افاضه روح و انشاء حیات میباشد وافاضه دوم حق است که موجب بعث و حشر اجساد است در نشات عالیه اخرویه و نفخه مقابل ثانیه مقابل نفخه اول است‌که‌علت ایجاد ممکنات است.

وبالاخره‌بواسطهٔ نفخه اول‌اجسادمیمیرند و ارواح زنده میشوند و در نفخهٔ دوم «تقوم الارواح قیاماً بالحق»

در مسئله نفخ صور اقوال و عقاید مختلف است (رجوع شود به اسفارج ۲ص ۱۷۲ وج۳ ص ۸۵.)

نَفس ـ (اصطلاح فلسفی) نفس جوهری است که ذاتاً مستقل و در فعل نیاز بماده دارد و متعلق باجساد و اجسام است و وبالاخره‌جوهری است مستقل‌قائم‌بذات‌خود که تعلق تدبیری با بدن دارد و یاجوهری است غیر مائت و در تصرف و تدبیر نیاز بجوهر روحانی دیگر دارد که روحانیت‌آن از نفس کمتر است و آن واسطه روح حیوانی است که آنهم واسطهٔ داردکه قلب است، در ماهیت‌و حقیقت نفس‌اقوالی‌است بر حسب مکاتب مختلف فلسفی و عرفانی و کلامی از جمله ۱ـ اجزاء صغار است که کری‌الشکل است ۲ـنار ۳ـ هواء ۴ـ ارض ۵ـ ماء ۶ـ جسم بخاری ۷ـ عدد۸ـ امر مرکب از عناصر ۹ـ حرارت غریزی ۱۰ـ برودت ۱۱ـ دم ۱۲ـ مزاج ۱۳ـ نسبت حاصله از عناصر.

صدرالدین گوید: خداوند موجودات را بترتیب از ا شرف به اخس آفریده است‌و عنایت اوایجاب کند که همواره‌باموجودات فیض بخشد و فیض او دائم است اول امری که از آثار حیات در موجودات ظاهر شد،

حیات تغذیه و نشو و نما است و بعد حیات حس و حرکت است و بعد حیات علم و تمیز است و هر یك از این سه مرتبه را صورت کمال‌است که بواسطهٔ آن‌صورت

آثار حیات مخصوصی بآن فیضان میکند آن صورت را نفس میگویند و سه مرتبه دارد ۱ـ نفس نباتی ۲ـ حیوانی ۳ـ انسانی و حدجامع آن «فهی اذن‌کمال للجسم» است و بالاخره هر جسمی را آثار خاصی است و در هر یك مبدء خاصی است که منشأآن آثار است و آن مبادی قوتی هستند. تعلق باجسام و خود اجسام نباشند و آن نفس است و کلمهٔ نفس نام برای آن قوت‌است و بدین ترتیب صدرالدین نفس را جسمانیة‌الحدوث میداند و لکن ماده آنکه همان افاضات علویه بر مواد سفلیه باشد از ناحیه بالا وعلویات‌و در نتیجه فیوضات الهی است و معنی کینونت سابقهٔ نفس بر بدن همین است نه‌آنکه نفوس ناطقهٔ انسانی ابتداء کینونت‌مجرد باشند چنانکه دیگران میگویند.

نفس انسان را سه نشآت است اول نشآت صورحسیه طبیعیه ومظهرآن حواس خمس ظاهره است که دنیا هم گویند ـ نشآت دوم اشباح و صور غائبهٔ از حواس است و مظهر آن حواس باطنه است که عالم غیب و آخرت هم گویند ـ سوم نشآت عقلیه است که دار مقربین و دار عقل و معقول است و مظهر آن قوت عاقله است.

نفس‌در نشآت اول‌خالی از علوم تصوریه و تصدیقیه است و اولین علم او علم او است‌بذات خود و درابتدام جنینی و در مرحلهٔ طفولیت بدرجت حیوانی میرسد و بعد از کمال و بلوغ بدرجه انسانیت و کمال خود میرسد و این هنوز اولین نشآت ناطقه است.

و بعد از مرتبت عقل هیولانی ـ که فاقد تمام صور و تصورات است بمرحلهٔ‌بالملکه میرسد که بعضی از صور را دریافته و این مرحله اولین علم بذات خود است و بعد از طی مراحل کمال بمرتبت فعلیت‌و عقل بالفعل میرسد و بعد از آن بمرتبت عقل بالمستفاد که مرتبت کمال ممکن او است میرسد.

خلاصهٔ کلام آنکه صدرالدین نفس را به تقسیم اولیه به سه قسمت کرده است:

۱ـ نفس نباتی «و هی کمال اول لجسم طبیعی آلی من جهة ما یتولد و یربو و یتغذی».

۲ـ نفس حیوانی «وهی کمال اول لجسم طبیعی آلی من جهة مایدرك الجزئیات و یتحرك بالاراده».

۳ـ نفس انسانی «وهی کمال اول لجسم طبیعی آلی من جهة مایدرك الامور الکلیه و یفعل الافاعیل الکائنة بالاختیار الفکری و الاستنباط بالرأی» (اسفار ج ۱ ص۶۳، ۱۰۴، ۳۰۷ـ ج۲ ص ۲۲، ۳۳، ۱۲۳ ـ ج۲ ص ۱۶۸ـ ج۴ ص ۱۲، ۷۹، ۱۳۱، ۱۱۴، ۵۷ـ مشاعر ۱۳۶ـ مبدأ و معاد صدرا ص ۴۵، ۳۵۴ـ رسائل ص ۲۸۴).

اخوان الصفا گویند: نفوس انسانی در بدن نشوو ارتقاء یابند و بدن محل‌تربیت و تکمیل نفوس است. و گویند: «نفوس الصبیان عاقله بالقوة و نفوس البالغین عاقلة بالفعل»

(از اخوان ج۳ ص۳ ۶و رجوع شود به ص ۲۳۷).

و در جای دیگر گویند: مرتبت نفس دون عقل است و فوق جسم مطلق است و بالذات حی بوده و بالقوه علامه و فعال

است و واسطهٔ در ایصال فیض از عقل فعال بموجودات است .
(اخوان ج۳ ص ۵۳ـ رجوع به تفسیر ص ۸۸۱ ـ۶۳۲ شود).

رازی گوید: افلاطون معتقد بود که در انسان سه نفس است یکی را نفس ناطقه والهیه دیگری را نفس غضبیه و حیوانیه و سه دیگر را نفس‌نباتیه ونامیه‌وشهوانیه نامند.
(از رسائل فلسفیه زکریای رازی ص ۲۷).

ابن‌رشد گوید: ابن‌سینا نفوس را متعدد میداند بتعدد ابدان (تهافت التهافت ص ۵۷۶).

خواجهٔ طوسی‌گوید: قوای نفس‌سه است، یکی قوت نفس ناطقه که آنرا نفس ملکی خوانند دیگر قوت غضبی که آنرا نفس حسی خوانند و سه دیگر قوت شهوانی‌که آنرا نفس بهیمی‌خوانند (ازاخلاق ناصری ص۵۶ و رجوع شود به ص ۱۳ـ اخوان ج ۳ص ۹).

اخوان الصفا گویند: نسبت نفس به‌عقل مانند نسبت ضوء قمر است به خورشید و چنانکه ماه نور آفتاب را منعکس میکند نفس هم نور عقل را (از اخوان ج۳ ص ۸) .

ابن‌رشد گوید: نفس صورت جسم طبیعی آلی است و یا استکمال اول برای جسم طبیعی آلی است (رسائل ابن‌رشید ص ۱۰).

شیخ‌الرئیس نیز در تعریف نفس گوید: «کمال اول لجسم طبیعی آلـی» در نبات باضافه «من جهة مایتولد و یربو ویتغذی» و در نفس حیوانی «من جهة مایدرك الجزئیات ویتّحرك بالاراده»و در انسان... (نجات ص ۲۶۵ـ ۲۶۷).

ابوالبرکات نفس را روحانیة الحدوث میداند (المعتبر ص ۳۷۵).

شیخ‌اشراق نفس را جسمانیة الحدوث‌و روحانیة البقاء میداند. (از ش ص ۴۴۵، ۴۷۸، ۲۵۰)

بابا افضل در تعریف نفس گوید:بدانکه نفس جوهری است زنده بذات خود ،کننده بطبع، داننده بقوت. (مصنفات ج ۱ رسالهٔ ۲ ص ۲۶ ورجوع‌به ص ۲۵، ۱۱۳ شود).

ناصر خسرو گوید: نفس جوهری است بسیط و روحانی وزنده بذات و دانا است بقوت و فاعل بطبع و او صورتی است از صورتها عقل فعال. (جامع الحکمتین.ص ۸۹ و رجوع شود به شفا ج ۱ص ۲۷۸ و ۲۷۹، ۲۸۹ ، ۲۸۰).

قیصری گوید: روح انسان را باعتبار تعلق آن ببدن و مدیریت آن مر بدن را نفس گویند.

رجوع شود به (شرح قیصری ص ۴۱)

درشرح کلمات باباطاهرست که:حقیقت نفس بواسطهٔ علم ادراك نشود و بوجدان شناخته نگردد و حقیقت نفس عبارت از وجود مطلق است که بواسطهٔ نقائص نفس محجوب شده است و چنانکه وجود مطلق بعلم دانسته نمیشود بنحو جزئی، حقیقت نفس نیز بنحو کلی دانسته نخواهد شد و بلکه آثار نفس شناخته میشود و اگرسالك شناسای نفس خود شود خواهد فهمید که تعریف نفس ممکن نیست.
(شرح کلمات بابا ص ۷۹)

ابوالقاسم قشیری گوید: نفس الشیء یعنی وجود شییء و لکن نزد اهل معرفت مراد از نفس وجود نیست بلکه مراد افعال واخلاق و اوصاف مذمومهٔ بنده است.

و گوید: نفس‌لطیفهٔ مودعه‌ایست‌درقالب که محل اخلاق مذمومه است همانطور که روح محل اخلاق محموده است.

(رساله قشیریه ص ٤٤)

اهل معانی گفته‌اند: ظلم نفس را سه روی است یکی آنکه بر نفس و ذات خود جنایت کند، چنانکه‌از وی در نگذرد، دیگر آنکه بر خویشان و نزدیکان جنایت کند سوم آنکه بر دیگری ظلم کند و وبال آن ظلم بوی بازگردد.

(از عده ج ۳ ۲۷۹)

باز قیصری گوید: مراد از نفس نزد آنان. نفس منطبعهٔ حیوانیه است.

(شرح قیصری ص ۱۵)

و باز در شرح کلمات بابا طاهر است که: نفس زندان روح و دنیا زندان نفس است‌و چون روح از تدبیر بدن تعلق به نفس دارد که تدبیر بدن بدون پیشکاری واهمه وخیال که رئیس قوای نفسانی‌است میسر نیست پس نفس پابند و در زندان روح است دنیا که مشتهیات حیوانـی و شیطانی نفس است پابند نفس و مـانع عروج اوست بسوی جان

(از شرح کلمات بابا ص ۷۷)

ذوالنون گوید: شدید ترین‌حجاب رؤیت نفس است و متابعت آن زیرا متابعت آن مخالف رضای خدا باشد.

ابو یزید گوید: نفس صفتی است کـه آرام نگیرد مگر بباطل .

جنید گوید : اساس کفر قیام برفـق خواسته‌های نفس است.

ابو سلیمان گوید: نفس خائن و مانع عروج است و بهترین اعمال مخالفت با نفس است.

(از کشف‌المحجوب ص ۲۵۰)

هجویری گوید: بدانکه ترکیب انسان آنکه کاملتر بود نزد محققان از سه معنی بود یکی روح و دیگری نفس و سوم جسد و هریك از این اعیان را صفتی بود که قائم بدان بود، روح را عقل و نفس را هوا و جسد را حس و مردم نمونه است از کل عالم و عالم نام دو جهانست و ×ز دو جهان در انسان نشانست.

نفس بر شش قسم است اول نفس لوامه که عبارت از مکر و قهر وعجب است دوم ملهمه که عبارت از سخاوت و قناعت و تواضع و توبت و صبر و تحمل است سوم مطمئنه که عبارت از توکل و تذلل و عبادت و شکر و رضا است و چهارم اماره که عبارت از بخل و حرص و جهل و کبر و شهوت و حسد است پنجم راضیه که عبارت از کرامت و اخلاص و ورع و ریاضت و ذکر است ششم مرضیه که عبارت از تفکر است.

و برای روشن‌شدن معنی‌کلمات نفس الافتقار و نفس‌الافتخار و نفس‌الخوف و نفس‌الرجاء و نفس‌المحبة رجوع شود به کلمات مخصوص بخود آنها.

نَفَس – (بفتح نون و فاء اصطلاح عرفانی) نفس در لغت بمعنی دم و در اصطلاح صوفیه تورع دل است بمطالب

غیوب که نازل است از حضرت محبوب و عبارت از ترویح قلوب است بلطائف غیوب و صاحب انفاس ارق واصفی است از صاحب احوال و صاحب وقت مبتدی است و صاحب انفاس منتهی است.

پارهٔ از ترکیبات نفس در معنی فلسفی و عرفانی

نَفْسِ اَعْلی ـ بدانکه ما در پیش گفته‌ایم که انفس غایب که ملکوت این جهانند چهارند یکی نفس اعلی که آنرا اسرافیل نام است و کار وی روح‌دمیدن است و روان دادن در اجسام.

نَفْسِ اَمّارَه ـ مراد نفوس پست‌اند که تابع هوا و هوس بوده و بر حسب دستورات مهلکه انسان راوادار بکارهای زشت میکنند و بالاخره روح انسانی را باعتبار غلبهٔ حیوانیت نفس امارهٔگویند «ان النفس لامارة بالسوء»

(قیصری ص ۱۰).

نَفْسُ‌الْأَمْر ـ کلمهٔ نفس‌الامر یعنی حد ذات هر شئی و بعضی گفته‌اند مراد مرتبهٔ عقل فعال است و عقل اول و نفس کلیه را نیز نفس‌الامر نامند و عالم امر یعنی عالمی که روح و حقیقت عالم اجسام است نفس‌الامر گویند.

(اسفار ج ۳ ص ۸۸، ۱۷۰ ـ ج ٤ ص ۱۰۸ ج ۱ ص ۳۳، ٥٦ ـ کشاف ص ۱٤۰۳).

نفس انسانی ـ و نفس انسانی را نفس حیوانی جدائی ندارد در مردم هم چنانکه مردم بودن مردم از جانوربودنش جدانیست وجانور بودنش مردم‌بودنش‌بود و در دیگر جانوران جانور بودن جدا گشت از مردم بودن و از این است که رتبت نفس حیوانی در مردم از رتبت دیگر جانوران برگذشت هم درقوت‌ادراک خیالی و وهمی و هم در قوت فعل و حرکت.

(مصنفات ج ۱ رساله ۱ ص ۲٥ ـ رجوع شود به اسفار ج ٤ ص ۱۱ ـ ۱۱۲).

نَفْسِ بَهیمی ـ مراد قوت شهوانسی و نفس شهوانی است

(مصنفات ج ۱ رسالهٔ ۱ ص ۳٤، ٤۷ ـ اخلاق ناصری ص ٥٤) رجوع به نفس شود.

نَفْسِ حِسّی ـ مراد نفس حیوانی‌است که منشأ حس و حرکت است

(جامع‌الحکمتین ص ۱٤۹ ـ شفا ج ۲ ص ٦۳٥).

نَفْسِ حَیْوانی ـ نفس حیوانی عبارت از جوهر بخاری لطیفی است که منشأ حیات و حس و حرکت است رجوع به نفس و

(اسفار ج ٤ ص ۱۱ و مصنفات بابا افضل ج ۱ رسالهٔ ٥ ص ۳۹) شود.

نَفْسِ رَحْمانی ـ صدرالدین گوید: همان‌طورکه نفس انسانی موجب پیدایش اصوات و الفاظ مختلف باشکال و هیآت خاص بوده و منشأ آن همان بیست وهشت حرف اصلی است موجودات عالم باخواص و اطوار و انحاء مختلف خود از عالم‌غیب الغیوب بواسطهٔ فیض حق باطوار واشکال و هیآت مختلف درآمده است و بنابراین مراد از نفس رحمانی فیض وجودی حق تعالی است که تمام ممکنات مراتب تعینات

فیض‌اند و جواهر عالیه عبارت ازحروف عالیه‌انـد کـه بلاواسطه صادر از نفس رحمانی‌اند که آنها را کلمات‌الله التامات هم گویند.

عرفا مرتبهٔ تفصیل اسماء و صفات الهی را نفس رحمانی نامند

(از اسفار ج ۲ ص ۹۹ - ج ۳ ص ۹۷ - ج ۱ ص ۱ ، ۲ ، ۱۹۱).

نَفْسِ زَکِیَّه - مراد نفوس اولیاءالله است.

نَفْسِ سَبُعی - مراد قوت غضبیه است (اخلاق ناصری ص ۵۶). رجوع به نفس شود.

نَفْسِ سَماوی - مراد نفس فلکی است (از شفا ج ۲ ص ٦٤٣، ٦٣١).

نَفْسِ عاقِلَه - مراد نفس ناطقه‌است و نفس عاقله را در اشخاص مردم دوقوت است یکی نظری نامش عقل نظری است‌که بدان اشخاص دانا و آگه باشند و دیگر قوت عملی نام وی عقل عملی است کـه اشخاص مردم بدین قوت کارهای عقلـی کنند از صنایع گونه گونه.

(مصنفات ج ۱ رسالـهٔ ۱ ص ۲۳ و رجوع به تهافت التهافت ص ۵۴۵ شود).

«فاما النفس العاقلة للاشياء المسماة بالناطقة عندهم والمراد بالناطقة العاقلة لان النطق اخص ثمرات العقل فى الظاهر فنسب اليها فلها قوتان قوة عاملة».

(تهافت التهافت ص ۵۴۵).

نَفْسِ غاذِیَه -مراد قوت‌تغذیه وبالاخره نفس نباتی است

(مصنفات ج ۱ص ۷۷ رسالهٔ ۵) رجـوع شود.

نَفْسِ فاکِرَه - مراد نفس عاقله است (مصنفات ج ۱ ص ۷۲ رسالهٔ ۵) رجوع به نفس عاقله شود.

نَفْسِ قُدسی - نفس را در مرتبهٔملکهٔ استحضار جمیع آنچه برای آن ممکن است بر وجه یقین نفس قدسی میگویند و آن آخرین مرتبت کمال حدس است.

نفوس انبیاء و اولیاء و نوابغ‌روزگار که قبل از آموختن تمام اشیاء و حقایق را بقوةحدس درمییابند نفوس قدسیه مینامند (دستور ج ۳ ص ٤١٤). امـا نفس قدسی نفس پیغمبران بزرگ بود که به حدس پیوندد عالم فرشتگان بی‌معلم وکتاب معقولات بداند

(طبیعیات دانشنامه ص ١٤٤).

نَفْسِ کُلّی - نفس مدبر عرش رانفس کلیه گویند

(کشاف ص ٥٤٦).

اخوان‌الصفا آرند: که نفس کلی روح عالم است «واعلم ان‌النفس الکلیـه هی روح العالم»

(رسائل اخوان ج ۲ ص ۱۱۳).

«واعلم ان النفس الکلیه سترجع الی عالمها الروحانی ومحلها النورانی (اخوان ج ۳ ص ۳۳۳)

«و نفس الکلیـة ایضـا هـی صورة روحانیة فاضت من‌العقل الکلی الذی هو اول الموجودات»

(اخوان ج ۳ ص ۲۳۰ رجوع شود به ص ۱۹۱).

اهل ذو ق‌گویند: این عالم از محیط فلك اعلی تا بمرکز تحت‌الثری یك شخص است که او را عالم کبیر خوانند و نفس

کلي او را رواني است که در جسم او یك فعل میکند.

نَفْسِ لَوّامَه ـ این اصطلاح مذهبی است که عرفا و فلاسفهٔ اسلام بکار دارند.

نفس انسان را در مقام تلالؤ نور قلب از غیب برای اظهار کمال آن و ادراك قوت عاقله بوخامت عاقبت و فساد احوال آن نفس لوامه گویند از جهت لوم و سرزنش بر افعال خود و این مرتبت مقدمه برای ظهور مرتبت قلب است که هرگاه نور قلبي ظاهر شود و غالب شود وسلطنت آن بر قوای حیوانیه آشکار گردد یعنی تسلط پیدا کند و نفس مطمئن شود نفس مطمئنه گویند.

(از اکسیر العارفین ص ۳۰٦).

در مصباح الهدایة است. که نفس بر حسب مراتب مختلفه و اوصاف متقابله در هر مرتبتي اسمي دارد و در اوائل تاهنوز ولایت وجود در تحت تصرف استیلای او بود اورا نفس اماره خوانند و دراواسط چون تدبیر ولایت وجود بتصرف دلمفوض گردد و نفس بربقهٔ طاعت و انقیاد او مقلد شد و هنوز از نوازع صفات نفس و تمرد آن بقایائي چند مانده باشد وبدان جهت پیوسته خود را ملامت کند نفس لوامه گویند. و در اواخر چون عروق نزاع و کراهیت از وی بکلي جدا شود و از حرکت منازعت با دل طمأنینه یابد و در تحت جریان احکام رام گردد و کراهت آن برضا مبدل شود آنرا نفس مطمئنه خوانند.

(مصباح الهدایة ص ۵۹).

نَفْسِ مَحْجُوبَه ـ مراد نفس امارهٔ متوغل در مادیات است

(از واردات قلبیه . ص ۲۷۳).

نَفْسِ مُطْمَئِنّه ـ نفس ناطقه را باعتبارات مختلف اماره و لوامه ومطمئنه گویند و باعتبار آنکه متجلي بفضائل و خالي از رذائل بوده و با مقتضیات شهوات اندر معارضه افتد مطمئنه گویند.

نفس مطمئنه تارك هوای نفساني و لذات فانیهٔ دنیا است و راضیه ومرضیه است به آنچه خدا خواهد که فرمود «یا ایتهاالنفس المطمئنة ارجعي الی ربك راضیة مرضیه»

رجوع به نفس لوامه و (شفا ج ۱ ص ۲۹۱ ـ اسفار ج ٤ ص ۵۵) شود.

نَفْسِ مَعِیشَة ـ مراد نفس حیواني ویا نفس در مرتبت تنزلات مادی است .

(اسفار ج ٤ ص ۵۵).

نَفْسِ مَلِکي ـ نفوس فرشتگان واهل عصمت راکه ازهواهای نفساني ووساوس شیطاني در امان‌اند گویند ونفوس اولیاء الله را که در مرتبهٔ علم و عمل به کمال ممکن خود رسیده‌اند نفوس ملکیه گویند و نفوس مطمئنه هم نامند

(رجوع شود به نفس مطمئنه و اسفار ج ٤ ص ۵۵ ـ اخلاق ناصری ص ۵٦).

نَفْسِ مُنْطَبِعَه ـ فلاسفه گویند: افلاك را دو نفس است یکي نفس ناطقه مدبره و دیگر نفس منطبعه که ساری در تمام جرم آنها است و بمنزلت نفس و روح حیواني در انسان است نفوس افلاك را نفوس سماویه هم گویند

(شفا ج ۲ ص ٦۰٦، ٦۰۸).

نَفْسِ ناطِقَه ـ نفس را سه مرتبت است

که در مرتبت کمال نفس ناطقه گویند و عقل و صورت نوعیهٔ انسان هم نامند «فا لفاعل للنفس الناطقة امر قدسی مفارق عن‌الماده و علائقها سواء کانت صورة او نفساً اخری و ذالك الامر المفارق هو المسمی بالعقل الفعال»

(اسفار ج ٤ ص ٩٦ و رجوع به ج ۳ ص ۱۷۹ ـ کشاف ص ۳۹۷ شود).

«وان النفس الناطقة عندالحکیم عبارة عن جوهر عقلی وحدانی لیس فی عالم العنصری ولا فی عالم الاثیری و هوعالم السموات بل لا یتصور وجوده فی عالم الاجسام لانه لوکان فی عالم الاجسام لم یتصوران یدرك وحدة الحق».

(رسائل صدرا ص ٢٦٦).

نَفْسِ نَباتی ـ نفس نباتی را سه قوت است که غاذیه، منمیه، مولده باشد.

حکما گویند: نفس نباتی عبارت از کمال اول برای جسم طبیعی آلی است از جهت آنکه مبدأ تغذیه و تنمیه و تولید مثل است.

و بقول عرفا روح را در موقع ظهور افعال نباتیه نفس نباتی گویند.

(اسفار ج ٤ ص ۱، ۱۱ ـ از اخوان ج ۱ ص ۲٤۱) رجوع به نفس شود.

نَفْسیّاتِ ثَلث ـ مراد از نفسیات سه گانه وجود فی نفسه لنفسه بنفسه (ذات حق) و وجود فی نفسه لنفسه بغیره (جواهر) و وجود فی نفسه لغیره بغیره (وجود اعراض) است.

النَّفْسُ فی وَحْدَتِهِ کُلُّ القُوی ـ مراداز این عبارت و اصطلاح آنست که نفس را در عین وحدت و بساطت جلوات ومظاهر متعددی است که هر لحظه بشکل آن بت عیار درآمد و جلوهٔ او در سمع سامعه و در بصر باصره و در شم شامه و در ذوق ذائقه و در لمس لامسه و در مرتبت خیال متخیله و در...مفکره و متصرفه و واهمه و حافظه و ... است «النفس فی وحدته التی هی ظل الوحدة التی لواجب الوجود تعالی کل القوی فی مقامین مقام الکثرة فی‌الوحدة و مقام الوحدة فی الکثرة...»

(شرح منظومه ص ۲۰۹).

«فی بیان ان النفس کل القوی بمعنی ان المدرك بجمیع الادراکات المنسوبة الی القوی الانسانیة هی‌النفس الناطقة..»

(اسفار ج ۳ ص ٨٤).

فالتحقیق عندالنظر الدقیق ان فعل کل حاسة و قوه من حیث فعل تلك القوه هو فعل النفس فالابصار مثلافعل الباصره ... و کل منها فعل النفس بلا شك فیه»

(اسفار ج ۳ ص ٨٤).

النَّفْسُ وَ ما هُوَ فَوقَها إنّیات مَحْضَه ـ مراد این است که چون نفوس و مافوق آنها که عقول باشند در مرتبت شدت نورانیت و تجرد واقع‌اند گویا وجودات محضه‌اند وبعبارة دیگر چون عقول ونفوس از صادرات اول بوده و بلاواسطه ازمبدأ المبادی صادر شده‌اند در مرتبت شدت نورانیت واقع بوده و مثل اینکه وجودات محضه‌اند.

(از شرح منظومه ص ۳۰۲).

نَفَقات ـ (اصطلاح فقهی) نفقه اسم است از انفاق و در شرع چیزی است که بقاء شیء بر آن موقوف باشد از مأکولات و مشروبات و ملبوسات و اسباب وجوب

انفاق و نفقه: زوجیت، قرابت و ملك است. بنابر این نفقه زن دائمه واجب است و وجوب آن بشرط تمکین کامل است پس صغیره و ناشزه را نفقه نیست و پدر و مادر هرچه بالا روند و اولاد اولاد، هر چه پائین آیند در صورت عدم تمکن مالی و بر حیوانات و برده‌ها...

دیگر نفقه مطلقة عدیه در مدت عده بر مرد واجب است

(از شرح لمعه ج ۲ ص ۱۱٤ کشاف ج ۲ ص ۱٤۲۲).

نَفل ـ (اصطلاح فقهی) بفتح نون و سکون فا مندوب است ورواتب مندوبه را گویند و جمع آن نوافل است و در لغت زیادت باشد رجوع بنوافل شود.

و نفل بفتح نون و فاء نیز در لغت زیادت بود و غنیمت بود و در شرع اطلاق شود بر زیاداتی که مخصوص امام است و گـاه اطلاق شود به نافلات زیادی بـر فرائض و واجبات و سنن از عبادات بدینه و مالیه، رجوع به نوافل و انفال شود

(از کشاف ص ۱۲٤٥ ـ اللوایح ص ٦٥٤).

نَوامیسِ شَرعیه ـ مراد قواعد واحکام شرع است.

(رسائل اخوان ج ۳ ص ٥۲).

نُفوسِ اَمّارَه ـ رجوع به‌نفس اماره و (مجموعۀ دوم مصنفات ص ۲۸٦) شود.

نُفوسِ بَشَریّه ـ رجوع به‌نفس انسانی و (مجموعۀ دوم مصنفات ص ۱۹۷) شود.

نُفوسِ تامّهٔ کامِلَه ـ مـراد نفـوس انسانی در مرتبت کمال و تجردند «واعلم ان النفوس التامة الكاملة اذا فارقت الا ـ جساد تكون مشغولـة بتأييـد النفـوس الناقصة المجسدة»

(اخوان ج ۳ ص ۳٤۷) گاه مراد از نفوس تامه نفوس فلکیه اند.

(اسفار ج ۳ ص ۱۲۳).

نُفوسِ جُزئیّهٔ اِنسانیّه

نُفوسِ جُزئیّهٔ بَشَریّه

نفوس جزئیه بشریه یـا انسانیه در مقابل کلیۀ فلکیه است «ان الانفس الجز ـ ئية تتصور بالعلوم جواهرها وتنمو بالحكمة ذواتها و تضیء بالمعارف صورها وتقوى بالرياضيات فكرها و تنير بالاداب خواطرها».

(اخوان ج ۳ ص ۲۸ و رجوع شود به ص ۳۱، ٥٥).

نُفوسِ حَیَوانیّه ـ رجـوع بـه نفس شود.

نُفوسِ ساذِجَه ـ مراد نفوسی است که در حد عقل هیولانی میباشند.

(اسفـار ج ۲ ص ۱٦۸ ـ ج ٤ ص ۱۳٥).

نُفوسِ فَلَکیّه ـ رجوع به نفس‌منطبعه و (اسفار ج ٤ ص ۷۰ شفا ج ۱ ص ۱۳ و ج ۲ ص ۸۳ و مجموعۀ دوم مصنفات ص ۹۷) شود.

نُفوسِ عُمّالَه

مراد نفوس فلکیه است اعم از ناطقه و منطبعه.

(رسائل صدرا ص ۱٥۳، ۲۱۰).

نُفوسِ قُدسیّه ـ مراد نفوس انبیاء و اولیاء الله است.

(از مجموعه دوم مصنفات ص ۲۰۸).

نُفوسِ کامِلَه ـ رجوع به نفوس تامه

کامله و (مجموعه دوم مصنفات ص ۱۹۷ شود).

نُفوسِ مُتَصَرِّفه ــ مراد نفوس مدبره است.

(از مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۲۲۱).

نُفوسِ مُجَرَّده ــ رجوع به نفس‌شود.

نُفوسِ مُنْطَبَعه ــ فلاسفه گویند: برای افلاك دونوع نفس است یکی‌نفس منطبعه و دیگری نفس ناطقه و نفس منطبعه در افلاك بمثابهٔ روح بخاری در حیــوان و انسان است که ساری درتمام اجزاء افلاك است زیرا افلاك را مانند انسان وحیوان اعضاء و جوارح خاص نیست که آلات و مظاهر نفوس باشند و از این جهت‌گویند آنها را نفوس منطبعه میباشد.

(رسائل صدرا ص ۱۵۳).

نُفوسِ ناطِقَه ــ رجوع به نفس ناطقه شود.

نُفوسِ ناقِصَه ــ رجوع به نفوس تامه کامله شود.

نُفوسِ هَیولانیّة ــ مراد نفوس بشریه در مرتبت وحد بالقوت اند.

(اسفار ج ٤ ص ۸۳).

نَفْی ــ (اصطلاح عرفانی) و مرادنفی صفات بشریت است، رجوع به فرهنگ مصطلحات عرفا شود.

نَفْیِ ضَرَر ــ (قاعده نفی ضــرر ــ (اصطلاح فقهی و اصولی)

در کلیات آمده است:

از جملهٔ قواعد اساسی قاعدهٔ نفــی ضرر است که از آن بقاعدهٔ لاضرر و لا ضرار تعبیر میشود ــ و حکمت تشریع آن نظیر قاعدهٔ رفع عسر و حرج تسهیل امر بوده چنانچه رسول اکرم صلی‌الله علیه و آله‌فرموده جئتکم‌بالشریعة السهلة‌البیضاء و بمقتضای این قاعده هر حکمی اعم از تکلیفی و وضعی که موجب ضرر شخصی یا نوعی باشد آن حکم منفی است مثلا وضوء برای نماز واجب است و لکن هر گاه بعلت مرض یا غیر آن مستلزم ضرری بر شخص باشد تکلیف مرتفع است.

و همچنین هرگاه لزوم بیع باوجود عیب در ثمن مستلزم ضرری باشد بر این تقدیر بیع لازم نخواهد بود بلکه خیاری است و از این باب است ظهور عیب در مبیع

مثال دیگر بمقتضای قاعدهٔ سلطنت هر کسی حق دارد در خانهٔ خود بــرای رفــع احتیاج‌آتش روشن‌کند ولکن وقتی اشتعال آتش مستلزم ضرر همسایه باشد بموجب قاعده لاضرر روشن کردن آتش ممنــوع است.

و از این باب است اجبار مدیون بر اداء دین خود باینطور که وقتی از اداءآن امتناع نمود حاکم حق دارد برای اداءدین او از اموالش بفروشد ــ و نیز از این باب است منع از تقسیم در جائیکه قسمت برای شریك دیگر ضرر داشته باشد زیرا ضرر شخصی نباید بضرر شخص دیگــر رفع شود.

دیگر در مواردی که دوران امــر ضرر بین اقل و اکثر و یا اشد و اخف باشد که در اینصورت ضرر اکثر باقل، و اشدباخف دفع‌میشود یعنی‌طرفیکه ضررش کمتر یا سبك‌تر است در مقابل طرف دیگر که ضررش زیادتر است باید تحمل ضرر

نماید ـ و قاعدهٔ اختیار اهون الشرین و همچنین قاعدهٔ اذا تعارض مفسدتان روعی اعظمها ضررا بارتکاب اخفهما.

همه اینها ناظر است باینکه در مقام تعارض دو ضرر و لزوم تحمل یکی از آنها باید رعایت الاخف فالاخف والاهون فالاهون را نمود.

چنانکه قضیه سفینه و مساکین در قرآن مجید و اما السفینة فکانت لمساکین یعملون فی‌البحر اشاره باین امر است.

بهر حال در جائیکه تعارض بین‌ضرر خصوصی و ضرر عمومی باشد باید ضرر عمومی را رعایت نمود مثلا اگر در خانهٔ شخصی درختی باشد که شاخه‌های آن به شارع امتداد یافته و مضر بعابرین باشد قطع شاخه‌ها اگرچه بالمرور، ضررمالك باشد جائز است زیرا این ضرر خاص است و درمقابل ضرر عام بایدآنرا تحمل نمود.

و همچنین است دیوار متمایل بانهدام که خراب کردن آن برعایت عابرین ودفع ضرر عمومی لازم است.

و بالجمله تقدیم ضرری بر ضرر دیگر موقوف است باینکه جهت رجحانی در آن موجود باشد و در غیر اینصورت نباید ضرر شخصی بضرر شخص دیگر دفع شود.

و از فروع این قاعده است عدم جواز رد معیب سابق بعد از حدوث عیب دیگری در آن نزد مشتری زیرا رعایت مشتری ترجیحی بر رعایت بایع نخواهد داشت.

(کلیات حقوق ص ۵، ٦)

نَفْيِ غَرَر ـ (اصطلاح فقهی) نفی مقابل ایجابست و در شرع بیع غرری است و بطور کلی غرر حرام است که فرمودند «نهی رسول‌الله عن بیع‌الغرر»

(از عوائد الایام ص ۲۸) .

نَفْيِ عُسر و حَرَج ـ (اصطلاح فقهی)

و در حدیث است که «ان‌الله لایرضی للعباد بالعسر والحرج» یعنی قوانین و احکامی که موجب عسر و حرج باشد در اسلام وضع نشده است رجوع به قاعدهٔ عسر و حرج شود.

نِقاب ـ (اصطلاح ذوقی) نقاب حجاب میان محبوب و محب را گویند.

گنج فقیه گوید:

گر نقاب از رخ آن جان جهان بردارند
بندگان بر در خدمت سر و جان بگذارند
هرکس اندر طلب او شده اندر راهی
چون ندیدند رخش را همه در پندارند

سنائی گوید:

ای نقاب از روی ماه آویخته
صبح را با ماهتاب آویخته
درخیال عاشقان از زلف ورخ
صورت حال و محال انگیخته

عطار گوید :

تا نقاب از چهرهٔ جان مقدس بر گرفت
آنکه صاحب‌دیده‌بود آنجادل‌ازجان‌برگرفت
مهرهٔ‌کس را ندید اندر همه دریای مهر
یك صدف بگشاد ودریاها همه‌گوهرگرفت

•

تا آفتاب روی تو، مشکین نقاب بست
جان را شب‌اندرآمد ودلدرعذاب‌بست
ترسید زلف او که کند چشم بد اثر
خورشید را ز پردهٔ مشکین نقاب بست
ناگاه آفتاب رخت تیغ بر کشید

پس تیغ تیز در تتق مشك یار بست

برخـی از تـرکیبات: نقاب احتجاب، نقاب شرم، نقاب خمول، نقاب زلف

عراقی گوید:

چون برقع از رخ زیبای خود براندازی
بگو نظارگیـان را صلای جانبـازی
ز روی خود نقاب آنگهی براندازی
که جان جمله جهان ز انتظار بگدازی
نقاب روی تو جانا منم که چون گویم
رخ از نقاب برافکن مرا براندازی
ز رخ نقاب برانداز و گو بسوز جهان
که شمع روشنی آنکه دهد که بگـدازی
عجب‌تر آنکه جهان را زتو برون انداخت
بصدزبان و ، تو با وی هنوز دمسازی
ز رخ نقاب برانداز و پس تماشا کن
که عاشقان تو چون میکنند جانبـازی

نُقَباء ـ نقباء کسانی‌اند که برضمائر مردم مطلع بوند و آنها سیصد نفرند و متحقق باسم الباطن و مشرف بر بواطن مردم‌اند و حجاب و پرده‌ها برای آنها بالا رفته و حقایق برای آنها مکشوف گردیده و از سرائر ربوبیت مطلع‌اند.

نَقْدَین ـ (اصطلاح فقهی) مـراد از نقدین طلا و نقره است که در مسکوك آنها زکوه واجب است بشرطـ گـذشت یکسال و رسیدن بحد نصاب و نصاب اول در طلا ۲۰ دینار است و نصاب دوم ٤ دینار یعنی ۲٤ دینار و سوم ۲۸ دینار و چهارم ۳۲ و بعد ۱۰۰ دینار از هر ۲۰ دینار نیم مثقال و نصاب اول نقره ۲۰۰ درهم است و دوم ٤۰ درهم یعنی ۲٤۰ درهم و در هر حال زکوة نقدین ربع‌عشر است پس، از ۲۰ مثقال نصف مثقال و از ٤ مثقال دو قیراط

(از شرح لمعه ج ۱ ص ۱۰۵).

نَقْشْبَنْدِیَّه ـ (اصطلاح کلامی عرفانی) فرقهٔ از فرق متصوفه‌اند منسوب است به شیخ بهاءالدین نقشبند.

گویند نقشبند قریه‌ای است از قراء بخارا و این طریقه بنام ایشان شهـرت یافته است.

بـرخی گـویند نقشبندیه بـدان جهت گویند که شیخ بهاءالدین در کثرت ذکر برتبه‌ای رسید که در قلب وی ذکر تهلیل نقش بست چنانکه یکی از بزرگان ایشان اشاره در این نموده است:

ای براد ردر طریق نقشبند
ذکر حقرا در دل خود نقش‌بند

بعضی گویند مـدار طریقه ایشان بـر ذکر خفی ومراقبت است ودرین جهد تمام بظهور رسانند والله اعلم...

(از طرائق‌الحقائق ـ ج ۲ ـ ص ۱۵۷).

نُقْطَه ـ (اصطلاح عرفانی) مراد از نقطه، وحدت حقیقی است و مدار تمام کثرات و تعینات است و اصل همه نقطـه است.

•

همه از وهم تست این صورت غیر
که نقطه دایره است از سرعت سیر
یکی خط است از اول تا به آخر
برو خلق جهان گشته مسافر

و خط اشارت به تعین دوم است که از حرکت نقطه حاصل میشود.

•

ز هر يك نقطه زين دو رو تسلسل
هزاران شكل ميگردد مشكل
زهر يك نقطه، دوری گشته دایر
همو مركز ، همو در دور ساير

و اشارت نیز به ام‌الكتاب، ظل، نون، آدم كبير، مداد قلم، نون، عقل، روح عشق، عنصر اعظم، سر هويت مطلقه است.

(از زبده ص ۳۲۰) .

و عبارت از تجلی ذات است:

عطار گويد:

نقطهٔ ذرات عالم روی تست
كعبهٔ اولاد آدم كوی تست
ميل خلق هردو عالم تا ابد
گرشناسندت‌وگرنه سوی‌تست

•

اين نقطهٔ دلست كه غرق طواف اوست
هفت آسمان مقيم چو پس كار آمده
وين‌كيست‌وزكجاست چنين‌جلوه‌گر شده؟
وين هست و آنچه بود در اظهار آمده

نُقطهٔ اِعتِدال – (اصطلاح هيوی) دو نقطهٔ تقاطع منطقةالبروج و معدل النهار بود، چون آفتاب در حركت انتقالی بدان نقطه رسد روز و شب برابر شوند والبته اين تقاطع در دو نقطه واقع ميشود كه يكی را اعتدال بهاری گويند و ديگر را اعتدال تير ماهی اين دو نقطه نزديك باشند لكن دو نقطهٔ انقلاب خوانند، آنكه به نيمه شمال است انقلاب تابستانی و آنكه به نيمهٔ جنوب است انقلاب زمستانی نامند

(از التفهيم ص ۷۳).

نُقطةُ الـذَّنب – (اصطلاح هيوی) دورترين نقطه را از آفتاب گويند.

نُقطةُالمَشرِق – (اصطلاح هيوی) و نقطه را گويندكه محل تقاطع دايرهٔفرضی افق است با دايرهٔ معدل‌النهار زيرا دايرهٔ افقی دردو نقطه دايرهٔ معدل‌النهار را بدو نيم ميكنند يكی از آن دو كه محل طلوع آفتاب است نقطهٔ مشرق است وديگر نقطهٔ مغرب

نَقل – (اصطلاح حديث، كلام ادب و عرفانی) نزد ادبا و لغويان نقل لفظ است از معنی موضوع له خود و استعمال آن در معنی ديگری كه نقل كننده راناقل وآن لفظ را منقول و نقل بمعنی آن باشد كه در ترجمه الفاظی را به معنی نقل كنند كه مفهوم باشد و رعايت معنی لغت وترتيب الفاظ را كماهو حقه نكنند. در هر حال استعمال لفظ را در غير ما وضع له نقل گويند مانند الفاظ زكوة. صلوة. . .

(از كشاف ص ۱۴۲۶ – قوانين ص ۱۲)

در اصطلاح اهل عروض آن بود كه شاعر معنی ديگر بگيردو از بابی ببابی ديگر برد و در آن‌پرده بيرون آرد.

رجوع شود به (المعجم ص ۲۴۵).

و نقل گاه شرعی است و گاه عرفی است و گاه نحوی و جز آن و نقل ازخطاب به غيبت و غيبت به خطاب و تكلم به‌غيبت و خطاب هريك برای افاده معنی خاص بود رجوع بالتفات شود.

در اصطلاح اهل حديث گاه باشد كه حديث نقل به معنی باشد در اصول رشاد آمده است.

راوی اگر عارف بمواقع الفاظ بوده و در فن ترجمه مهارت داشته باشد مجاز است که بجای نقل متن حدیث مضمون آنرا روایت کند مشروط بر اینکه ترجمه‌اش کاملا مطابق با اصل باشد.

مستند این اجازه روایت کلینی است که از محمدبن مسلم نقل نموده که گفته است :

قلت لابی عبدالله علیه السلام اسمع الحدیث منك فازید وانقص قال (ع) ان کنت ترید معانیه فلابأس.

(اصول رشاد ص ٢١٤)

در اصطلاح اهل ذوق کشف معانی را گویند.

در اصطلاح متکلمان نقل ارواح را از ابدان بابدان دیگر گویند.

نَقلِ نُور ــ (اصطلاح نجومی) هرگاه کوکبی منحرف شود از کوکبی دیگر قبل از اینکه انصراف کامل شود و به کوکب سومی اتصال یابد، آن اتصال بمنزلهٔ اتصال کوکب اول بود به سوم، این وضع را نقل نور گویند و اگر دو کوکب به سومی وصل شود آن را جمع گویند.

(از بیست باب ملا مظفر)

نَقلَه ــ (اصطلاح فلسفی) حرکت درمکان را نقله گویند. و حرکت بر نحو استداره را نیز گویند «النقلة هی اول التغییرات و هی التی علی استدارة» (از تفسیر ص ١٦٠٨ و رجوع شود به مقولات ارسطو ص ١٧٧)

نَقص ــ (اصطلاح فلسفی) نقص مقابل کمال است . (رجوع‌به کمال شود.)

نُقود و عُروض ــ (اصطلاح فقهی) در کلیات حقوقی آمده است.

نقود جمع نقد است و آن عبارت است از مسکوکالا طلا و نقره اما غیر مسکوك از طلا و نقره داخل در متاع است که‌آنرا عروض گویند.

سوای نقود و اراضی داخل در عروض است و عروض جمع عرض بفتح‌راء است از قبیل‌طعام و میوه‌و فرش و سایر‌اشیائی که در زندگانی طرف احتیاج است .

نِکاح ــ (اصطلاح فقهی، حرقان)نکاح در لغت بر سه معنی آید ۱ــ معنی لغوی وآن وطی است و یقال تناکحت الاشجار اذا تمایلت بعضها الی بعض و یطلق علی العقد مجازالانه سبب‌الوطی. ۲ــ معنی اصولی‌آن که معنی شرعی باشد و درتعریف آن گویند حقیقة درو طی است و مجاز در عقد که هرگاه در کتاب و سنت بدون‌قرینه لفت نکاح دیده شود حمل، بروطی شود مانند «ولا تنکحو ما نکح آباؤکم من‌النساء الاماقدسلف» ۳ــ قول دیگر که حقیقت در عقداست و مجاز دروطی، قول دیگرمشترك بین عقد ووطی است... و بالجمله انتفاع زوج است‌از بضع‌زوجه و«عقد یفیدالمتعة یاعقد یضمن ملك‌الوطی یا اباحة‌الوطی.» وعقدی است که مفید اختصاص بانتفاع است و نکاح یا واجب است یا حرام یا مستحب یا مباح یا مکروه. در موردی که اشتیاق زیاد باشد و بترسد که در زنا‌افتد واجب است و درصورتی که استطاعت‌مالی نداشته و اشتیاق کامل هم نداشته باشد یا عاجز از وطی باشد حرام است و مندوب موقعی است‌که میل زیاد نباشد ولکن‌بامید تولید نسل باشد بشرط قدرت برانفاق‌و

دخول ومکروه در صورتی است که میل زیاد نباشد و بترسد که نتواند حقوق واجبه زن را رعایت کند و در غیر این صور مباح است .

نکاح در مذهب شیعه اثنا عشریه یادائم است یا منقطع در نکاح دائم وجود مهر لازم نیست ومدت هم ندارد لکن در منقطع حتماً باید مدت و مهر معلوم باشد صیغهٔ نکاح «انکحت و زوجت ...» و در طرف قبول «قبلت و تزوجت...» و در متعه «متعتك نفسی...» است و در متعه بلفظ نکاح و تزویج جایز است. با تعیین مهر و مدت و در قرآن است «فما استمتعتم به منهن فآتوهن اجورهن» اگر مدت حذف شود تبدیل بدائم شود .

نوع دیگر نکاح بملك یمین است که کنیزکان باشند، و نکاح فضولی را باتفاق روا دانند البته بعد از اجازهٔ طرف ثابت میشود .

نوع دیگر نکاح تفویض است که زواج از مهرخالی باشد یا زواجی که تعیین مهر آن بولی یا جز او واگذار شود.

نوع دیگر نکاح شغار است (بکسر شین) و آن باشد که دو ولی دو دوشیزه هر یك مولی علیه خود را بدیگری تزویج کند براین مبنی که بضع هر یك مهر دیگری باشد این نوع نکاح درجاهلیت انجام میشده‌است و در اسلام حرام و باطل است.

«هوان یتزوج اثنان امرأتین علی ان تکون احداهما فی نظیر صداق الاخری»

شافعی و مالکی گویند نکاح متعه وموقت در صدر اسلام روا بود و لکن اکنون روا نیست. در مذهب اسلام بمسئلهٔ نکاح توجه بسیار شده است و در قرآن مجید است.

«فانکحو اما طاب لکم من النساء مثنی و ثلاث و رباع ـ وانکحوا الایامی منکم والصالحین من عبادکم وامائکم ان یکونوا فقراء یغنهم الله من فضله والله واسع علیهم. ولا تنکحوا ما نکح آباؤکم، حرمت علیکم امهاتکم و اخواتکم و بنات الاخت وامهاتکم اللاتی ارضعنکم و اخواتکم من الرضاعة» و آیاتی دیگر (از الفقه علی ج ٤ ص ۳، ۹، ۹۰، ۱۲٦ ـ شرح لمعه ج۲ ص۱٤٥ ـ ۸۰ کشاف ـ ص ۱۳۷۷)

فالایجاب زوجتك وانکحتك و متعتك.. والقبول قبلت التزویج او النکاح او تزوجت او قبلت ولایشترط تقدیم الایجاب علی ـ القبول ... ولایجوز العقد بغیر العربیة مع القدرة علیها و یسقط مع العجز. عنه والاخرس بالاشاره و یعتبر فی العاقد الکمال فالسکران باطل عقده ولواجازه ...ویجوز تولی المرأة العقد عنها و عن غیرها ایجاباً و قبولا ولا یشترط الشاهدان فی النکاح الدائم و لا الولی فی نکاح الرشیدة و ان کانا افضل و یشترط تعیین الزوج و الزوجة... ولا ولایة فی النکاح لغیر الاب والجدله و ان علا و المولی و الحاکم و الوصی.. علی الصغیرة او المجنونه او البالغة السفیهة..والحاکم والواصی یتزوجان من بلغ فاسد العقل و یصح توکیل کل من الزوجین فی النکاح ولووقع فضولا یقف علی الاجازة من المعقود علیه او ولیه ولایبطل من اصله علی الاقرب ... لایجوز للحران یجمع زیادة علی الاربع حرائر...

ولاتحل الحرة على المطلق ثلاثاً الا بالمحلل.. وتحرم الملاعنة ابداً و كذاتحرم الصماء و الخرساء اذا قذفها زوجها بما يوجب اللعان.. تحرم الكافر غيرالكتابيه على المسلم اجماعاً و تحرم‌الكتابيه عليه دواما لامتعة ... الكفاءة معتبرة فى النكاح فلايجوز للمسلمة التزويج بالكافر ولايجوز للناصب التزويج بالمؤمنة ... ليس‌التمكن من‌النفقة شرطاً فى‌صحةالعقد ... يكره تزويج الفاسق خصوصاً شارب الخمر .. لايجوز التعريض بالعقد بذات البعل ولا للمعتدة رجعية.. تحرم الخطبة بعداجابة الغير .... و نكاح الشغار باطل اجماعاً و هوان يتزوج كل من الوليين الاخر على‌ان يكون بضع كل واحدة مهراً للاخرى ...

و نكاح المتعة و هوالنكاح المنقطع: لاخلاف فى شرعيته والقرآن الكريم مصرح به.

و دعوى نسخه لم يثبت‌وايجابه كالدائم.. وذكر المهر المضبوط ولاتقدير فى‌المهر قلة و كثرة و لاتوارث بينهما الامع شرطه و عدتها حيضان ...و كلما يصح ان‌يملك عيناً كان اومنفعة يصح امهاره و لاتقدير فى‌المهر قلة ولاكثرة (در دائم و متعة) و يكره ان يتجاوز قدر مهر السنة و هو خمسماة درهم و يكفي فيه المشاهدة من اعتباره و يصح العقد الدائم من غير ذكر المهر فان دخل بهافمهر المثل .

(از شرح لمعه ج ۲ ص ۴۸ــ ۲۰)

در معتقدالاماميه آمده است:

زنانی که‌حرام است نکاح کردن ایشان،دو گونه‌اند: یکی آنست که بنسب حرام‌است، و دیگر بسبب.

آنچه بنسب حرام است، شش‌است: مادر، واگر چه ببالاتر شود، یعنی مادر مادر؛ و دختر است و دختر دختر و دختر پسر، چندانکه فرو آیند؛ وخواهر است. و دختر خواهر و دختر برادر، اگر چه فرو آیند.

و آنچه بسبب حرام است: از جهت‌رضاع باشد،و غیر آن. آن زنانی که بجهت‌رضای حرام‌اند همانندکه ازجهت نسب‌حرام‌اند، الا آنکه نسب وی از جهت ولادت بود، نه از جهت رضاع.

و شیر اقتضای تحریم نکند، مگر آنکه سال‌این کودك که شیر میخورد، و آن‌کودك که شیر بولادت او بود، کم‌دو سال بود.

لقوله تعالی: «والوالدت یرضعن اولادهن حولین کاملین لمن اراد ان یتم الرضاعة». یعنی زنان شیر دهند فرزندان خود را، دو سال تمام است مرکسی را که خواهد که تمام کند شیر دادن را.

و مراد اثبات رضای شرعی است که حرمت بوی تعلق گیرد، نه آنکه روانباشد کم از دو سال شیر دادن و بیش ا زدو سال، و نه آنکه کفایت بکمتر از دو سال حال حاصل نیاید، بلکه حاصل آید، و نه رضاع لغوی، زیرا که آن شیر که بعد ازدو سال حاصل آید، رضای بروی اطلاق کنند. و تحریم بوی حاصل نیاید.

و باید که شیر ولادت باشد، نه آنکه درآمده باشد.

و باید که گوشت برویاند، و استخوان سخت گرداند، بآنکه یك شبانروز یا ده‌بار پیاپی، که‌هر بارکودك بآن شیر سیرگردد، و در میانه کسی دیگر شیر ندهند.

و رضاع ثابت نشود مگر بدو گواه

عادل.

و مادر زني كه بر وي عقد كرده است حرام بود، لقوله ص «من نكح امراة ثم ماتت قبل الدخول بها، لم تحل له امها»، يعني: هر كه زني بخواهد، و آن زن بميرد پيش از آنكه دخول كند، مادر آن زن وي را حلال نباشد.

و دختر زني كه با وي عقد كرده باشد، و دخول كرده، بر وي حرام بود، لقولـه تعالي «و ربائبكم اللاتي في حجور كم‌من نسائكم اللاتي دخلتم بهن» يعني: دختر زناني كه‌در خانه‌هاي شما باشند، اززناني كه با ايشان دخول كرده باشيد.

و همچنين زني كه با وي زنا كرده‌باشد، دختر وي و مادر وي، بر وي حرام باشد، زيرا كه لفظ نكاح حقيقت است در وطي، و هر كه با زني نكاح كرد، مادرش و دخترش حرام باشد، بايد كه چون وطـي كند حرام شود.

و طريقة احتياط اين اقتضا ميكند كه زن پدر و كنيزك وي كه بشهوت در وي نگاه كرده باشد بر پسر حرام بود.

و بر هر يكي از پدر و پسر حرام است زني كه با وي زناكرده باشد. و قول‌خداي تعالي: «ولاتنكحوا ما نكح آباؤكم»، يعني: مخواهيد آن زنانيرا كه پدران شما بـا ايشان نكاح كرده باشند؛ دليـل است بر آنكه زني كه پدر ويرا نكاح كرده باشد، يا باوي زناكرده، بر پسر حرام است،زيرا كـه لفظ نكـاح بـر عقد و بروطي‌واقع است.

و آنچه روايت كرده‌اند: «الحرام لايحرم الحلال»، يعني: حرام حلال را حرام نكند؛ خبر واحداست، ومحمول است‌برمواضعي: يكي آنكه وطي در حيض حرام است، و حرام نگرداند آنچه حلال باشد از غير وطي؛ ووطي با زن پسر حرام است، اين حرام حرام نگرداند حلال‌ديگررا ازين‌زن.

و هر كه زنا كند با زني شوهردار، يا در عدة رجعي، ابداً بر وي حرام شود.

و اگر با كودكي وطي كند، مادر وي و خواهر وي و خواهر وي، بر وي حـرام باشد.

و همچنين حرام باشد ابداً زنيكه در عده يا در احرام با وي عقد كند، و آنكه ويرا نه طلاق داده باشد، و آنكه لعان‌كرده باشد، و آنكه ويرا قذف كرده باشد، و وي كر و گنگـ باشد.

و دليل اين همه آنستكه جـايز نيست مباح داشتن تمتع و نكاح با زن الا بيقين، و هيچ يقين نيست درين كه گفته شد.

و رسول ص فرموده است: «المتـلا عنان لا يجتمعان ابداً»، يعني: زن وشوهر كه لعان‌كرده باشند هرگز با يكديگر جمع نشوند.

و در تحريم اين جمله از اصل اباحت وظاهر قرآن بدليل عدول‌كرده‌اند، چنانكه در تحريم نكاح زن بر عمة او و خالة او عدول كرده‌اند از اصل اباحت و ظاهـر قرآن بدليلي.

و عقد بر خواهر زن حرام است‌مادام كه زن در عقد باشد، يا در عده، لقولـه تعالي: «و ان تجمعوا بين الاختين»، يعني: جمع كردن در عقد نكاح ميان دو خواهر حرام است: و اين از آن قسم است كه در حالي دون حالي حرام است.

و هم از این قسم است زن پنجم تا آنگه که یکی را از آن چهار طلاق دهد، و از عده بیرون آید؛ و دختر برادر بر عمه‌اش و دختر خواهر بر خاله‌اش تاآنگه که ایشان راضی شوند و دستوری دهند؛ و کنیزک بر زن آزاد نکاح کردن، تاآنگه که دستوری دهد؛ و زن زانیه تا آنگه که توبه کند؛ و کافره تا آنگه که مسلمان شود، قوله تعالی: «ولا تمسکوا بعصم الکوافر».

اما آنکه خدای تعالی فرمود: «والمحصنات من‌الذین اوتوا الکتاب»، زنان پارسا از جهودان و ترسایان، مخصوص است این بنکاح متعه، بنزد این طائفه با ایشان نکاح متعه توان کردن، تا محمول باشد برای آنکه‌چون مسلمان باشند ممتنع نیست از جهت شرع، که پیش از آمدن این آیت فرقی بوده باشد میان آنکه بعد از کفر ایمان آورده باشد، و میان آنکه اصلا کافر نبوده باشد. چون این آیت آمد، نکاح همگنان یکسان شد در اباحت

نکاح غبطه نکاه دوام را گویند، واین مستحب است بی خلاف، الا از داود که او واجب میگوید.

دلیل برین قوله تعالی: «فانکحوا ما طاب لکم من‌النساء»، یعنی: بخواهید آنچه شما را خوش است از زنان؛ امرا رامعلق گردانیده است. باستطابت. و آنچه چنین باشد واجب نباشد.

دیگر آنکه مخیر کرده است میان این نکاح و ملك یمین فی قوله تعالی: «او ما ملکت». وتخیر میان واجب ومباح نباشد.

و از شرط نکاح دوام آنستکه معقود علیها، یعنی آن زن، باید که معلوم بود، و ممیز، و نکاح او حلال بود، وایجاب و قبول حاصل آید.

و ایجاب باید که مقدم بود بر قبول. و گفته‌اند که هرکدام که سابق باشد، روا بود، لما روی من حدیث سهل‌بن سعد که او گفت «زوجتکها بما معك من القرآن»، یعنی بتو دادم او را به آنچه با توست از قرآن. چون بگفت او را بقبول بفرمود.

از جملهٔ شرایط او آنست که بلفظ نکاح یا تزویج باشد در نکاح دوام، و به لفظ استمتاع در نکاح مؤجل، با وجود قدرت بر سخن، و بلفظ اباحت و تملیك و تحلیل صحیح نباشد.

و ازکسی باید ایجاب‌که او را ولایت باشد. و ولایت پدر را بود و جد را در حیات پدر.

و اگر پدر، دختر نابالغ را شوهر دهد، چون بالغ شود ویرا اختیار نباشد بی خلاف.

و بکر بالغ را بی‌دستوری وی بشوهر دادن روا نیست. و اصح آنست و احتیاط که بدستوری وی باشد. و دستوری وی خاموشی ویست. و چون خلاف خیست، در صحت نکاح وی بدستور وی و رضای وی است در صحت عقد.

بکر بالغ را بی دستوری پدر و جد عقد نکند، که اگر کند و ایشان ابا کنند عقد منفسخ بود، الا که ویرا از شوهری که کفؤ وی باشد منع کنند.

و کفائت بایمان است، و امکان نفقه دادن. و این دو چیز بر این اتفاق است، و بر غیر این دو شرط که‌آیا اعتبار است

یا نه، دلیلی نیست.

و آن زن که بکر نباشد، و رشیده، و عاقله باشد؛ روا بود که بی ولی عقدکند بر نفس خویش، و همچنین بود بکری که او را پدر نباشد اما اولیتر و نیکوترآن بود ایشان را که کار خود با یکی از صالحان گذارند، وویرا وکیل خود کنند.

و قول خدای تعالی: «فان طلقها فلا تحل له من بعد حتی تنکح زوجاً غیره»، یعنی: اگر طلاقش دهد، حلال نباشد ویرا، تا آنگه که شوهری کند غیر او؛ استناد نکاح با وی کرده است، باید که ویرا روا بود که عقد نکاح خود بندد بنفس خود.

و اما آنچه روایت کرده‌اند از رسول ص که گفته است: «ایما امراة نکحت بغیر اذن ولیها فنکاحها باطل»، یعنی: هر زنی که بی دستوری ولی خود نکاح کند، نکاح وی باطل بود؛ معارض است باین خبرکه روایت‌کرده‌اند: «الایم احق‌بنفسها من ولیها»، یعنی: بیوه بنفس خویش اولیتر است از ولی خویش، و باین که گفت: «لیس للولی مع الثیب امر»، یعنی: ولی را بالثیب هیچ کار نیست.

و آنچه روایت کرده‌اند: «لانکاح الا بولی»، معارض است بهمان دو حدیث، و دوخبر چون متعارض شود، تمسك نشاید. و روا بود که مراد باین حدیث نفی فضیلت بود، نه نفی جواز، چنانکه فرمود: «لاصلوة لجار المسجد الا فی‌المسجد» ، یعنی: نماز نیست همسایهٔ مسجد را الا در مسجد.

و از شرائط وی حضور گواه نیست، بلکه حضور گواه از مستحبات است، زیرا که خدای تعالی فرمود: «وانکحوا الایامی منکم»، و شرط شهادت نکرد.

و رسول ص فرمود: «اوصیکم بالنساء خیراً فانهن عوان عندکم اخذتموهن بامانة الله و استحللتم فروجهن بکلمةالله»، یعنی: من شما را وصیت میکنم بنیکوئی با زنان، که ایشان نزد شما اسیرانند، فرا گرفتید ایشان را بامانت خدای، و فروج ایشان را مباح‌داشتید بکلمهٔ خدای. و هیچ کلمه‌ای نیست که به آن گوئی حلال شود الا به ایجاب و قبول؛ پس به ظاهر خبر استباحت بایجاب و قبول‌حاصل است بی امری دیگر.

اما آنچه روایت است: «لا نکاح الا بولی و شاهدی عدل»، گفته شد که‌معارض است با آن دو حدیث، و محمول است بر نفی فضیلت.

و از شرط وی ذکر مهر نیست، زیرا که خدای تعالی فرمود: لا جناح علیکم ان طلقتم النساء مالم تمسو هن او تفرضوا لهن فریضة»، یعنی بر شما حرجی نیست، اگر طلاق دهید زنان را، مادام که با ایشان خلوت نکرده باشید، یا از برای ایشان فرضی پدید نکرده باشید، یعنی کابین معین نکرده باشید. اگر تعیین کابین شرط بودی، بی این عقد صحیح نبودی، و احتیاج طلاق نبودی. و طلاق واقع نباشد الابعد از نکاح صحیح، پس باید که نکاح بی ذکر مهر صحیح باشد.

و مهر آن باشد که زن و شوهر به آن راضی شوند ازآنچه آنرا قیمتی باشد. و تملیك وی حلال بود، اگر اندك بود و اگر بسیار.

دلیلش قول خداست: «واتوا النساء صدقاتهن نحلة»، یعنی: برزنان‌دهید، کاوین ایشان از روی عطاء! و این اسم واقع است بر اندك و بسیار.

و رسول ص فرمود: «ادوا العلائق» یعنی: ادا کنید و برسانید علاقه‌ها را! گفتند: یا رسول‌الله: و ما العلائق؟ علائق چیست؟ فرمود: «ما تراضی علیه الاهلون» آنستکه اهل ایشان بر آن راضی شده باشند.

و در حدیث دیگر است: «من استحل بدرهمین فقد استحل»، یعنی: هر که طلب حلال کند بدو درهم، برای آنکه روایت کرده‌اند که رسول ص مردی را گفت که زنی بوی داده بودند: «زوجتکها بما معك من القرآن»، یعنی: زوج تو گردانیدم، او را بتو دادم به آنچه با توست از قرآن. و صحیح نباشد که قرآن کاوین باشد الا بر وجه تعلیم.

و روا بود که آزاد کردن کنیزك را کاوین کند، چنانکه کنیزك خود را گوید: ترا بزن خود کردم، و آزاد کردن توکاوین تو کردم.

و چون کاوین معین باشد، زنرا رسد که امتناع کند، تا آنگه که کاوین قبض کند.

و اگر خود را تسلیم کرده باشد، ویرا نرسد که امتناع کند، تا آنگه که کاوین قبض کند بلکه مطالبت کند ویرا بکاوین.

و رسول ص نهی کرده است از نکاح شغار، و این آنستکه یکی را گوید که دختر خود بمن ده بر آنکه من دختر خود بتو دهم بر آنکه بضع هریك کاوین‌دیگری باشد.

و چون عقد کند، و ذکر کاوین‌نکنند، و پیش از دخول چیزی بوی دهد؛ ویرا غیر آن چیزی دیگر نباشد؛ زیرا که اگر راضی نبودی به آن، ویرا از نفس خود تمکین نکردی.

و اگر پیش از دخول چیزی بوی نداده باشد، مهر مثلش لازم باشد.

و مهر مثل اگر از مهر سنت کمتر بود، و آن پانصد درهم است، قیمت او پنجاه دینار؛ او را غیر آن نباشد. و اگر زیادت باشد، با مهر سنت آرند.

و زن مالك کاوین خود گردد بنفس عقد، اگر با وی دخول کند. یا بمیرد؛ کاوین تمام ثابت گردد. و اگر پیش از دخول طلاق دهد، برو بود که ویرا متعت دهد: اگر توانگر باشد، خادمی یا اسبی. و اگر توانگر نباشد، جامه‌ای. و اگر درویش باشد، انگشتری.

دلیلش قول خدای تعالی: «فمتعو هن علی الموسع قدره و علی المقتر قدره»، یعنی: متعت دهید زنان را: توانگر بقدر خویش و درویش بقدر خویش.

و اگر کاوین کند ویرا بر آنکه پدر ویرا بود هزار درم، عقد صحیح باشد بی خلافی، و او را بود آنچه نام برده باشد. ودر آنچه شرط کرده باشد پدرش رامخیر باشد اگر خواهد بدهد، و اگر خواهد ندهد.

و اگر شرط کند که بر سر وی زن نکند، و سریه نخرد و نگیرد؛ نکاح صحیح باشد، و شرط باطل. زیرا که مخالف

کتاب و سنت است.

و چون در نکاح وکاوین شرط خیار مدت کنند، نکاح و کاوین هردو باطل باشد، زیرا که ثبوت نکاح حکمی شرعی است، و در شرع نیست آنچه دلالت کند بر آن.

و اگر در کاوین شرط کند، نکاح صحیح باشد و کاوین، زیرا که این‌شرط مخالف کتاب و سنت نیست، پس صحیح باشد، و رسول ص فرموده است که: «المؤمنون عند شروطهم».

مرد آزاد را روا نباشد که جمع کند در عقد دوام بیشتر از چهار زن آزاد و یا دو پرستار. و بنده را روا نباشد بیشتر از دو زن آزاد، یا چهار پرستار.

و اگر وی را دو زن باشد؛ روا بود که بدو شب یکی را تفضیل دهد، زیرا که آن حق ویست.

اگر آزادی و پرستاری باشد؛ آزاد را دو شب باشد، و پرستار را یك شب.

و اگر زنی دارد، برو دو دیگری خواهد؛ اگر بکر باشد، وی را حق‌تقدم بود و تخصیص بهفت روز؛ و اگر بکر نباشد، بسه روز، بی‌آنکه قضا کند آنرا، برای آنکه رسول ص فرمود: «للبکر سبع و للثیب ثلاث».

و کسی‌که تواندکه زنی‌آزاد بخواهد، مکروه بود ویرا زنی پرستار خواستن.

و روا نباشد پرستار را خواستن مگر بدستور خواجهٔ وی. و اگر بی‌دستوری عقد کندعقد موقوف‌باشد براجازت‌خواجهٔ وی وبادستوری فرزند آزاد باشد و بی دستوری بنده، و اگر پرستار خود را به بندهٔ خود دهد، مستحب بود ویرا از مال خویش چیزی بکاوین بوی دهد. و جدایی ایشان بدست خواجه بود، هر گه که خواهد بفرماید تا از یکدیگر جدا شوند.

و شوهر را لازم بود که زن خود را نفقه دهد، و جامه کند و در خانه بنشاند.

و زن را لازم بود که طاعت شوهر دارد، و از خانهٔ وی بیرون نرود.

اگر زن در وی عاصی شود، نصیحت کند. اگر اثر نکند، ویرا بزند، نه چنانکه اثر زدن در تن پیدا شود.

و اگر از خانهٔ وی بیرون رود، وباز نیاید؛ نفقهٔ وی بیفتد، و شوهر را بود که باکراه وی را با خانه آرد، و زن چون نخواهد که با شوهر باشد، و ناسازگاری کند؛ باکی نباشد که چیزی بشوهر دهد، تا ویرا طلاق دهد.

و اگر مرد زن را کاره باشد، باکی نباشد که زن چیزی بشوهر دهد تا باوی بسازد، لقوله تعالی: «و ان امراة خافت من بعلها نشوزاً او اعراضاً فلا جناح علیهما ان یصلحا بینهما صلحاً والصلح خیر،» یعنی: اگرزنی ترسد ازناسازگاری و اعراض شوهر خود، برایشان حرجی نباشد که میان ایشان باصلاح آرد. و صلح بهتر و نیکوتر بود.

و چون زن و شوهر هر دو یکدیگر را کاره باشند، آن را شقاق خوانند، و حکم این آنستکه خدای تعالی فرموده است فی قوله: «وان خفتم شقاق بینهما فابعثوا حکماً من اهله و حکماً من اهلها ان یریدا اصلاحاً یوفق الله بینهما». حاکمی از جانب مرد دیگری از جانب زن بروند، و

در حال ایشان نظر کنند، اگر مصلحت در آن بینند که بصلحشان فرمایند، صلحشان دهند، و اگر مصلحت در جدائی وطلاق باشد، میان ایشان جدائی اندازد.

و اگر زنی خواهد، بشرط آنکه بنده زاده نباشد، و او بنده‌زاده بود از قبل مادر یا پدر؛ ویرا باشد که رد کند، و فسخ عقد بی طلاق.

و اگر بر آن شرط خواهد که ازعیبها با سلامت باشد، مجذوم بیرون آید، یا نابینا و ابرص، یا بسته اندام، یاراهگذر بول و کودك یکی شده یا دیوانه: ردش تواند کرد، و فسخ عقد، و آنچه بوی داده باشد از کاوین طلب تواند کرد، مگر که وطی کرده باشد پیش از علم بعیب،آنکه ویرا بود، یعنی: زن را. مقدار آنچه استحلال فرج وی بود، و او را بود که رجوع کند باآنکه تدلیس کرده باشد، و اگر عیب بدانست، و وطی کرد، یا راضی شد بعیب؛ ردش نتواند کرد.

و اگر برزن وی بشرط آن‌بوده باشد که وی آزاد باشد، یا بسلامت از عیبها، او خود بنده بود، و یا دیوانه، یا خصی؛ زن را باشد که ویرا رد کند، و فسخ‌عقد و اگر عنین باشد، ویرا صبر باید کرد مدت یکسال؛ اگر وطی کرد و اگرچه یك بار باشد، زن را اختیار نباشد؛ واگرنه، اختیار باشد.

و دیوانگی که بعد از دخول حاصل شود، اگر اوقات نماز داند زن را اختیار نباشند؛ و اگر نداند ویرا اختیار باشد. ولی ویرا لازم بود، چون زن طلب‌جدائی کند، که ویرا طلاق دهد.

و اگر زن را بعد از دخول یکی ازین عیبها حادث شود، شوهرش فسخ عقد نتواند کرد.

و هرکه زنی خواهد، روا بود ویرا که روی وی و پنجهٔ وی بیند، «لما روی عن‌النبی ص: «اذا اراد احدکم ان تتزوج بامراة فلینظر الی وجهها وکفیها»، یعنی چون یکی از شما خواهد که زنی کند، گو برو روی او و هردو کف دست وی ببین.

نکاح متعه با آن شرطها که ذکر کرده شد محتاج است به آنکه اجرت و اجل معین کنند.

اگر ذکر اجرت کند وذکر اجل نکند، نکاح روا باشد. و اگر ذکر اجل کرد و ذکر اجرت نکرد، نکاح باطل باشد.

و حکم ایلا و لعان باین زن تعلق نگیرد، وظهار وی صحیح باشد. ورسیدن اجل به آخر قائم مقام طلاق باشد، و او را سکنی و نفقه نباشد، و میان ایشان میراث نباشد. و اگر شرط کنند، واجب نبود بنزد بعضی از اصحاب ما، برای‌آنکه مخالف کتاب و سنت است. و بنزد بعضی واجب بود. و درین نکاح روا بود بیش از چهار زن جمع کردن.

و دلیل بر اباحت نکاح متعه، اولا دلالت اصل است، یعنی: اصل اباحت است، و منع محتاج دلیل است. و چون دلیل نیست، واجب بود برحکم اصل باقی بودن.

دیگر آنستکه هیچ‌خلافی نیست درآنکه این نکاح در عهد رسول مباح بوده است، کسی که دعوی نسخ کند محتاج دلیلی

باشد.

دیگر آنکه خدای تعالی فرمود: «واحل لکم ماوراء ذالکم ان تبتغوا باموالکم محصنین غیر مسافحین فما استمتعتم به منهن فاتوهن اجورهن»، یعنی: حلال‌کرده شما را آنچه وراء آنست که طلب کنید بمالهای خویش زن‌کنندگان نه‌زناکنندگان پس آنچه بدان تمتع گرفتید از آن زنسان بایشان دهید مزدهای ایشان. و استمتاع بزنان بعرف شرع مخصوص است باین عقد. پس واجب باشد حمل کردن آیت به آن.

و تقویت این معنی آنستکه روایت کرده‌اند از امیرالمومنین ع و عبدالله عباس و ابن مسعود و ابن مجاهد که ایشان خواندند: «فما استمتعتم به منهن الی اجل مسمی»، و نکاح باجل غیر از این نکاح نیست.

و قوله تعالی: «ولا جناح علیکم فیما تراضیتم به من بعد الفریضة»، مراد باین زیادت کردن است از شوهر در اجر و از زن در اجل.

تعلق ایشان بقوله تعالی: «والذین هم لفروجهم حافظون الا علی ازواجهم او ما ملکت»، یعنی: آن کسانی که فرجهای خود نگاه میدارند مگر بر زنان خویش، و آن زنیکه ویرا بمتعه خواسته باشد، زن نیست، زیراکه میراث نگیرد از وی‌میراث نگیرند، و طلاقش ندهند، و حکم ایلا و لعان بوی ملحق نشود، و سکنی و نفقه واجب نباشد؛ اگر زن بودی شرعاً، این همه لازم بودی؛ و چون زن نباشد، حلال نباشد؛ پس حفظ فرج، ازیشان واجب باشد؛ معتمد نیست.

و جواب ازین آنستکه احکام شرعی‌جز بادلهٔ شرعی ثابت نشود، و قیاس را درین مدخل نباشد. و چون دلیل شرعی ایـــن احکام را در زن متمتع بها مقدر و مقرر گردانیده است، واجب باشد باین احکام گفتن، و او را بزنانـی دیگـر قیاس ناکردن.

و دعوی ایشان را که: «این نکـاح رسول ص حرام گردانیده است» بـاطـل میکند گفتار عمر خطاب: «متعتان کانتا حلالین فی عهد رسول الله و انا احرمهما و اعاقب علیهما: متعة النساء و متعـة الحج»، یعنی: دو متعه در عهد رسول ص حلال بود، من آنرا حرام میگردانم و بر آن عذاب را اختیار میکنم: یکی متعهٔ زنان، و دوم متعهٔ حج. زیرا که دعوی اعتراف کردکه درعهد رسول حلال بود، واضافت نهی و تحریم با خود کرد.

اگر گویند چگونه صحیح بود که وی حرام گرداند آنچه رسول ص آنرا حلال گردانیده باشد، و هیچکس ویرا انکـار نکند؛ جواب آنست که انکار ناکـردن احتمال دارد که برای تقیه بوده باشد، و یا از برای شبهه.

(معتقدالامامیه ۴۲۵، ۴۴۳).

بنزد عارفان و حکماء ازدواج عناصر است.

حکماء گویند از ازدواج آباء علوی با امهات سفلی موالید بوجود آید و یا از ترکیب عناصر با یکدیگر موالید به وجود آیند.

از اجتماع و ترکیب و برخورد اسماء

و ازدواج آنها باارواح اشیاء دیگربوجود آیندچنانکه‌گویند «حقایق صور» اجتماعات اسمائیه‌اند و«ارواح» اجتماعات حقایق‌اند و «مظاهر مثالیه وجسمیه» صوراجتماعات روحانیه‌اند

(ازمصباح الانس ص ۳۶).

نِکاحِ اوّل ـ (اصطلاح فلسفی) این اصطلاح مأخوذ از قرآن «وارسلنا الریاح لواقح» میباشد و بالجمله امتزاج طبایع بعضی را با بعضی دیگر نکاح گویند که موجب پدید آمدن موالید است

(از اخوان ج ۳ ص ۱۱۲). رجوع به امتزاج و اختلاط شود.

نِکاحِ دائِم ـ (اصطلاح فقهی) در برابر نکاح موقت

احکامیکه اختصاص بعقد دائم داشته و در منقطع جاری نیست:

۱ـ ارث اختصاص بعقد دائم داشته اما منقطعه با عدم شرط توریث قطعاً ارث نمیبرد و با شرط هم بنا بر قول اصح.

۲ـ نفقه ـ زوجه دائمی مستحق نفقه است و منقطعه با اطلاق عقد استحقاق آن را ندارد و ممکن است بموجب شرط استحقاق پیدا کند.

۳ـ حق قسم ـ زوجه دائمی هر چهار شب یکبار حق مضاجعه دارد که با زوج یکجا بخوابند و هر چهار ماه یکمرتبه‌حق مواقعه دارد.

این حق برای منقطعه نیست وممکن است بوسیلهٔ شرط استحقاق یابد آنهم وقتی صحیح است که مزاحم با حق قسم زوجه دائمی نباشد.

زن میتواند حق قسم خود ر اسقاط نموده و آنرا بشوهرش صلح نماید ویا آنرا بضرر خود ببخشد.

۴ـ نُشُوز ـ وقتی‌شوهر ازاداء حقوق زن که عبارت از نفقه و حق مضاجعه و مواقعه است خودداری کرد یا با او بطور معروف معاشرت ننموده مرد ناشز خواهد شد و زن هم حق دارد از اداء حق او خودداری نماید.

و اگر مرد به سوء سلوك و بدرفتاری خود ادامه داده و مرتدع نشود زن به حاکم شرع رجوع خواهد نمود فاما امساك بمعروف او تسریح باحسان.

زن هم اگر از اداء حق مرد امتناع کند و بدون داشتن عذری از او تمکین ننماید یا سلوکش با او بطور معروف نباشد خود را عبوس و ترش رو نشان داده و بطور خشونت و درشتی حرف بزند و یا بدون اذن او از خانه بیرون رود و هرچه از این قبیل باشد اوهم ناشزه است و حقوقش ساقط گردیده و تا باطاعت برنگردد مستحق نفقه نخواهد بود.

در این موقع نمیبایست مرد متانت و بردباری را از دست داده و با زن معاملهٔ متقابله نماید بلکه برای اینکه او را براه آورد میبایست درجهٔ اول از درجات سه گانهٔ مذکور در آیه شریفه را «فعظوهن و اهجروهن‌فی‌المضاجع واضربوهن‌فان‌اطعنکم فلا تبغوا علیهن سبیلا» بکار برد یعنی او را پند و نصیحت داده و از تبعات و عواقب کارهای ناشایسته آگاهش سازد. تصور نمیرود با سوء سیره نداشتن زن و بی‌تقصیری مرد این مقدار مؤثر واقع

نشده و حاجت بکاربردن درجه دوم فضلا از سوم افتد و چنانچه سعی مرد در اعمال این دو وجه عقیم و نتیجه نبخشید و نوبت بمرتبهٔ آخر رسید نبایستی آنـرا طوری بکار برد که بـزن اذیت و آزاری رسانیده یا مجروحش سازد.

۵ـ شقاق و آن وقتی است که نشوز و کراهت از هر دو طرف باشد.

و در چنین موردی امر بحکمیت رجوع خواهد شد. چنانکه در قرآن مجید است: «فابتغوا حکما من‌اهله و حکما من اهلها»

پس اگر حکمها توانستند آنها را با با هم آشتی دهند مطلوب حاصل است والا چاره‌یی نیست جز اینکه با اذن بین آنها تفریق شود و ممکن است این امر قبلا پیش بینی شده و حکمها آنرا در ضمن عقد لازمی تحصیل کرده باشند.

۶ـ **طلاقـ** از مختصات عقد دائم طلاق است و درمنقطع جاری نیست بلکه انتهاء آن یا بسر آمدن مدت است یا ببذل مدت. (کلیات حقوق ص ۲۹، ۳۱)

نِکاحِ اَهلِ کِتاب ـ (اصطلاح فقهی) در کلیات حقوقی آمده است:

پس مسلمان نمیتواند با کافر یعنی کسیکه منکر وحدانیت حق تعالی است. ازدواج نماید چنانکه در قـرآن مجیـد فرموده «ولاتنکحو المشرکین حتی یؤمنـوا او لعبد مؤمن خیر من مشرك ولاتمسکوا بعصم الکوافر» و در اینحکم فرقی بین کفر اصلی و ارتداد نیست.

پس‌اگر زن کافرقبل‌ازدخول بدین اسلام درآید بین آنها افتراق حاصل خواهد شد و اگر تشرفش بدین اسلام بعد از دخول باشد زن در مدت عده منتظر خواهد شد اگرشوهرش اسلام اختیارنمود ازدواجشان کماکان باقی خواهد بود والا از او جدا شده مستحق تمام مهر است.

و اگر شوهر قبل از دخول بدین‌اسلام درآید باید از زنش که بحالت کفر باقی مانده کناره‌گیری نماید، و بقول مشهور زن مستحق نصف مهـر خواهـد بـود و مقتضای قاعده سقوط مهر است زیرا این نوع تفریق در حکم فسخ است نه طلاق.

و اگر مرد بعد از دخول، اسلام‌اختیار کرده باشد مرد در ایـام عـده زن صبر خواهد نمود اگر زن هم بـاو پیوست و بدین اسلام درآمد زن و شوهر خواهند بود والا بین آنها تفرقه حاصل شده و زن استحقاق تمام مهریه راخواهد داشت.

ازدواج مرد مسلمان بـا زن کتابیه مثل یهود و نصاری بقول بعض از فقهاء جائز است چنانکه ظاهر آیه شریفه و المحصنات من‌المؤمنات والمحصنات مـن الذین اوتوالکتاب در سورهٔ مائده بر آن دلالت دارد و ناسخی هم در قرآن ندارد بنا براین منعی که از آن در بعض اخبار شده حمل بر کراهت خواهد شد.

و بعضی بطـور مطلـق منـع از آن کرده‌اند. و بعضی منع را اختصاص بعقد دائم داده و عقـد انقطاعـی را جائـز دانسته‌اند.

نِکـاحِ ساری در ذَرّات ـ (اصطلاح عرفانی) کنایه از توجه حبی حق تعالـی است که فرمود «فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف» که وصلت بین خفا و ظهور است که اصل نکاح ساری است در

جمیع ذراری.
(اصطلاحات شاه ص ۲٤).

•

آن یکی در هر یکی کرده ظهور
مینماید در همه اعیان چو نور

نِکاحِ طَبیعی ـ (اصطلاح فلسفی) مراد ترکیب و امتزاج طبیعی عناصر وطبایع است.

رجوع بفرهنگ مصطلحات عرفا شود.

نِکاحِ غِبْطَه ـ رجوع به نکاح شود.

نِکاحِ فُضولی ـ (اصطلاح فقهی) نکاح فضولی این است که بدون اجازه یا وکالت زن و شوی و یا یکی از آن دو شخص سومی عقد نکاح آنان را ببندد که:

هرگاه شخصی بگمان وکالت خواه از طرف مرد باشد یا زن عقدی واقع سازد و در واقع اینطور نباشد نفوذ عقد متوط باجازه خواهد بود. برعکس اگر عقدی را بگمان اینکه فضولی است واقع ساخت بعد ملتفت شدکه وکالت داشته عقد نافذ بوده و حاجتی باجازه نخواهد داشت.

عقد نکاحی را که غیر اهل بدون داشتن سمت نمایندگی از اهل واقع سازد فضولی خواهد بود و موقوف است باجازهٔ اهل. و باید اجازه مطابق با عقد باشد.

پس اگرعقد واقعشده باشد بر مهری و اجازه بر مهر دیگر یا عقد مقرون به شرطی بوده و اجازه بدون شرط یا به شرط دیگری اجازه نافذ نبوده و عقد باطل است.

(کلیات حقوق ص ۲۷۹)

نِکاحِ مُتْعَه ـ (اصطلاح فقهی) رجوع به نکاح شود.

نَکِرَة ـ (اصطلاح ادبی) یعنی منکر و ناشناخته. در مقابل معرفه است و اسمی است که قابل ال باشد وال در تعریف آن مؤثر باشد

رجوع به معرفه و معارف و علم.... شود.

نَکِره در سیاقِ نَفی ـ اصولیان گویند نکره در سیاق نفی مفید عموم است مانند «لا رجل فی‌الدار»

نَماءِ مُتَّصِل ـ این اصطلاح فقهی است و بحث است که در معاملات اگر نماء متصل یا منفصلی حاصل شود و معامله بهم خورد دراثر فساد معامله وجز آن چه حکمی دارد، مراد از نماء متصل مثل چاق شدن گوسفند یا بزرگ شدن درخت و مزروعست و نماء منفصل مانند بره یا بچهٔ گوسفند گاو، جزء آن و یا میوه درخت و غیره است.

مثلا اگر کسی حیوانی را ابتیاع‌کرد وپس ازمدتی معلوم شدکه متاع مستحقاً للغیر بوده است و این حیوان تولید مثل کرد و ضمناً چاق شد.... این نماآت چه حکمی دارند...

در کلیات حقوقی آمده است:

زیاده متصله مانع از فسخ نخواهد بود خواه طبیعی باشد مثل ثمن یا غیر طبیعی مثل رنگ و غرس اشجار. پس اگر بایع زمینی را که با اختیار فسخ فروخته معامله را فسخ نماید در حالیکه مشتری در آن غرس اشجار کرده باشد مشتری میتواند درختها را از زمین کنده یا قیمت

آن از بایع مطالبه نماید.
(کلیات حقوقی ص ۱۰۴).

نَماز ـ (اصطلاح عرفانی، فقهی) در عرفان نماز عبارت از توجه باطن است الی‌الله و ملازمت در حضور و اقبال بسوی حق و اعراض از ماسوی الله و دوام مکاشفت با حق و مقام راز و نیاز.

*

آن نمازی که در حضور بود
از تری آب روی، دور بود؟

*

تن چو در خاك رفت و جان بفلك
روح خود در نماز بین چو ملك

غزالی گوید: بدانکه نماز ستون و بنیاد دین است.

و پیشرو عبادتهاست، ظاهر نماز کالبد است و ویرا حقیقتی است و سری است که آن روح نماز است واصل وروح آن خشوع است و حاضر بودن دل است.
(از کیمیای سعادت ص ۱۴۷).

در عده است: که هیات نماز چهار است و حکمت آن این است که جملهٔ موجودات را شکل‌اند، بعضی بر هیات قائمان‌اند و بعضی بر هیئت راکمانند و برخی بر هیئت ساجدانند و برخی بر هیئت قاعدانند و همه تسبیح حق گویند
(از عده ج ۲ ص ۶۷۶).

در فقه نماز یکی از ارکان مهم دین اسلام است

در معتقدالامامیه آمده است که

بدانکه بنای اسلام بنزد این طائفه بر پنج چیز است، چنانکه از رسول ص روایت کرده‌اند: «بنی‌الاسلام علی خمس: الصلوةوالزکوةوالصوم والحج ومحبتنااهل البیت».

و بروایتی دیگر: « و ولایتنا اهل البیت».

و ارکان شریعت پنج است: نماز و روزه و زکوة و حج و جهاد.

رکن اول

بدانکه شرائط نماز دو گونه است: شرائط وجوب است، و شرائط صحت. شرائط وجوب: بلوغ است و کمال عقل و درآمدن وقت و پاکی از حیض‌و نفاس.

و شرائط صحت: اسلام است، و طهارت، پوشیدن عورت باوجود امکان، و پاکی تن، و پاکی جامه و پاکی جایگاه سجده از نجاست، و نیت کردن، و روی بقبله آوردن با وجود امکان، و غیر این از آنچه مقارن است بنماز، که صحت او بوقوف آنست، در موضع خود گفته آید.
(رجوع شود به معتقد الامامیه ص ۱۷۳).

در معتقدالامامیه آمد ه‌است:

نماز پنجگانه بجماعت گذاردن سنت مؤکده است، و در وی ثواب بسیار.

کسی که دعوی کند که نماز جماعت فریضه است، ویرا دلیلی و حجتی باید، که اصل برائت ذمت است.

و شرط نماز جماعت بانگ نماز و قامت است.

و آنکه امام عاقل باشد و مؤمن ودرین خلاف نیست.

و باید که عدل باشد، زیرا که فاسق امامی را نشاید.

دلیلش طریقهٔ احتیاط است، زیرا که

هرکه باامام عدل اقتدا کند و نماز کند، ذمت وی بیقین بری باشد.

دیگر آنکه خدای تعالی فرمود: «ولا ترکنوا الی الذین ظلموا!»، یعنی: میل مکنید به آنانکه ظلم کنند، و فاسق ظالم باشد! و اقتدا کردن بوی رکون و میل باشد بوی، و خدای تعالی ازین نهی کرده است.

دیگر آنستکه میان امام و مأموم فضل معتبر است، لقوله ص : «یامکم اقرءکم»، یعنی: امامت شما آنکس کند که قاری‌تر باشد. و فسق نقصی عظیم است، روا نباشد فاسق را بر عدل پرهیزگار مقدم داشتن.

و آنچه روایت کرده‌اند از قول رسول ص: «صلوا خلف کل بر و فاجر» یعنی نماز کنید در پس هر که هست، اگر نیکو کارست و اگر فاسق بدکردار، از اخبار آحاد است؛ دلیل عقل را و تواتر را، که دلیل یقینی است، بخبری که ظنی بود، ترك کردن روا نبود.

نَمازِ آیات – رجوع شود به نماز خسوف

نَمازِ اِضْطِراری – رجوع به نماز مضطر شود

نَمازِ جامِع – (اصطلاح فقهی) نماز جماعت نمازی است‌که به‌پیشوائی شخصی عادل طبق شرایطی برگزار میشود.

و باید که پاکزاده بود. بحرامزاده اقتدا نتوان کردن، و ناپاکزاده را بر پاکزاده مقدم داشتن زشت است.

و آنکس را که در او علت پیسی‌باشد و جذام، و آنکه او را حد زده باشند، و آنکه برجای بمانده باشد، روا نبود به ایشان اقتدا کردن، مگر کسانی را که مانند ایشان باشند.

دلیلش طریقهٔ احتیاط است.

و نابینا، و بنده، و کسی را که او را نماز تقصیر باید کردن، اقتدا مکروه باشد.

و چون جمعی حاضر باشند که همه سزاوار امامت باشند، اولی‌تر آن که مهتر قبیله، یا خداوند خانه، یا خداوند مسجد را مقدم دارند، و اگر نه کسی را که قرآن نیکوتر خواند. و اگر درین متساوی باشند، کسی را که فقیه‌تر باشد، و اگر برابر باشند، کسی را که هاشمی باشد. و اگر برابر باشند، کسی را که سال بیشتر باشد.

و بدو کس، که یکی از ایشان امام بود ،جماعت منعقد شود. مأموم از جانب دست راست بایستد، و اقتدا کند بامام بعزم و به فعل.

ودردو رکعت‌نماز‌هست‌که باوجودشرایط آن، نماز جمعه گزارند. و چون آن‌شرائط نباشد، نگذارند، باید که این جماعت بر ناکردن نماز جمعه، چون شرایط آن‌حاصل نباشد، ملامت نکنند.

و امام عادل بنزد ایشان امامی باشد که از او هیچ گناهی در وجود نیاید، و معصوم باشد از جملهٔ قبایح. و این چنین امام، چون درین زمان حاضر نباشد ازین سبب، نماز جمعه را واجب نگویند.

و در روز آدینه، غسل کردن سنت است، و موی لب گرفتن، و ناخن چیدن، و جامهٔ نیکو پوشیدن، و بوی خوش بکار

داشتن، و در اول روز بمسجد رفتن.

چون‌زوال آفتاب باشد، مؤذنان بانگ نماز بگویند، امام بر منبر رود و خطبه بخواند، مشتمل بر حمد و ثنای خدای و درود بر محمد و آل او، و وعظ و زجر، و میان دو خطبه بنشیند، و سورتی سبك از قرآن برخواند. و حاضران گوش با خطبه کنند، ودرمیان خطبه سخن نگویند.

و چون از خطبه فارغ شود، قامت بگویند، و امام از منبر بزیر آید، و دو رکعت نماز بکند: در رکعت اول «الحمد» و سورة الجمعة برخواند، و در رکعت دوم «الحمد» و سورة المنافقین.

و مستحب بودکه بر عقب نمازجمعه نماز دیگر بکنند بجماعت، قامت بگویند و بانگ نماز بگویند.

و روز آدینه سفر کردن بعد ازصبح تا وقت زوال آفتاب مکروه است، چون شرایط نماز جمعه حاصل باشد.

و در شب آدینه و روز آدینه این طایفه را عملهای بسیار است که اگر کسی بهمهٔ آن مشغول گردد، شب و روز مستغرق آن شود. و اگر خواهند که آنهمه معلوم کنند، باید که کتابهای ایشان چون عمل‌السنة، و غیر آن، طلب دارند، و مطالعه کنند، تا بر اعمال ایشان وقوف یابند.

(رجوع شود به‌معتقدالامامیه ص ۲۳۸ ـ ۲۴۲).

نَمازِ خُسوف و کُسوف ـ رجوع شود به نمازهای واجبه

نَمازِ زَلزَله ـ رجوع شود به نمازهای واجبه

نَمازِ سُنَّت ـ رجوع شود به نماز واجب

نَمازِ طَواف ـ (اصطلاح فقهی) یکی از ارکان مناسك حج است‌که پس ازطواف انجام دهند.

و نماز طواف دورکعت است، نزدیك مقام ابراهیم، بعد از آنکه از طواف فارغ شود. و اگر فراموش کند، یا یادش نیاید، تا آنکه که بیرون شود؛ بازگردد، ونزدیك مقام نماز کند. و اگر متمکن نباشد، هر کجا که باشد نماز کند.

(رجوع شود به معتقد الامامیه ص ۲۴۷).

نَمازِ عیدَین ـ از اصطلاحات فقهی است. منظور نماز عید فطر و عیدقربان است.

در معتقدالامامیه آمده است:

نماز عید فطر، و عید قربان واجب است باشرایطی‌که حاصل باشد. وشرایط وجوب نماز عید، شرائط وجوب نماز جمعه است، و دلیل بر وجوب این نماز گفته شد.

و این نماز دو رکعت است، بی خلاف بدوازده تکبیر: هفت تکبیر در رکعت‌اول و پنج تکبیر در رکعت دوم، و میان هر دو تکبیر قنوتی باشد.

و اول وقت وی آنوقت است که آفتاب بر زمین گسترده شود و سنت است که نماز عید در صحرا کنند، و بصحرا پیاده روند، و بهر پاره‌ای راه که بروند اندکی بنشینند، و تکبیر بگویند.

و درو بانگ نماز و قامت نباشد، مؤذنان سه بار گویند: «الصلاة»، آنگه

نیت کنند، و تکبیر احرام بگویند، و «الحمد» و «الشمس» بخواند. چون فارغ شود، تکبیر بگوید، و دعای قنوت بخواند، آنگه تکبیر دیگر بگوید، و قنوت خواند، همچنین تا شش تکبیر تمام کند. آنگه به رکوع شود، و رکوع و سجود بجای آورد. آنگه تکبیر کند و قنوت بخواند، همچنین تا پنج تکبیر تمام‌کند. آنگه برکوع شود، و نماز تمام کند.

و دلیل بر وجوب این ترتیب آنستکه: هیچ خلافی نیست در آن که هر که برین نماز کرد، نماز او صحیح و مجزی است، و ذمت او بیقین بری بود. و دلیلی نیست بر آنکه برخلاف این ترتیب مجزی است.

چون از نماز پرداخت، بر منبر رود و خطبه بخواند. شنیدن خطبهٔ عید واجب نیست اما فاضلتر آنستکه استماع کنند خطبه را.

و چون زوال آفتاب شد، وقت نماز فائت گشت، و قضای آن واجب نباشد.

و چون عید و جمعه شود، حضور هر دو واجب باشد. دلیلش طریقهٔ احتیاط است.

و روایتی دیگر آنستکه: چون بنماز عید حاضر شوند، در نماز جمعه مخیر باشند.

و تکبیر گفتن شب عید فطر سنت‌بود در عقب چهار نماز: اولین نماز شام و آخرین نماز عید، و روز اضحی در عقب پانزده نماز کسی را که بمنی باشد، و دیگرانرا در عقب ده نماز: اولین نماز پیشین از روز عید.

(رجوع شود به معتقدالامامیه ص۲٤۱ و ۲٤٤).

نَمازِ کُسوف و آیات (اصطلاح‌فقهی) نمازی که در هنگام ماه‌گرفتگی و خورگرفتگی خوانند با شرایطی

نماز کسوف و آیات ده رکوع است بچهار سجده، نیت کند و تکبیر بگوید، و قرائت بخواند، و برکوع شود. همچنین تا آنگه که پنج رکوع کند. چون از رکوع پنجم سربردارد، بگوید «سمع‌الله لمن حمده»، و به سجده رود، و دو سجده بکند، و برخیزد، و همچنان که کرده است، پنج رکوع دیگر بکند، و نماز تمام کند، و سلام بدهد.

و دلیل برین ترتیب و کیفیت آنستکه ابی‌بن کعب روایت کرده‌که‌در عهد رسول ص آفتاب بگرفت، رسول ص با ما نماز کرد، سورتی از سورتهای دراز برخواند، و پنج رکوع‌کرد، و دو سجده کرد، و تشهد بخواند، و سلام بداد، و همچنان روی بقبله آورده بنشست، و دعا میکرد، تا آنگه که قرص آفتاب گشاده گشت.

و اگر نماز ترک کند، تا آنگه که باز شود، بواجبی قضا باید کرد.

(رجوع‌شود به‌معتقدالامامیه ص ۲٤۷)

نَمازِ مُضطَرّ ــ (اصطلاح فقهی) نمازی که در وضع غیرعادی مانند خوف وجنگ و یا مرض و جز آن خوانند لکن وضع نماز خوف در محل دیگر آمده است:

اما کسی‌که مضطر بود، او‌مکلف‌باشد بگزاردن نماز در آخر وقت، بهر وجه که تواند.

و رنجور اگر نتواند که نماز کندبرپای عصای در دست گرفته، یا بر دیواری

تکیه کرده، بر وی واجب بود. و اگر نتواند نشسته نماز کند، و اگر نتواند با پشت خفته نماز کند باشارت چشم، از برای رکوع و سجود چشم بر هم نهد، و از برای سر برآوردن چشم بگشاید.

و اگرسوار باشد اشارت‌کند برکوع. و سجود بر قربوس زین کند، و روی به قبله آورده اگر تواند، و اگر نه بـه تکبیرةالاحرام روی بقبله آرد.

و اگر در کشتی باشد بر پای نماز کند، اگر تواند روی بقبله آورده، و اگر قبله نشناسد روی فراسینهٔ کشتی کند و نماز کند.

و کسی که برهنه باشد بر پای نماز کند، اگر کسی ویرا نبیند، و اگـر نـه نشسته نمازکند. وهمچنین برهنگان چون خواهند که نماز بجماعت کننـد نشسته کنند، امام به سر زانو در پیش ایشان باشد.

و خوف موجب قصر نماز باشد اگر در سفر باشد و اگر در حضر. و خایف بر حسب استطاعت خود نماز کند، پس اگر خوف قتال بود، و ممکن بود که لشکر را بدو گروه توان کرد، امام ایشان را بدو گروه کند: گروهی در مقابل دشمن باشند، و گروهی با وی نماز کنند. امام با ایشان یك‌رکعت نمازکند. چون برخیزد قرائت دراز خواند، و ایشان نماز کنند، و سلام باز دهند، و پیش دشمن روند و آن گروه بیایند، و نماز درپیوندند، و با امام برکوع شوند. چون سجده کرده‌باشند برخیزند، و امام تشهد دراز میخواند، تا ایشان آن رکعت دیگر بکنند، و بنشینند و تشهد بخوانند، با امام سلام باز دهند.

دلیل برینّ ترتیب قول خداست: «واذا کنت‌فیهم فاقمت لهم الصلوة»، یعنی:چون تو در میان ایشان باشی و خواهی که‌نماز کنی، «فلتقم طائفة منهم معك»، باید که گروهی ازیشان با تو بایستند، «ولیاخذوا حذرهم و اسلحتهم»، و باید که سلاحهای خود بر گرفته باشند و با سلاح نمازکنند، «فاذا سجدوا فلیکونوا من‌وراء کم»، وچون سجده کنند باید، که از پس شما باشند، «ولتأت طائفة اخری لم یصلوا فلیصلوا معك»، و باید که آن گروه دیگر که نماز نکرده باشند، بیایند و با تو نماز کنند، «ولیاخذوا حذرهم و اسلحتهم»،و ایشان نیز باید که سلاح برگیرند.

ظاهر آیت اقتضا میکند که گروه دوم با امام نماز خود تمام کنند و درین‌ترتیب سویت باشد میان هر دو گروه. از آنجاکه گروه اول را با امام تکبیر احرام است، و گروه دوم را سلام، و گروه اول دوم را نگاهمیدارند و در نمـاز نیستند، و همچنین گروه دوم اول را.

و نیز از رسول ص روایت کرده‌اند که وی برین ترتیب نماز خوف گزارده است.

و اگر لشکراندك باشدو از دشمن‌ترسند که بدو گروه شوند، بر پشت اسبان نماز کنند، و روی بقبله آورده اگر توانند، و اگر نتوانند به تکبیر احرام روی بقبله آرند، وبرکوع اشارت کنند، وسجده‌برزین کوبه کنند.

و اگر حال طعن و ضرب باشد تکبیر افتتاح بگویند و برای هر رکعتی «سبحان الله و الحمدلله ولااله الاالله و الله اکبر»

بگویند، و تشهد بخوانند، و سلام دهند.
(رجوع شود به معتقدالامامیه ص ۲۴۳، ۲۴۶)

نَمازِ قَضا (اصطلاح فقهی) و نمازی‌را گویند که در غیر وقت خود انجام شود و بعد از وقت و جوب قضا تابع و جوب‌ادا نیست. هروقت که با یادش آید که نمازی از وی فائت شده است آنوقت وی بود، الا وقتی که فریضهٔ حاضر فائت خواهد کردن.

و دلیل برین آنست که رسول ص‌فرمود: «من نام عن صلوة او نسیها؛ فلیصلها اذا ذکرها، فذلک وقتها»، یعنی هرکه نمازی از وفائت شود، یا فراموش کرد، چون با یادش آید؛ باید که آن نماز بکند، که آن وقت وقت آن نمازست. و کسی را که نماز قضا بر ذمت بود، روا نبود که نماز ادا کند اول وقت .و درین خلاف استحسان این طائفه.

دلیلش این‌گفته‌اند که فرض قضا مضیق است، .و او را بدلی نیست، و فرض ادا موسع است و او را بدلی هست، و آن‌عزم است، پس روا نباشد واجب مضیق را گذاشتن و بواجب موسع مشغول شدن.

دیگر آنکه رسول ص فرموده است: «لاصلوة لمن علیه صلوة» و اگر در میانهٔ نماز با یادش آید، نیت را با نماز قضا گرداند. و اگر نمازی از وی فائت شده باشد، و نداند که کدام است، لازم باشد ویرا پنج نماز گزاردن، احتیاط را.

و هر که بیهوش شود بی سببی ازجهت وی، تا که وقت فائت شود با هوش نیاید، قضای آن واجب نباشد.

و مرتد چون با اسلام آید، قضای آنچه گذشته بود در حال ارتداد بر وی واجب باشد. بخلاف کافر اصل که بروی چون اسلام آرد، قضا واجب نباشد، بدلیل اجماع امت.

و هرکه متوفی شود، بر ولی وی واجب بود قضای نماز وی کردن. و اگر برای هر دو رکعت، مدی طعام بدهد، مجزی باشد. و اگر نتواند، هر چهار رکعت را. و اگر نیابد، مدی نماز روز را و مدی نماز شب را. و همچنین قضای روزه وحج بر ولی واجب بود.

و دلیل برین آنستکه از عایشه روایت کرده‌اند که پیغمبر ص گفت: «من مات و علیه صیام صام عنه و لیه»، یعنی: هر که بمیرد و بر وی روزه بود، ولی وی روزه بدارد.

در خبر است که زنی پیش رسول ص آمد و گفت: یا رسول‌الله مادرم متوفی شد، و برو بود روزهٔ ماه رمضان، من از برای وی آن روزه بدارم؟ رسول ص فرمود: اگر بر مادر تو دینی بود تو آنرا بگزاردی؟ گفت: آری. رسول خدای‌گفت: «فدین‌الله احق ان تقضی»، یعنی: پس‌دین خدای سزاوار تو بود که بگزاری.
(رجوع شود به‌معتقدالامامیه ص ۲۴۹، ۲۵۰)

نماز میت (اصطلاح‌فقهی) نمازی است که پس از غسل و کفن برای میت‌خوانند و او را دفن کنند و ترتیب آن این است که مصلی بطرف قبله ایستاده و سرمیت را بطرف راست نماز گذار نهند بر پشت و در مصلی طهارت شرط نیست و مقارن

تکبیر نیت قربت‌کند و بجز تکبیرةالاحرام چهار تکبیر دیگر گوید و بعداز تکبیراول شهادتین گوید و بعد از تکبیر دوم‌صلوات بر نبی بفرستد و بعد از تکبیر سوم بر مؤمنان و مؤمنات دعا کند و بعد ازتکبیر چهارم دعا به هیئت‌حاضر میکند اگر مؤمن یا مؤمنه باشد ودعای مخصوص‌مستضعف را خواند اگر مستضعف باشد و در طفل برای والدین‌او دعا کند وبرای هرتکبیری دست ها را بلند می کند رجوع به‌صلوة میت شود.

در معتقدالامامیه آمده است.

اما نماز مردگان پس از شستن و کفن کردن باشد. و شستن مرده و کفن کردن و نماز کردن بر وی و دفن کردن، فرض علی‌الکفایة بود، یعنی: چون بعضی بدان قیام نمایند، از دیگران بیفتد. و درین خلاف نیست.

و چون خواهند که مرده را بشویند، سنت بود که وی رابر تخته‌ای نهند روی بقبله کرده، و در زیر سقفی گوی بکنند، تا آب در وی رود، و مرده شوی بر جانب راست وی بنشیند، و هر دو دست وی و فرج وی بشوید، آنکه ویرا بر هیأت‌غسل جنابت سه بار بشوید: اول با آبسدر، دوم بآب کافور، سوم به‌آب خالص. و در بار سوم، دست بشکم وی فرو نیارد. و آب را گرم نکند مگر که از سرمای سخت ترسد.

و کسی را که در جهادی لازم درمعرکه کشته باشند نشویند، بلکه همچنان با جامه وی را دفن کنند بی کلاه و پوستین و ایزار پای. و اگر خون وی برین آمده باشد از وی دوری نکنند. مگر موزه که بهرحال که باشد از وی دوری کنند.

و پاره‌یی از اندام آدمی را نشویند. مگر که سینهٔ وی باشد، آنکه شستن وی واجب بود، یا در وی استخوانی بود.

و کودك که از شکم‌بیفتد، ویرانشویند، مگر که چهار ماهه بود یا زیاده.

واگر کسی را نیابند که مرد رابشوید، روا بود که زن وی یا بعضی از زنان که محرم و ی‌باشند ویرا بشویند. و اگر زن باشد، شوهرش ویرا بشوید، یا یکی از مردان که محرم وی باشند.

و اما کفن، آنچه واجب است سه چیز است ازاری، و پیراهنی، و لفافه‌ای. و در حال ضرورت روا بود که بیك پارچهٔ کرباس ویرا کفن کنند. و سنت است که لفافه‌ای و بر دیمنی برین بیفزایند، و عمامه و ران بند.

و کافور سیزده درهم و ثلثی، و اگر نیابند یك مثقال کفایت بود. و اگر نیابد، آن مقدار که یافته شود بر سجده‌گاه وی مالند، و آن پیشانی بود، و هر دو کف دست، و هر دو سر زانو، و سر انگشتان هر دو پای ، اگراحرام نگرفته بوده باشد.

مستحب است که دو شاخ‌تر از درخت خرما اگر باشد، و اگرنه از درختی دیگر، در کفن وی نهادن، در ازای هر یکی چند استخوان ارش، بر هر یکی پاره‌ای پنبه پیچیده، یکی از جانب راست وی بنهندد‌ر اندرون جامه پیوسته بچنبر گـردن، ودوم از جانب چپ وی میان جامه و ایزار.

و دلیل برین اجماع طائفه است.

و در خبر است که چون‌آدم را وفـات

رسید، پسر خود را وصیت کرد که از آن درخت خرما که از بهشت آورده بودند، دو شاخ با وی دفن کنند. و این سنتی شد در میان فرزندان آدم، گاهی مدروس شده و گاهی تازه گشتی.

و روایت کرده‌اند که رسول ص بدو گور بگذشت و گفت: «ایشانرا عذاب میکنند، و عذاب ایشان از برای گناه کبیره نیست، از آنستکه کسی از ایشان سخن‌چین بود، ودیگری ازبول استبرا نکردی». آنگه شاخی بخواست و آنرا بدو نیم کرد، و هر یکی را از آن بر سر گوری از آندو گور فرو برد، و گفت: «مادام تا این هر دو شاخ‌تر باشد، ایشان را عذاب نکنند». ازینجا سنت شد شاخ‌تر در کفن پیچیدن.

و اما نماز کردن بر مرده، و آنچه‌واجب است پنج تکبیر است: نیت کند، وتکبیر افتتاح بگوید آنگه شهادتین، و تکبیر کند آنگه بر پیغمبر و بر آلش صلوات دهد، و تکبیر گوید آنکه دعا کند مؤمنان را، و تکبیر گوید آنگه دعا کند میته را،وتکبیر گوید آنگه سه بار بگوید: «عفوك، عفوك»، و از نماز بیرون آید بی سلام.

و دلیل برآنکه تکبیر پنج است آنستکه هر که پنج تکبیر گفت چهار گفته باشد، و اما آنکس که چهار گفته باشد، پنج نگفته باشد، پس احتیاط در پنج تکبیر گفتن باشد، چون‌خلاف است در آنکه‌تکبیر پنج‌است یا چهار است. وروایت کرده‌اند از رسول ص که وی پنج تکبیر گفته است. و معارضه این نشود آنچه روایت‌کرده‌اند که وی ص چهار تکبیر گفته است، زیرا که احتمال آن دارد که پنج گفته باشد، اما پنج را راوی نشنیده باشد. و چون درین نماز رکوع و سجود نیست باتفاق، اگر سلام نباشد انکار نتوان کردن. و این نماز در حقیقت دعاست، و در دعا رکوع و سجود و قرائت و تسلیم نباشد.وطهارت نیز شرط نبود.ازین سبب بنزداین طائفه، درین نماز قرائت و سلام نیست، چنانکه رکوع و سجود نیست. و طهارت شرط نیست، اگر چه مستحب است که باطهارت این نماز کند.

اگر مرده مردی باشد امام در برابرمیان وی بایستد، و اگر زنی باشد برابر سینهٔ وی بایستد.

و سنت است که دست به تکبیر برندارد مگر تکبیر اولین را. و پای از کفش‌بیرون کند، و از جای فراتر نشود تا که جنازه برگیرند.

و اگر جنازهٔ مردی و زنی و کودکی جمع شوند، مرد را در پیش امام بنهند، آنگه زن را، آنگه کودك را.

و بر کودك‌نماز واجب نباشد چون‌سالش به شش نرسیده باشد.

دلیل برین آنستکه نماز مرده حکمی است شرعی، محتاج دلیل شرعی باشد. و در شرع نیست آنچه دلیل باشد برین، واصل برائت ذمت است، مشغول بواجبی جز بدلیل نگردد.

و کسی را که دفن کرده باشند، و یك شبانه روز گذشته؛ باشد روا نباشد بروی نماز کردن، دلیلش همانست که گفته شد.

اما دفن کردن واجب آنستکه وی را بر جانب راست نهند، روی بقبله‌آورده.

(رجوع شود به معتقدالامامیه ص۲۵۱، ۲۵٤)

نمازِ نَذر (اصطلاح فقهی).

در معتقدالامامیه آمده است.

نماز نذر بر حسب آن باشد که نذرکرده بود. و اگر بخلاف آن کند، اعاده لازم باشد.

اگر بزمان مخصوص معلق کرده باشد، و آن زمان بگذرد، و متعمداً نماز نکرده باشد: بکفارت بنده‌ای آزاد کند، یا دو ماه پیوسته روزه دارد، یا شصت مسکین را طعام دهد. و اگر دسترس این ندارد. بآنچه تواند صدقه بدهد. و اگر بضرورت فائت شده باشد، قضا کند بی کفارت.

(رجوع شود به معتقدالامامیه ص ۲٤۸)

نماز های واجب (اصطلاح فقهی)

در معتقدالامامیه آمده است.

نماز دو گونه است: فریضه و سنت.

آنچه فریضه است در شبانروزی پنج نماز است: نماز پیشین چهار رکعت است، مگر در روز جمعه چون شرائطش حاصل بود دو رکعت است، و نماز دیگر چهار رکعت است، و نماز شام سه رکعت است، و نماز خفتن چهار رکعت است، و نماز بامداد دو رکعت است.

و این فرض کسی است که در حضرباشد یا در حکم حضر چون کسی، که سفر او بیش از حضر او باشد، و این کسی باشد که در خانهٔ خود ده روز مقام نکند، و چون کسی که مکاری باشد، یا بادیه نشین، یا شبان که هر روز و هر دو روز بجای دیگر رود، یا کسی که سفر او در معصیت خدا باشد، یا سفر او کم از هشت فرسنگ باشد. و کسی که در شهری رود و عزم مقام ده روز کند حکم او حکم حاضران باشد.

و دلیل بر آن که سفری [که] موجب تقصیر نماز است هشت فرسنگ است، یکی اجماع این طائفه است، و اجماع ایشان حجت است.

دوم قول خدای است که «فمن کان منکم مریضاً او علی سفر، فعدة من ایام اخر»، یعنی: هر که از شما رنجور باشد یا در سفر باشد، برو بود که روزه دارد بعدد ایامی که رنجور بوده باشد از ایامی‌دیگر.

سقوط فرض روزه را معلق گردانیده است بآنچه اسم سفر متناول ویست. و خلاف نیست که هر سفر که مسقط فرض روزه است موجب قصر نمازست. و چون اسم سفر متناول است هشت فرسنگ را واجب بود قصر نماز در وی.

اگر گویند که کم از هشت فرسنگ را سفر گویند، باید که در وی تقصیر نماز واجب بود.

جواب آنستکه این لازم نیست، برای آنکه ما از ظاهر آیت در مسافتی که [کمتر] از هشت فرسنگ است عدول کرده‌ایم بدلیلی قاطع، و آن اجماع است، پس هر چه جز ازین است در تحت عموم آیت داخل باشد.

و فرض مسافر از هر نمازی که چهار رکعت است، دو رکعت باشد. اگر داندکه چنین است و نماز تمام کند، نمازش با سر باید گرفت و اگر نداند و تمام کند اگر وقت باقی باشد با سر گیرد، و اگر نباشد نگیرد.

اگر گویند که خدای تعالی در قرآن رفع حرج کرده است، و رفع حرج اقتضای آن کند که اگر مکلف خواهد تقصیر کند، و اگر خواهد نکند، و آن درین آیت است: «واذا ضربتم فی‌الارض فلیس علیکم جناح ان تقصروا من الصلواة ان خفتم ان‌یفتنکم الذین کفروا».

جواب از این آیت آنست که تقصیر نماز درین آیت معلق است بخوف، واجماع‌است که تقصیرنماز سفر راشرط خوف‌نیست، پس این تقصیر غیر تقصیر سفر باشد. تقصیر نماز سفر قصر است در رکعات و تقصیر نماز خوف قصر است در افعال، اگر در سفر باشد و اگر در حضر. والله‌اعلم.

و آنچه فریضه است از نمازی بجز از نماز پنجگانه: نماز عید فطر است، و نماز عید قربان چون شرائط و جوب آن حاصل باشد، و نماز کسوف، و نماز خسوف، و نماز زلزله و باد های سخت و سیاه، و دو رکعت نماز طواف واجب، و نماز نذر.

دلیل بر وجوب این نماز ها اجماع‌طائفه است.

دلیل دیگر بروجوب نماز کسوف و خسوف ،یعنی: گرفتن ماه و آفتاب‌آنستکه رسول ص گفت: « ان الشمس و القمر لاینکسفان لموت احد ولا لحیوة احد فاذا رایتموها، فافزعوا الی الصلاة، یعنی: ماه و آفتاب از برای زندگانی هیچ‌یکی، و از برای مردن هیچ یکی نگیرد، چون بینید که ماه و آفتاب گرفت پناه با نماز دهید! و ظاهر امر در شرع اقتضا وجوب کند.

و دلیل بر وجوب نماز طواف قول خداست: «و اتخذوا من مقام ابراهیم مصلی»، یعنی: فرای گیرید از مقام ابراهیم، جای نماز کردن! و امر خدای تعالی بر وجوب باشد، تا آنگه که دلیلی دلالت کند بر ندبیت، و هیچ کس نگفت که در مقام ابراهیم جز ازین نماز نماز دیگر هست.

و دلیل بر وجوب نماز نذر قوله تعالی: «یا ایها الذین آمنوا او فوابالعقود»، و نذر نماز عقدی است که در وی طاعت خداست، پس واجب بود وفا کردن بآن. و دیگر رسول ص فرموده است: «من نذر ان یطیع‌الله فلیطعه»، یعنی: هر که نذر کرد که طاعت خدای دارد، گو: طاعت خدای دار! این امر است، پس وفا کردن بنذر واجب بود.

دلیل بر وجوب‌نماز عید آنست که‌باتفاق جملهٔ مسلمانان رسول ص نماز عید کرده است؛ و اصل آنست که بروجوب‌گزارده باشد، چون دلیلی نیست‌بر آن‌که برندبیت گزارده است.

دیگر آنکه بیشتر مفسران برانند که مراد باین نماز، که خدای تعالی فرموده است در این آیت: «انا اعطیناك الکوثر، فصل لربك وانحر»، نماز عیدقربان‌است، فرمود نماز کن خدای خود را و قربان‌کن! و امر اقتضای وجوب کند.

و هر آنکسی که گفت نماز عید قربان واجب است، گفت که نماز عید فطرواجب است. و در نماز عید فطر فرموده‌اند: «قدافلح‌من تزکی و ذکر اسم ربه فصلی»،

یعني: فلاح یافت آنکه او زکوة فطر بداد، و خدای را یاد کرد به آنکه تکبیر گفت، پس آنکه نماز فطر کرد.

اما آنچه بدان تمسك میسازند در آنکه بجز این پنج نماز ، هیچ دیگر واجب نیست، آنستکه اعرابي از رسول ص‌سئوال کرد، و گفت: یا رسول‌الله! در شبانروزی بر من چه واجب است؟ رسول ص فرمود: پنج نماز. اعرابي گفت بغیر از این هیچ چیزی دیگر واجب هست؟ رسول ص فرمود نه: مگر که تو بتطوع نمازی کني.

جواب ازین آنستکه این خبر واحداست، موجب علم و عمل نباشد.

دیگر آنکه معارض است بآن خبر که‌ذکر آن کرده شد.

سوم آنکه رسول ص نفي نمازی کرده است که در شبانروزی مکرر مي شود، بدلیل آنکه اعرابي سئوال ازین کرد، و ما هم چنین گوئیم. و نماز قضای فائته و نماز جنازه باتفاق واجب‌است، پس معلوم شد که مراد نفي نمازیست که آن مکرر مي شود در شبانروزی.

و نماز های سنت که مرویست از رسول ص بسیارست، و از بـرای این کتابها ساخته‌اند چون عمل‌السنة، و مصابیح کبیر، و نزهة الزاهد، و غیر آن:کسی‌که خواهد که بداند عمل این طائفه از نماز های سنت وادعیه واذکار چیست و چگونه است، باید که آنرا طلب کند.

نَمَط ــ (اصطلاح فقهی)عبارت ازلباسی است از صوف که دارای خطهائـی است خلاف رنگ پارچه کـه در کفن بمیت پوشانانند و آن شامل تمام بدن است و بر روی البسهٔ دیگر پوشانند رجوع بکفن شود.

(معتقدالامامیه ص ۲۱۹، ۲۲٤)

نِمونَه ــ (اصطلاح عرفانی)نمونه اشارت است بمرآت که ضد اوست در وجـود نمایندگی و اگر چه او نیست و چـون ضدیت نیست پس نمایندگی نباشد واین نمایندگی باعتبار ضدیت است در مرتبهٔ از مراتبمیان واجب و ممکن وعدم وجود.

ندارد واجب از ممکن نمونه.
چگونه داندش آخر چگونه

(از شرح گلشن راز ص)

نُمُوّ (اصطلاح فلسفی) نمو عبارت از ازدیاد حجم اجزاءاصلی جسم است‌بواسطهٔ آنچه منضم و داخل در آن میشود بنحویکه طبیعت جسم مقتضی آن باشد و یا عبارت از حرکت جسم است بطرف کمال نشو در نوع بنابراین در نمو آنچه متحرك است ابتداء، نوع است و حـرکت در صورت شکلیه‌است.

شیخ‌الرئیس گوید: حرکت درمراتب‌نمو موجب بطلان کلي صورت قبلي نمیشود بلکه چیزی باطل شده و چیزی دیگر حادث و چیزی از آن باقي میماند آنچه باقـی میماند صورت نوعیه است و آنچه حادث میشود صورت شکلیه است پس مرحلهٔ دوم مجموعه‌ایست از. مرحلهٔ اول وآنچه‌اضافه میشود و نوع شیيء همواره بـاقي است. (شفا ج ۱ص ۷، ۲، ۸، ۲ــ مقولات‌ارسطو ص ۱۱۸).

نَمیمَة ــ (اصطلاح ادبی) سخن چیني‌است چنانکه گویند فلاني در بارهٔ تو چنان و چنین گفت که سعایت باشدبرای ایجادفتنه

یا وحشت و آن از گناهان کبیره است.

نَواء - (اصطلاح هیئت) وطلوع هرمنزلی که در موسم باران بود آنرا نواء و نوء گویند و طلوع باقی را بارح.

نَواسِخ - (اصطلاح‌ادبی) وحروف مشبهة بالفعل، افعال ناقصه، افعال مقاربه، ماولا، شبه بلیس‌ولا، نفی جنس را گویند بدان جهت که در اول مبتدا و خبر در آیند و آنها را نسخ کنند از اعمال اصلی خود.

(از سیوطی ص ۵۳)

از لحاظ فقهی مراجعه شود به ناسخ

نَوافِل - (اصطلاح فقهی) جمع نافله‌است و نمازهای‌مستحبی است‌که زائد برفرائض است و نوافل‌راتبهٔ یومیه نمازهای‌مستحبه یومیه است و نوافل لیل نماز شب است که جمعاً ۲۴ رکعت میشوند، رجوع برواتب یومیه شود و نوافل مبتدئه نماز هائی‌دیگر بود که بر سبیل تقرب خوانده شوند مانند نماز زیارت و جز آن رجوع به‌مبتدئه شود و رجکوع به‌صلوة لیل‌و وتر و شفع شودو رجوع به (عروة ص ۲۰۰، ۲۱۷- قواعد شهید ص ۳۲۶) شود.

وبطور کلی نوافل دو رکعتی میباشد مگر وتر، که یك رکعت است و مگرصلوة اعرابی و عید و جعفر طیار رجوع شود باین کلمات .

نَواقِضِ وُضو - (اصطلاح فقهی) و عبارتند از بول، غائط، ریح، نوم، سکر، جنون، اغما و خروج منی

(از الفقه علی... ص ٦٤)

نَوال - (اصطلاح ذوقی) بمعنی بخشش و صواب و نائل شدن، و نواله در اصطلاح صوفیه چیزی است که میرساند حق اهل قرب را از خلعتهای رضا و گاه اطلاق میشود بر هر خلعتی که میپوشند.

(از کشاف ص ۱٤۳۸).

نُور - (اصطلاح فلسفی و عرفانی) کلمهٔ نور در فلسفهٔ اشراق مرادف باوجود در حکمت متمالیه چنانکه وجود منقسم به وجود فی نفسه لنفسه وفی نفسه‌لنفسه بغیره و فی نفسه لغیره بغیره میشود برای نور نیز همین تقسیمات باتفاوتی مختص شده است. و چنانکه فلسفهٔ معموله متعالیه مبتنی بر وجود و ماهیت است فلسفهٔ اشراق مبتنی برقاعدهٔ نور و ظلمت است. و چنانکه موجودات بالذات و بالعرض‌اند نور بالذات و بالعرض است که نور حسی و عقلی باشد.

شیخ اشراق نور را تعریف کرده است به آنچه ظاهر بنفسه و مظهر لغیره باشد و از این جهت است که صدرالدین نور بالذات را مساوق با وجود دانسته است و بالجمله اساس کار و تقسیمات در فلسفهٔ اشراق مبتنی بر نور و ظلمت است «النور ینقسم الی نور فی نفسه لنفسه و الی‌نور فی نفسه و هو لغیره والنور العارض‌عرفت انه بغیره»

(ش ص ۲۹۵ و ۲۹۸).

«وعلی هذا یبتنی قاعدةالنور والظلمة و قاعدة الاشراق فی‌النور والظلمة التی کانت طریقة حکماء الفرس مثل جاماسب و بوذرجمهر و من قبلهم لانه رمز علی- الوجوب والامکان»

(از ش ص ۱۸، ۳۰۷، ۳۱۵، ۳۱۲، ۳٦٤، ٤۱۰ - اسفار ج ۱ ص ۱۹، ٤٦ - ج ۲ ص ۲۸)

نزد اهل ذوق

نور اسمی است از اسماءالله بحکم «الله نورالسماوات والارض» و عبارت از تجلی حق است باسم الظاهر که مراد وجود عالم ظاهر است در لباس جمیع صور اکوانیه از جسمانیات و روحانیات

(شرح گلشن راز ص ٥).

مشایخ صوفیه گویند: مراد از نور در آیهٔ نور قلوب عارفین است بتوحید حق و انارهٔ اسرار محبین است.

در کشاف است که نور نزد صوفیان عبارت از وجود حق است باعتبار ظهور او فی نفسه و اظهار غیر را در علم و عین که شمس نامیده میشود.

در حدیث است که «اول ما خلق‌الله نوری» که مرادف با عقل است در کلمات حکما

و نور تجلی ذات عبارت از جمیع‌انوار اسماء و صفاتست که «فاینما تولوافثم وجه‌الله».

تمام موجودات مرتبتی از انوار حق است

(کشاف ص ١٢٩٤).

و نور حقیقت آن باشد که غیری را روشن کند، هرچه غیری را روشن نکند، آنرا نورنگویند، آفتاب نور است، ماهتاب نور است، چراغ نور است، نه به‌آن معنی که بنفس خود روشنند، لکن به آن معنی که منور غیرند، آینه و آب و امثال آنرا نور نگویند، اگر چه بذات خود روشن‌اند، زیرا که منور غیر نه‌اند، پس بدان معنی که «الله نورالسماوات والارض» این است که «الله» روشن کنندهٔ آسمانها و زمینها است و منور ارواح است، و تمام انوار ازوست و قوام همه بدو است، بعضی‌ظاهر و بعضی باطن، نور باطن، نور توحید است و نور معرفت معرفت است و آفتاب معرفت و نور توحید را که از مطلع دلهای مؤمنان سر برزند،کسوف و خسوفی‌نبود، طلوعی است آنرا بی غروب کشوفی است آنرا بی کسوف، اشراقی است از مقام اشتیاق و انوار باطن در مراتب خویش مختلف است.

اول نور اسلام است و با اسلام نور اخلاص است، دیگر نورایمانست وباایمان نور صدق است، به دیگر نور احسانست و با احسان نور یقین است این است منازل راه شریعت ومقامات عامهٔ مؤمنان.

و باز اهل حقیقت و جوانمردان طریقت را نور دیگر است و حال دیگر نور فراست است، و با فراست نور مکاشفت، باز نور استقامت است با نور استقامت، نور مشاهدت است.

باز توحید است و با نور توحید،نور قربت حضرت است، بنده تا دراین مقامات بود، بستهٔ روش خویش است، از ایدر، بازگشتن حق آغاز کند جذبهٔ الهی پیوندد، نورها دست دهد، نور عظمت و جلال، نور لطف و جمال، نور هیبت، نور غیرت، نور قربت، نور الوهیت، نور هدایت، کار بجائی رسدکه نور عبودیت در نورربوبیت ناپدید گردد «نور علی نور»

(از عده ج ٦ ص ٥٦٢).

با نور چراغ دعوت بیفروزید و خلق را از ظلمات شك با نور یقین خوانید، از تاریکی جهل بروشنائی علم آرید، تدبیر

خود بگذارید، تقدیر حق بینید.

الهی، آن روز کجا بازیابم که تو مرا بودی و من نبودم تا با آن روز نرسم میان آتش و دودم و اگر بدو گیتی آن روز را بازیابم، برآسودم، و ربود خود دریابم، به نبود خود خوشنودم، من کجا بودم که تو مرا خواندی، من نه منم که تو مرا ماندی.



نور ایمان از بیاض روی اوست
ظلمت کفر از سر یك موی اوست
ذره ذره در دوعالم هر چه هست
پردهٔ از آفتاب روی اوست

هرکه شعلهٔ از نور صدق برو تافت، ثقل دنیا نتواند کشید و زینت و تنعم دنیا نتواند دید و هر که از تفرقهٔ رسم و عادت خلاص یافت، نسیم حقیقت نتواند کشید، و جملهٔ موجودات عالم مملو از نورند وعالا مالامال از نور استکه جان عالم است.

(از عده ج و ص ۱۷۱ - انسان‌کامل ص ۱۲٤).

برخی از ترکیبات: نور اقدس، نور تجلی، نور حقیقت ذات، نور شهود، نور طاعت، نور قدسی، نور معرفت نور وحدانیت، نور هدایت، نور محبت، نور زینت، نور تقوی، نور سکینت، نور ذکر، نور نبوت، تباشیر نور، طیلسان نور، نور جهان....

چون اساس فلسفهٔ نوریه در تاریخ فلسفهٔ اسلامی بنحو گسترده از ویژگیهای شیخ مقتول شهاب الدین سهروردی است از این روی قسمتهائی از دید، و نظر او را درباره نور و ظلمت در اینجا ایراد نمائیم.

هرگاه همهٔ اشیاء جهان وجود را بررسی کنی بجز نور محض چیزی دگر را درنیابی که در هستیهای عالم مؤثر باشد تأثیر قریب و یا بعید و چون محبت و قهر از ناحیه نور باشد و حرکت و حرارت معلول نور بود بنابراین حرارت در همهٔ امور غریزی و غیره مؤثر است که معلول نور است همه صفات و محاسد محصول حرارت است که معلول نور است

در جای دیگر گوید:

و مزاج اتم آن انسان بود و از این جهت است که از واهب‌الصور مستدعی کمال بود و تو را معلوم شد که در انوار قاهر تغییرات محال بود زیرا تغییر در قواهر نبود مگر از ناحیهٔ تغییر در فاعل آنها وفاعل آنها نورالانوار بود وبدانستی که تغییر در نورالانوار محال بود و بنا براین نه ذات نورالانوار را تغییری بود و نه انوار قاهره را و آن اموری که متدرجاً بوجود آید و نابوده و سپس بود شود و ا زناحیهٔ پارهٔ از انوار همچنان تحصل یابند از جهت استعدادی بود که بواسطه تجددات دائمه همواره حادث‌شوند و البته جایز است که فاعلی تام بود در فاعلیت خود و لکن فعل او متوقف بر حصول استعداد قابل بود و در این‌صورت باندازه اعتدال مزاجی آن قابل قبول فعل کند یعنی بقدر استعداد خود از این هیأت و صورتهائی که در باب نسب عقلیه که در انوار قاهر است و همین‌طور

نسب وضعیهٔ که آن ثوابت بود و سپس از این بگفتیم بپذیرد، آن مقدار که لایق باستعداد او بود ، از اشراق پارهٔ از انوار قاهر که عبارت از صاحب طلسم نوع ناطق بود یعنی جبرئیل علیه‌السلام که او پدر قریب و از عظمای رؤسای ملکوت قاهر، روان بخش روح‌القدس، و بخشندهٔ علم و تایید، اعطاکنندهٔ زندگی و فضیلت بود بر مزاج اتم انسانی نور مجردی پدید آیدکه نور متصرف درکالبد‌های انسانی بود و آن همان نور مدبری بود که «اسفهبد ناسوت» بود و این همان امری است که بواسطه «انانیت» به خود اشارت کند.

و این نور متصرف قبل از پدید آمدن کالبد موجود نبود زیرا برای هر شخصی ذاتی بود جدا که هم خود و هم احوال خود را که بر دیگران پوشیده بود اندر یابد پس انوار مدبرهٔ انسانی واحد و یکی نبود والا لازم میامد که هر آنچه را که یکی از نفوس بداند برای همهٔ نفوس معلوم بود و حال آنکه چنین نبود و بنابر این هرگاه نفوس مدبرهٔ انسانی قبل از تعلق به کالبدها موجود بوند متصور بود که واحد و یکی بوند زیرا اگر همهٔ‌نفوس پیش از تعلق به بدن یکی باشند لازم آید که بعد از تعلق به ابدان هم منقسم نشود چه‌آنکه نفوس ازنوع امورمقتدره وبرازخ نبود تا آنکه انقسام آنها ممکن بود و همچنین قبل از تعلق به ابدان تکثر آنها نیز متصور نبود زیرا اینگونه انوار متصرفه قبل از تعلق بابدان بسبب شدت و ضعف از یکدگر ممتاز نبوند زیرا هر مرتبهٔ از مراتب شدت و ضعف نامتناهی در شمار بود و نیز بسبب عرضی از عوارض غریبه‌ممتاز نشوند چه‌آنکه نفوس مدبر واقع در عالم حرکات مخصصه نبوند چون قبل از تصرف در ابدان نه واحد بوند نه کثیر یعنی نه وحدت آنها ممکن بود و نه کثرت آنها بنابراین وجود آنها ممکن نبود

در جایی دیگر گوید:

چون تو را معلوم شد که نور فیاض لذاته بود و اینکه او را در جوهر ذاتش محبتی بود به اصل و سنخ خود و قهری بود بمادون خود بنابراین لازم آید که از ناحیهٔ نور اسفهبد بسبب قهرش قوت غضبیهٔ در کالبدهای ظلمانی حاصل شود وبواسطهٔ محبتش قوت شهوانیهٔ حاصل‌شود و همانطور که نور اسفهبد صورتهای برزخیه را مشاهده کند و آنها را از مواد طبیعی خود مجرد کرده و صور کلی نورانی گرداند و تعقل کند آنطور که لایق جوهر ذات آنها بود مانند کسی که مثلا «زید» و «عمر» را مشاهده کند و از آن دو، برای «انسانیت» یك صورت کلی و عامی را بگیرد و بر آن دو و بر غیر آن دو حمل کند.

در جای دیگر آرد:

و همانطور که از شأن اصل و سنخ نور این بود که از راه فیضان انوار سانحه از نورالانوار فزونی یابد و بسبب هیأت نوریهٔ فائض از انوار مجرده کمال یابد و از قوت به فعل آید، پس از ناحیهٔ نور اسفهبد در کالبد وی قوتی حاصل شود که موجب فزونی در اقطار آن شود بر

نسبتی که شایسته است و آن قوت نامیه بود آنگاه قوت جاذبه به قوت غاذیه خدمت کنند و بدو مدد رساند و قوت ماسکهٔ بود که آنرا حفظ و نگهداری کند تا هر قوتی تصرف خود را بنحو شایستهٔ انجام دهد و متصرف تصرف خودرا بکند وقوت هاضمهٔ باشد که نهری المدد بود و آنرا مستعد تصرف کند.

و قوت دافعهٔ باشد که آن چیزهائی که ازغذاها مشابهت نپذیرد دفع کند این قوتها همه فروغ نور اسفهبدیه‌اند که در کالبد انسانند و کالبد انسانی صنم نور اسفهبد بود وبنابراین از جهت اعتبارات متعددی که در نور اسفهبد بود و نیز از جهت اشتراک آن احوال براز خ این‌قوتهای مذکـور از نـور اسفهبد حاصل شود و دلیل بر تغایر این قوتها وجود بعضی از آنها بود قبل از وجود بعضی دگر و یا بعد از وجود بعضی دیگر و نیز اختلاف آثار وجودی آنها بود و نیز اختلال پارهٔ از آنها بود در آن هنگام که پارهٔ دیگر به کمال بود یعنی باوجود آنکه بعضی از آنها در حد کمال خود بود، و البته انسان‌جامع و حائز همهٔ قوتهای نباتی و حیوانـی بود.

دربارهٔ جود نورالانوار گوید:

جود عبارت از افادهٔ چیزی بود کـه شایسته بود، بدون عوض، پس بخشندهٔ که در برابر بخشش خود خواستار ستایش و ثواب بود بازرگانست و همچنین آن‌کس که بدان خواهد خود را از مذمت و مثل آن رهائی بخشد پس درعالم هستی چیزی اشد نوراً از آن نبود که خود در حقیقت نفس خود نور بود آنکـه خـود متجلی و فیاض لذاته بود بر هر قابلی و ذات او برای چیزی دیگر نبود او نورالانوار بود.

دربارهٔ قهاریت انوار عالیه بانوار سافله گوید:

نور سافل هیچگاه بنور عالی محیط نشود زیرا نور عالی همواره ویرا مقهور خود کند و لکن چنین نبود که نور سافل عالی را مشاهدت نکند، و چون انوار تکثر یابند برای هر نور عالی نسبت بنور سافل قهری بود و هر نور سافلی را نسبت بنور عالی شوق و عشقی بود

پس نورالانوار را نسبت بجز خـود قهری است و او بغیر خود عشق نورزد و بلکه تنها به خود عشق ورزد. زیراکمالات او برای او ظاهر بود و او زیباترین و کاملترین چیزها بود و ظهور او برای‌خود شدیدتر است از هر ظهوری برای هـر چیزی بقیاس به خود و غیر خودش.

و لذت نبود مگر شعور به‌کمال حاصل از آن جهت که کمال است و بـرای او حاصل است و بنابراین آن کس که از حصول کمال غافل بود لذت نبرد و هر لذتی‌برای لذت برنده باندازه‌کمال حاصل برای او و ادراک او بود نسبت به کمال خود و کاملتر و زیباتر از نورالانـوار نبود و ظاهرتر ازوهم بذات خود و هم به غیر خود نبود پس لذت‌آورتر از او هم برای خود و هم برای غیر خود نبود، او تنها عاشق ذات خود بود و معشوق خود و غیر خود بود و در سنخ نور ناقص عشقی بود بنور عالی و در سنخ نور عالی قهری بود نسبت بنور سافل و چون‌ظهور

نورالانوار امری زائد بر ذاتش نبود لذت و عشق او نیز امری زائد بر ذاتش نبود و همانطور که نوریت او با نوریت انوار دیگر مقایسه نشود لذت و عشق او بذاتش و برای ذاتش باللذت وعشق غیرش‌مقایسه نشود.

و همین‌طور عشق وتلذذ چیزهای دیگر از غیر نورالانوار با عشق و تلذذ آنها بنور الانـوار مقایسه نشود پس جهـان وجود کلا از محبت و قهر انتظام گیرد و بزودی فائدهٔ این بحث برای تو بیان شود و چون انوار مجرده تکثر یابند نظام اتم حاصل شود.

در اینکه محبت هر نور سافلی به‌خود مقهور محبت او است بنور عالی.

پس نور اقـرب را مشاهدتـی است نسبت بنورالانوار و نورالانوار رااشراقـ قاتی است بر او ونیز نوراقرب را محبتی است بنورالانوار و به خود و محبت او به خـسود مقهور قهاریت محبت اوست بنورالانوار.

در اینکه اشراق نور مجرد بانفصـال چیزی ازو نبود

اشراق نورالانوار بر انوار مجـرده همچنانکه بیان شد بانفصـال چیـزی ازو نبود و بلکه آن اشراق عبارت از نور شعاعی بود که از نورآلانوار در نور مجرد حاصل شود. بهمان نحو کـه در اشراق آفتاب بر چیزی که ازو قبول اشراق‌میکند بیان شد.

و همانطور که برای تو مثال آوردیم مشاهده امری غیر از اشراق باشد و بنا براین نوریکه از نورالانوار در نـور مجرد حاصل شود همان نوری بود که ما آنرا بنام نور «سانح» ویـژه کردیم و آن نوری عارض بود و نور عارض خود دو قسم بود یکی نوری که در اجسام بود و دیگر نوریکه در انوار مجرده بود.

در کیفیت صدور کثرت از واحد احد و ترتیب آن

اگر ازنور اقرب یك برزخ و یك نور مجردی دیگر و از آن نیز نور مجـرد و برزخی دیگر حاصل شود و بدین ترتیب از هر نور مجردی نوری و برزخی حاصل شود تا به نه فلك و عالم عنصری پایان یابد در حال که خود میدانی که سلسلهٔ انوار مترتبه بایه متناهی بود بناچار این سلسله در جهت نزول بنوری پایان میابد که ازو نور مجرد دیگر حاصل نخـواهد شد.

و چون در هر یك از برازخ به ستارهٔ برمیخوریم و درکرهٔ ثوابت نیز ستاره‌های بسیاری که آدمی نتواند آنها را برشمارد پس بناچار باید مبدء صدور این چیزها جهات متعدد و کثیره باشد که به شمار ما نیاید.

پس از این دانسته میشود که کـرهٔ ثوابت از نور اقرب صادر نمی‌شود زیرا جهات اقتضاد نور اقرب وافی بصدور کواکب ثابته نیست و اگر بگوئیم که فلك ثوابت از یکی از عوالی صادر شده است جهات کثیرهٔ در عوالـی وجـود ندارد و مخصوصاً بنابر قول کسی‌که در هر عقلی تنها دو جهت داند یکی جهت وجوب و دیگر جهت امکان.

و اگر گفته شود که فلك ثوابت از

یکی از عقول سافله صادر شده است در این صورت چگونه تصور میشود که آن بزرگتر از برازخ عالیه و فوق آنها باشد و ستاره‌های آن بیش از ستاره‌های برازخ عالیه باشد. و سرانجام منتهی به‌محالات شود.

پس نتیجه آنکه ترتیب وجود بدان نحو که مشائیان گفته‌اند استمرار نیابد و هر کوکبی که در کرهٔ ثوابت است متخصص به‌موضعی است و وضع معین‌دارد که بناچار اقتضا و مقتضایی بود که موجب تخصص آن بوضع معین شود.

پس انوار قاهره که مجرد از برازخ و علایق آن میباشند بیش از ده و بیست و صد و دوصد بوند.

ازبعضی ازآنها اصولا برزخ مستقلی صادر نمی‌شود زیرا اعداد برازخ مستقله کمتر از عدد کواکب است و این قواهر کثیره باوجود کثرت مترتب‌اند پس ازنور قرب نور مجرد دومی صادر میشود و از نور دوم نور سوم و همچنین نور چهارم و پنجم تا اندازه بسیار

و هریك از این انوار مجرده بلا واسطه نورالانوار را مشاهده کند و از نورالانوار براو شعاعی تابد و از بعضی از انوار قاهره بر بعضی دیگر منعکس شود پس هر نور عالی بر مادون خود بمرتبهٔ اشراقی کند و هر نور سافلی از نورالانوار بوساطت نور مافوق خود رتبهٔ رتبهٔ شعاعی قبول میکند تا آنجا که نور قاهر دوم از نور الانوار دو مرتبه نور سانح پذیردیك‌مرتبه بدون واسطه ومرتبهٔ دیگر بوساطت نور اقرب و نور سوم چهار مرتبه از نورالانوار نور سانح پذیرد دو مرتبه نور دوم بر او منعکس کند و یك مرتبه آنچه خودبدان واسطه از نورالانوار نور سانح پذیرد چهار مرتبه از ناحیهٔ انعکاسی نور سوم بر او و دومرتبهٔ از ناحیهٔ نور دوم و یك مرتبه بوساطت نور اقرب و مرتبهٔ هشتم از نورالانوار بدون واسطه نور سانح پذیرد.

همچنین انوار سانحه درنزول‌متضاعف شوند تا حدود زیادی زیرا انوار مجردهٔ عالیه بین انوار سافله و نورالانوار حاجب نشوند که حجاب از خواص ابعاد وشواغل برازخ بود باضافه اینکه هریك از انوار قاهره نورالانوار را مشاهده میکنند و همچنانکه دانستی مشاهده غیر از اشراق و فیض شعاع بود و چون بدین ترتیب انوار سانحهٔ از نورالانوار متضاعف شود

پس چگونه باشد حال مشاهدت هر نور عالی نسبت به سافل و اشراق نور او بر سافل و سافل سافل بدون واسطه و به واسطه از لحاظ تضاعف انعکاس

بدانکه اشعهٔ برزخیه هرگاه بربرزخی از برازخ واقع شود برحسب کثرت آن اشعه نور آن برزخ اشتداد یابد.

وگاه باشدکه در محل واحد شعاعهائی اجتماع کند که امتیاز آنها ممکن نباشد مگر بتمایز علل آنها مانند شعاعهای چراغهای متعدد که بر دیواری بتابد که از این راه دانسته میشودکه شعاع حاصل از هریك بجز شعاع حاصل از آن دیگران است.

و سپس درباب آفرینش موجودات دیگر از انوار قاهره گوید:

و بنابراین عدد بسیاری از قواهر مترتبه حاصل شود که بعضی حاصل از بعضی دیگر بود باعتبار آحاد مشاهدات و بزرگی اشعهٔ تامه که عبارت از آحاد اشراقات کامله است. و این قواهر عبارت از اصول اعلون بوند. و سپس از این اصول بسبب تراکیب جهات و مشارکات و مناسبات آنها انواری حاصل شود.

چنانکه بمشارکت جهت فقر با شعاعات و همین‌طور بمشارکت جهت استغناء با شعاعات و بمشارکت جهت‌قهر با شعاعات و بمشارکت جهت محبت با شعاعات و بمشارکت هریك از اشعهٔ‌قاهره بعضی با بعضی دیگر و بمشارکت همهٔ انوار قاهره و مشاهدات و مشارکات ذوات جوهریه آنها و بمشارکات بعض ازاشعهٔ آنها با بعضی دیگر تعداد بسیاری حاصل شود و بمشارکات اشعهٔ همهٔ آنها بویژه اشعات ضعیف نازلهٔ همه با جهت فقر، ثوابت و کثرات حاصل شود و صورتهای متناسب ثوابت باعتبار مشارکت بعض از اشعه با بعضی دیگر حاصل میشود.

و بمشارکت آن اشعه با جهت‌استغناء و قهر و محبت و مناسبات عجیبهٔ که بین آن اشعهٔ شدیدهٔ کامله و بواقی یعنی‌اشعهٔ غیر کامله بود انوار قاهره که عبارت از ارباب اصنام فلکیه بود و اصنام بسائط و مرکبات عنصریه حاصل شود و هرآنچه در زیر کرهٔ ثوابت بود پس مبدء هریك ازین طلسمات نور قاهری بود که وی صاحب طلسم بود و صاحب نوع بود و موجودی بود قائم به خود وذاتی بود نوری و برحسب وقوع ارباب طلسمات درتحت سیطره قهر و یا محبت و نیز بر حسب اعتدالی که مبادی آنها را بود سعدیت و نحسیت و اعتدال‌کواکب و جز آنهامختلف شود وانواع نوریهٔ قاهره اقدم ازاشخاص خود بوند یعنی در عقل متقدم بودند و قاعدهٔ امکان اشرف اقتضا کند که اینگونه انوار نوریهٔ مجرده موجود باشند.

و وجود انواع جسمانیه در عالم ما صرفاً امری اتفاقی نبود و از انسان بجز انسان پدید نیاید چنانکه از گندم بجز گندم بوجود نیاید. پس انواعی که در این عالم و بنزد ما محفوظ‌اند صرفاً ناشی از اتفاق نبود ونیز صرفاً ناشی از تصورات نفوسی که محرك افلاك و حصول غایت آنها است نبود زیرا تصورات نفوس فلکیه حاصل از عللی است که فوق آنها است چه آنکه بناچار باید آن تصورات را عللی باشد.

و آنچه را مشائیان عنایت نامیده‌اند بزودی باطل خواهیم کرد.

و قول‌به صورنوعیهٔ منتقلهٔ درمجردات قاهره که مطابق با مادون خود بود نیز نادرست است چه‌آنکه عالی ازسافل منفعل نشود.

و صورتهای عارضهٔ در بعضی از مجردات قاهره نیز نتوانـد حاصل از صورتهای عارضهٔ در بعضی از مجردات دیگر بود زیرا این فرض سرانجام بتکثر در نورالانوار منتهی شودپس نتیجهٔ اینکه بناچار باید نوع انواع جسمانیه در عالم نور بود و قائم بذات خود بود و ثابت و لایتغیر بود.

و باز متصور نبود که انوار قاهره

بطور متکاثر و دفعی و بدون ترتیب از ذات نورالانوار صادر شوند زیرا حصول کثرات ازو متصور نبود بناچار بایه متوسطات مترتبهٔ طولیهٔ باشد

دیگر اینکه قواهر عالیهٔ مترتبه نیز اصحاب اصنام متکافئه نبوند

در باره جهات متعدد در انوار سافله گوید:

جهات فقر در انوار سافله بیش از انوار عالیه بود و چنانکه گذشت امور مترتبهٔ باید متناهی باشند و بدین جهت از ذات نورالانوار نبود پس بناچار بایـد هر نور قاهری بطور بی‌نهایت نور قاهر دیگری لازم نیاید و همچنین از هر کثرتی بطور بی‌نهایت کثرتی صادر نشود و همچنین از هر شعاعی بطور بی‌نهایت شعاعی صادر نشود وسرانجام نقص‌موجود درجواهر انوار نازله بدانجا منتهی شود که کلا مقتضی چیزی نبود.

و اگر لزومی در بین بود این بود که لازم است کثرت از کثرت صادر شود و قاهر از قاهر وچون افلاک زنده‌اند وآنها را مدبراتی بود مدبرآت آنها علل اجرام آنها نبود زیرا هیچگاه علت نوری بسبب جوهر غاسق کمال نیابد.

و نیز غاسق نتواند علت نوری خود را بسبب علاقت مقهور گرداند در حال‌که نور مدبر از جهتی بسبب علاقت مقهور غاسق بود پس‌مدبر افلاک نور مجردی بود که ما آنرا نور اسفهبد نامیده‌ایم.

و این امر تورا رهنمون باشد باینکه بنزد نورالانوار وجود جهات قهر و محبت ضروری است و در قواهر دوجهت بود یکی جهت ظلمت فقری و دیگر جهت استنارهٔ استغنائی.

و بنابراین جهات فقر و استغناء و قهر و محبت در معلولات ترکیب شود و بدین صورت درآید: نوری که بر او قهر غالب بود، نوری که براو محبت غالب بود،

چون نظام وجودی ثوابت بر گزاف نبود بناچار ظل و سایهٔ از ترکیب ونظام معقول بوند و از جملهٔ ترتیبات و نظامات عالم وجود و بلکه کواکب بیشماری که در نظام ثوابت هست اموری بود که‌دانش بشر بدانها راه نیافته و احاطت نیابد و حصر عجایب عالم اثیر ونسبت‌های افلاک در عدد و تعداد متیقن امری پس دشوار بود و نیز مانعی عقلی نبود از اینکه‌وراء فلک ثوابت نیز عجایب دیگری بود وهمین طور در خود فلک ثوابت عجایبی بود که ما از ادراک آنها ناتوان باشیم و دانش ما بدانها نرسد.

بدانکه در عالم اثیر موجود میت و مرده نبود و سلطان انوار مدبرهٔ علویه و قوای آن همواره بتوسط کواکب بافلاک میرسد و هم از ناحیهٔ آنها است که قوای بدنی منبعث شود و کوکب بمانند عضو رئیس مطلق بود و «هور رخش» که طلسم شهریور بود...

در جایی دیگر در باب ترتیب صدور کثرات از نورالانوار گوید:

از نور قاهر روا بود باعتبار اشعهٔ که در او بود چیزی حاصل شود که مماثل با او نبود و بلکه از او و آن امری صادر شود که بسان آن بود که از بعضی از اعلین صادر شود و باعتبار انوار کثیرهٔ

شعاعیهٔ که درو هست و بدین ترتیب اینگو انوار شعاعیه بمنزلهٔ جزء علت شود و از مجموع مرکب از ذات و آن اشعه معلولی حاصل شود مخالف وی.

سپس آن معلول از یک‌طرف ازاشعهٔ که علت او نور پذیرفته است نور پذیرد و از طرفی دیگر از ناحیهٔ علت خود شعاع وی فزون شود و بدین ترتیب اختلافات بسیاری در قواهر حاصل شود و البته جایز بود که از مجموع چند امر چیزی حاصل شود. بجز آن چیزی که از یکان یکان آنها حاصل میگردد. و نیز جایز بود که امری بسیط از اشیاء مختلف حاصل شود.

و بعضی از قواهر نازله نزدیک به نفوس‌اند و همانطور که پارهٔ از نفوس در تصرف در کالبد نیاز بوساطت روح نفسانی دارند و پارهٔ دیگر از جهت شدت نقصان حتی به آن هم نیازی ندارند مانند نفوس نباتی وپارهٔ از معادن نزدیک به هیئت نباتند مانند مرجان و پارهٔ از نباتات نزدیک به حیوانند مانند خرما و پارهٔ از حیوانات از لحاظ کمال قوت‌باطنی و جز آن نزدیک بانسان‌اند مانند میمون و غیره بنابراین مرتبهٔ نازل هر طبقهٔ عالی نزدیک به طبقهٔ سافله است و طرف عالی طبقهٔ سافله نزدیک به طبقهٔ عالی است...

(رجوع شود به شرح قطب‌الدین ص ۳۶۰ تا ۳۸۴)

در پارهٔ غیر متناهی بودن آثار نفوس و عقول و انوار مجرده گوید:

البته گمان مبر که انوار مجرده را اعم از قواهر و مدبرات مقداری باشد زیرا همچنانکه بیان شد هر امر متقدر برزخی ذات خود را ادراک نکند و بلکه انوار مجرده عبارت از انواری بسیط‌بوند که بوجهی از وجوه در آنها ترکیب نبود و همهٔ آنها در حقیقت نوریه یکسان و مشترک بوند همچنانکه بدانستی وتفاوت بین آنها به کمال و نقص بود و نقص در حقیقت‌نوریه به‌آنجا رسدکه قائم‌بنفس‌خود نبود و بلکه هیآتی بود در غیر خود و تشنیع مشائیان که گویند نور در اینجا کیفیت و عرض بود و بنابراین چگونه میتواند قائم بنفس خود بود و هرگاه نوری از انوار بی‌نیاز از محل بود همهٔ انوار نیز باید بی‌نیاز از محل باشد اصل و اساسی ندارد زیرا بی‌نیازی پارهٔ از انوار از محل از جهت کمال او بود و کمال او بسبب جوهریت او بوده و غایت نقص نور بسبب عرضیت او و اضافت او به محل بود.

و از نقصان امری، نقصان چیزی دیگر که با آن از وجهی مشارک بود لازم نبود و در این هنگام باید گفت که تفاوت بین مشارکات گاهی بمقدار بود و گاهی به عدد وگاهی دیگر بشدت و کمال وچون در نور مصباحی مقدار و اندازهٔ آن چیزی که حامل نور چراغ بوده کوچکتر بود از اندازه آن چیزی که حامل شعاع آن بود و حتی‌گاهی حوامل شعاع از لحاظ تعداد و عدد بیش از حامل نور بود بنابر این موجبیت و موجب بودن چراغ نسبت به حصول شعاع بهر نحو که فرض شود ثابت بود و تفاوت نوریت آن نبود مگر

بواسطه اشدیت و کمال
پس شدت وکمال نورالانوار نامتناهی بود و هیچ چیز بر او احاطت و تسلط نیابد و احتجاب او از ما هم بسبب کمال نور او بود و هم بسبب ضعف قوای ما بود، نه بواسطهٔ خفاء و پوشیده بودن‌وی و شدت نورانیت او بحدی و مرزی متعین و متخصص نشود تا توهم این معنی ممکن باشد که ورای او نوری دیگر بود و در نتیجه برای او حدی و تخصص بود که مستدعی مخصص و قاهری دیگر بود برای او و بلکه نورالانوار بسبب نور خودقاهر بر همهٔ چیزها بود، پس علم او عبارت از نوریت او بود و قدرت او نیز بنوریت و قهر او نسبت باشیاء بود، و فاعلیت خود از خاصیت نور بود و لکن اشعه و نور انوار قاهرهٔ مقربین متناهی بود آن‌گاه که منظور از تناهی این بود که ورای او نوری اتم ازو باشد و اگر منظور این باشد که از شأن آنها این بود که آثار نامتناهی از آنها صادر شود آنها نیز نامتناهی بوند. وما بزودی بردوام براذخ فلکیه و حرکات دوریه برهان آوریم و ثابت کنیم که اینگونه حرکات از لحاظ عدد نامتناهیند و البته آثار نور مدبر را نهایت واجب است زیرا هرگاه آثار انوار مدبره بالقوه بی‌پایان باشد توقفی در علائق ظلمات متناهیه الذوات و جواذب قوا و شوق طبیعی آنها حاصل نشود و لازم آید که شواغل برزخیه آنها را بخود جذب نکند.

پس این حرکات دائمی که ناشی از انوار متصرفه بود بمدد انوار قاهره بود که او را قوت نامتناهی بود و آن کمال نوریت او باشد و چون چنین بود پس نورالانوار وراء مالایتناهی بود بمقدار مالایتناهی.

در باب کیفیت افعال و آثار انوار قاهره گوید:

از نورالانوار و انوار قاهره چیزی دیگر پس از آنکه در نخستین مرحله صادر نشده‌است صادر نشود مگر بر آن نحو که بعداً بیان کنیم زیرا هر آنچه وجودش متوقف نباشد جز بر چیزی که واجب بالذات بود هرگاه آن ذات موجود شود، واجب باشد که آن چیز نیز موجود شود وگرنه دو صورت خواهد داشت یکی آنکه برای او وجودی متصور نباشد و دیگر آنکه وجودش متوقف بر غیر او بود ولازم آید که آن چیزی‌که فرض شد متوقف علیه باشد متوقف علیه نبود در حال که فرض این است که او متوقف علیه بود و این محال بود و چون هرچه بجز نورالانوار بود ازوصادر شود بنابراین متوقف برغیر او نبود بدان‌سان که وجود افعال ما متوقف بر زمان یا زوال مانع و یا وجود شرط است زیرا اینگونه امور در افعال ما مدخلیت دارند و با نورالانوار وقتی نبود که متقدم بر همهٔ آنچه جز نورالانوار است باشد زیرا وقت خود نیز از جمله اموری است که غیر از نورالانوار بود و چون هم ذات نورالانوار و هم همهٔ آنچه صفاتیه فرض کرده‌اند صفتی دائم بود بناچار همهٔ آنچه از ذات و صفات او حاصل شود دائم بود زیرا متوقف بر امر منتظر‌دیگری‌نبود ودرعدم محض‌فرض‌تجدد

نشود.

نُورِ اَتَمّ ـ مراد از نور اتم ذات مبدء المبادی است.

(مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۱۳۲).

نُورِ اَخَسّ ـ مراد نفوس مدبره است.

(از ش ص ۴۱۱).

نُورِ اِسْفَهْبَدِیَّه ـ مراد نفس مدبره است و نفوس اسفهبدیه انوار مدبره‌اند اعم از فلکی و غیره و هرگاه با قید فلکیه «انوار اسفهبدیهٔ فلکیة» گفته شود مراد نفوس مدبرهٔ فلکیه است.

(مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۱۴۷، ۱۹۶، ۲۰۱) و رجوع بانوار اسفهبدیه شود.

نُورِ اَعْظَم ـ مراد حق تعالی است «فیجب ان‌ینتهی الانوارالقائمة والعارضة والبرازخ و هیآتها الی نور لیس ورائه نور و هو نورالانوار و النور المحیط والنور القیوم والنور المقدس والنور الاعظم الاعلی وهوالنور القهار وهوالغنی المطلق اذلیس ورائه شیء آخر»

(مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۱۲۱).

نُورِ اَعْلی ـ (اصطلاح اشراقی) مراد از نور اعلی ذات حق تعالی است.

(مجموعهٔ دوم‌مصنفات ص۱۷۸) رجوع بنور اعظم شود.

نُورِ اَقْرَب ـ (اصطلاح اشراقی) مراد اول صادر، و نوری است که اول ماصدر است چنانکه فرمودند «اول ما خلق‌الله نوری»

(ش ص ۳۲۱)

نُورِ اَقْهَر ـ (اصطلاح اشراقی) مراد ذات حق است که اقهر انوار و اعظم و اعلای آنها است.

نُورِاَنْقَص ـ (اصطلاح اشراقی) هر یك از انوار در مراتب نازله انقص از نور مافوق و انوار عالیه‌اند تا برسد به انوار مدبرهٔ انسیه و انوار حسیهٔ ذاتیه و انوار حسیهٔ عرضیه. (رجوع شود به مجموعهٔ‌دوم مصنفات ص ۱۳۲، ۱۳۳).

نُورِ اِلهی ـ (اصطلاح اشراقی) مرادذات حق تعالی است « نورالهی خود روشن و چیز ها بوی روشن است».(مصنفات ج۱ رساله ۱ ص ۲۲).

نورِاَوَّل ـ (اصطلاح اشراقی) مراد نور اقرب‌و نور صادر اول است. (اسفارج ۱ ص ۴۶).

نُورِ بارِق ـ (اصطلاح اشراقی) نور بارق نوری است که از ناحیه نور الانوار بر دل اهل تجرید تابش کند و «اخوان‌التجرید یتشرق علیهم انوار ولها اصناف نوربارق یرد علی اهل البدایات یلمع.. ویردعلی غیر هم ایضاً نوربارق اعظم منه واشبه‌منه بالبرق». (مجموعهٔ دوم‌مصنفات‌ص۲۵۳).

نُورِ بَرْزَخی ـ (اصطلاح اشراقی) مراد نوری است که در عالم اجسام است وانوار مدبرهٔ اجساد را نیز گویند رجوع شود بانوار برزخیه. و (مجموعه دوم مصنفات ص ۲۰۷).

نُورِتام ـ (اصطلاح اشراقی) مراد نور اول و اول صادر و نور اقرب است که نسبت بانوار دیگر تام است و اتم از آن نور اعظم است و نیز هر یك از انوار طولیه نسبت بمادون خود تام و نسبت به مافوق خود ناقص‌اند. (رجوع شود به مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۱۷۰ و ۱۹۵) .

نورِ ثانی
نورِ ثالث
نورِ رابع (اصطلاح اشراقی)
نورِ عاشر
و نور...
مشائیان در نظام جهان‌قائل به عقل اول و دوم و سوم‌تادهم میباشند شیخ اشراق همان ترتیب را در انوار میداند لکن وی مراتب طولیه انوار را زیاده برده عدد میداند و قائل بانوار عرضیه غیرمتناهیة‌العدد نیزمیباشد(رجوع باول ماخلق‌وصد رومجموعهٔ دوم مصنفات ص ۱۴۰) شود.

نورِ جوهریـ (اصطلاح اشراقی) نور جوهری مقابل نور عرضی است و آن نور مجرد حی فاعل قائم‌بذات است (از مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۱۱۹).

نورِحقیقیـ (اصطلاح اشراقی) مرادذات حق تعالی و نور الانوار است. (اسفار ج۱ ص ۱۶).

نورِحیّـ (اصطلاح اشراقی) مراد نور جوهری است که نفس باشد. (از مجموعهٔ دوم مصنفات ۱۱۹).

نورِسافلـ (اصطلاح اشراقی) هر یک‌از انوار نسبت بمافوق و نورعالی‌تر از خود سافل‌اند « النور السافل یشاهد نورالعالی ویشرق نورالعالی علیه»(ش ص ۳۳۵ ، ۳۳۸ـ مجموعه دوم مصنفات ص ۱۲۳ ، ۱۳۵ ، ۱۳۶)رجوع بانوار سافله شود .

نورِ سانِحـ (اصطلاح اشراقی) مراد نور اول و اقرب است و گاه مراد هم نور فائض بمادون است «ان القاهر الثانی‌یقبل من‌النور سانح من نورالانوار مرتین» (مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۱۴۰ « فاذا تضاعفت الانوارالسانحه »(مجموعه دوم مصنفات ص ۱۴۱ و رجوع شود بـه ص ۱۳۸ـ ش ص ۴۱۲) وبالاخره نوریکه بواسطهٔ اشراق نورالانوار حاصل میشود و آنرا بنام خره خوانده‌اند (ش ص ۳۴۲ ، ۲۸۳).

نورِ شُعاعیـ (اصطلاح اشراقی) مراد اضواء و انوار حسیه است. (رجوع شود به مجموعه دوم مصنفات ۲۷).

نورِعارِضـ (اصطلاح اشراقی) انوار را شیخ اشراق بر دو قسم‌کرده است یکی نور بالذات و غیر عارض و دیگری نورعارضی و نور عارضی را هم دو قسم کرده است آنچـه در اجسام است و دیگـر آنچه در مجردات است.

قسم اول مانند نور شمس و غیره. قسم دوم مانند نفوس و غیره (مجموعـهٔ دوم مصنفات ص۱۳۸ـش‌ص ۲۹۰).

نورِ عَظیمـ(اصطلاح اشراقی) مرادنور اقرب و نور اول‌است که صادر اول است. (از مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۱۲۸).

نورِ فائِض ـ (اصطلاح اشراقی) هر یک از انوار مجرده فائض بمادون خودند و نور سانح را نـور فائـض گـویند و باعتباری نورالانوار نیز فائض است. (از مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۲۵۹) رجوع شود به نور سانح.

نورِ قاهِرِ فَیّاض ـ (اصطلاح اشراقی) رجوع بانوار قاهره شود.

نورِ قایِم ـ (اصطلاح اشراقی) نـور قائم درمقابل نور عارض است و هریک از انوار مجرده قایم بذات خودند و گاه از نور قایم انوار مجرده طولیه را خواهند،

رجوع بانوار مجرده شود.

نورِ قدسی ــ (اصطلاح اشراقی) مراد نورمجرد است. «النورالمدبر اذالم یقهره شواغل البرزخ یکون شوقه الی عالم النور القدسی»

(از مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۲۲۳).

نورِ قهار ــ (اصطلاح اشراقی) مراد نورالانوار است «فیجب ان ینتهی الانوار القائمة والعارضة و... الی نورلیس وراثه نور وهو نورالانوار والنور المحیط والنور القیوم والنور المقدس والنور الاعظم الاعلی و هوالنور القهار و هوالغنی المطلق.

(از مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۱۲۱).

نورِ قیوم ــ (اصطلاح اشراقی) مراد نورالانوار (ذات حق) است، رجوع به نور قهار شود.

نورِ لِذاتِه ــ (اصطلاح اشراقی) مراد نور قائم بالذات است که انوار مجرده باشند، رجوع بنور شود.

نورِ لِغَیرِه ــ (اصطلاح اشراقی) مراد انوار عارضی است در مقابل انوار مجرده که بنفسه و لذاته‌اند.

رجوع بنور شود.

نورُالمُتَصَرِّف ــ (اصطلاح اشراقی) مراد از نور متصرف نور مدبر است، رجوع بانوار مدبره و متصرفه و (مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۱۶۶) شود.

نورِ مُجَرَّد ــ (اصطلاح اشراقی) مراد نور مجرد قائم بذات است‌که قابل اشاره حسیه نباشند در مقابل نور عارضی که نور حسی است «والنور ینقسم الی ماهو هیئة لغیره و هوالنور العارض و الی نور لیس هو هیئه لغیره و هوالنور المجرد»

(مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۱۰۷ ــ ش ص ۳۰۸).

نورِ مُجَرَّدِ مُدَبِّر ــ (اصطلاح اشراقی) مراد نفوس ناطقه است. رجوع بانوار مدبره شود.

نورِ مَحْض ــ (اصطلاح اشراقی)مراد نور مجرد است که غیر مشوب به ظلمت است «و هو النور المجرد و هوالنور المحض»

(مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۱۰۷) رجوع بانوار مجرده شود.

نورُالمُستَفاد ــ (اصطلاح اشراقی) مراد نوری است‌که از راه اشراقات انوار علویه بر سوافل پدید آید «والانوار القاهرة و ان کان سافلها یتضاعف فیه جهات الاشراق الا انالضعف الذی فی الجوهر لاینجبر بالنور المستعار لاسیما اذا کان ذالك النور من العوالی»

(از مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۱۶۷).

مراد نور مکتسب‌از غیر است مانند نور ماه که از خورشید است و نور اول و اقرب که مستفاد از نورالانواراست وهمین طور کلیهٔ انوار طولیه و عرضیه انوار مستفاده از نورالانوارند و هریك از سوافل نیز مستفاد از عوالی است «فاذا التمیز بین نورالانوار و بین نورالاول الذی حصل منه لیس الا بالکمال والنقص و کما فی‌المحسوسات النور المستفاد لا یکون کالنور المفید فی‌الکمال فالانوار المجردة حکمها کذا».

(از مجموعه دوم مصنفات ص ۱۲۶ـ ۱۲۷).

نُورِ مُفید ـ (اصطلاح اشراقی) نورالانوار مفید کل انوار است و هر یك از انوار طولیه مفید نورند بمادون خود و در انوار محسوسه آفتاب نور مفید است.

رجوع بنور مستفاد شود.

نُورِ مُقَدَّس ـ (اصطلاح اشراقی) مراد نورالانوار است رجوع به نور قیومی و نور قهار شود.

نُورِ ناقِص ـ (اصطلاح اشراقی) هر یك از انوار سافله نسبت بنور عالی خود ناقص‌اندوکلیهٔ انوار نسبت به‌نورالانوار ناقص است.

(مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۱۳۶).

نُور و ظُلمت ـ (اصطلاح اشراقی) قاعدهٔ نور و ظلمت مبنای فلسفه شیخ اشراق است که بقول خود احیاء کنندهٔ فلسفهٔ آباء واجدادی است «و علی الرمز یبتنی قاعدة اهل الشرق و هم حکماء الفرس القائلون باصلین احدهما نور و الاخر ظلمة لانه رمزعلی‌الوجوب والامکان فالنور قائم مقام‌الوجود الواجب والظلمة قائم مقام الوجود الممکن لان‌المبدء الاول اثنان احدهما نور والآخر ظلمة»

(مجموعه دوم مصنفات ص ۳۰۱).

نُورْ بَخشیّه ـ (اصطلاح عرفانی) از سلسلهٔ معروفیه، گویند که چون ترتیب سلسلهٔ کبرویه ذهبیه از سید علی‌همدانی بخواجه اسحق ختلانی رسید وی باسید محمد نوربخش بیعت نمود و او راخلیفه الخلفاء خود نمود و لقب نوربخش بوی عطا کرد. دراین‌حال سید عبدالله مشهدی از مریدان خواجه‌اسحق از بیعت با نوربخش ابا کردند وخواجه با مکاشفه فهمید وگفت مریدان سید عبدالله مرتد شدند و بیعت بدست ایشان باطل است و الحال در خراسان مریدان سید عبدالله راصوفیه میگویند و مریدان سید محمد را نوربخشیه و اختلاف و مناقشات اینندو طایفه بسیار است...

(از طرائق الحقائق ـ جزء دوم ـ ص ۱۴۳)

نَورُوز ـ (اصطلاح ذوقی) عالم‌تفرقه را گویند

(کشاف ص ۱۵۶۳).

نَوروزُالنَّهار ـ (اصطلاح‌گاه‌شماری) روز نوزدهم اسفند ارمذ بود که آن روز آبها جاری شود و آنرا عید گیرند

(از آثار الباقیه ص ۲۳۰)

نَوع ـ (اصطلاح فلسفی و منطقی) نوع عبارت از کلی است که افراد آن متفق‌الحقیقة باشند و بعبارت دیگر نوع کلی است مقوم ذاتی افراد که صادق بر افراد متفقةالحقائق باشد «کل لفظ یشار بها الی کثرة تممها صورة واحدة مثل قولك الانسان والفرس»

(اخوان ج ۱ ص ۳۱۴).

«النوع هواخص کلیتین یلیق ان‌یجاب به فی جواب ماهو»

(تفسیر ص ۱۱۷، ۱۲۳).

«اما النوع فانه طبیعة محصلة فی الوجود و فی‌الفصل جمیعاً»

(شفا ج ۲ ص ۵۰۲)

ترکیبات

نَوعِ إضافی ـ (اصطلاح منطقی) هر

یک از انواع متوسطه که اجناس متوسطه هم گویند نوع اضافی‌اند بنسبت بمافوق خود

(اساس‌الاقتباس ص ۲۷).

نَوعُ‌الاَوَّل ــ (اصطلاح منطقی) مراد نوعی است که دون او نوعی نباشد مانند انسان، رجوع شود بـه جنس‌الاجناس و اجناس متوسطه و

(اساس‌الاقتباس ص ۲۹ ــ شفا ج ۲ ص ۵۰۳) .

نَوعِ بَسیط ــ (اصطلاح منطقی) نـوع بسیط نوعی است که فـوق آن جنس و تحت آن نوعی نباشد.

نَوعِ سافِل ــ (اصطلاح فلسفی) نوعی که دون‌آن نوعی نباشد مانند انسان‌که‌نوع سافل و نوع الانواع گویند کـه نـوع حقیقی است.

(اساس الاقتباس ص ۲۹، ۲۷)

نُه‌بَهرات ــ (اصطلاح‌نجومی) وظاهراً از نجوم هندی است که هر برجی را نه قسم نمایند که مجموع ۱۰۸ قسم شود هر قسمی از آن سه درجه و بیست دقیقه شود قسم‌اول ازحمل را به‌مریخ نسبت‌دهند که صاحب حمل است و قسم دوم را بـه صاحب ثور که زهره است و قسم سوم به صاحب جوزا که عطارد است و همین‌طور تا تمام اقسام ۱۰۸گانه و چون نوبت به حوت رسد باز ازحمل‌گیرند تا آخراقسام دوازده‌گانه که متعلق به صاحب حـوت بود که مشتری است و این اقسام را نه بهر خوانند و اگر به دوازده قسم‌تقسیم کنند دوازده بهر خوانند

در رسائل اخوان اصطلاح نوبهرات آمده است و گویند هندوان بـروج و ستارگان را با موجودات انطباق داده‌اند بدین شرح

حمل نوبهر اول مساوی با طلا است.

و همین‌طور انطباق موجـودات بـا ستارگان

(رجوع برسائل اخوان)

نِهال ــ (اصطلاح نجومی) ستارهٔ بود واقع در ارنب و گاه بر همـهٔ صورت اطلاق نهال شود.

نُه خُراس ــ (اصطلاح هیئت) منظور نه فلك است (خراس‌یعنی آسیای‌بزرگـ)

نَهر ــ (اصطلاح نجومی) و نام یکی از صور کواکب نیم‌کرهٔ جنوبـی است شامل ۳٤ ستاره داخل در صورت

(از صور کواکب ص ۲۸۲).

نِهایَت ــ رجوع ببدایت شود.

نِهایات ــ (اصطلاح عرفانـی) قسم نهایات را ده بابست، رجوع بابواب‌شود.

نِهایتِ سَفَرِ اَوَّل ــ (اصطلاح‌عرفانی) نهایت سفراول عبارت از رفع حجب‌کثرت است از وجه وحدت و نهایت سفر دوم رفع حجاب وحدتست از وجود کثرت علمی باطنی.

و بالجمله نهایت سفر، توجه دل است بحضرت حق و اسفار اربعه...

(از اصطلاحات خطی ث ۸۵٤).

نَهرِ جُوریَّه ــ (اصطلاح عرفانی) از فرق متصوفه است.

منسوب به ابو یعقوب نهرجـوری از مشایخ صوفیه است جنید را درك کرده و مدتها به مکه اعتکاف گزید.

یاقوت حموی گوید نهر جور بضم

جیم و سکون واو میان اهواز و جیران واقع است.

از گفته‌های اوست: الدنیا بحر، والاخرة ساحل و المرکب التقوی والناس علی سفر.

(از طرائق الحقایق ـ جزء دوم ـ ص ٤٦)

نَهَنگ ـ (اصطلاح نجومی و هیوی) حکمای ختا و ترکستان شبانه روز را به دوازده قسم مساوی قسمت کرده‌اند وهر قسمتی را چاغ نامیده‌اند یعنی وقت و اسامی چاقهای آن‌بفارسی عبارت است‌از: موش، گاو، پلنگ، خرگوش، نهنگ، مار،گوسفند، بوزینه، مرغ، سگ وخوک و چون در هنگام تحویل برج حوت به‌حمل در یکی از این قسمتهای شبانه‌روز بود بنام یکی از نامهای فوق نامیده شود و گویند سال که مثلا بر گاو بود و یا بر خرگوش و یا بر پلنگ تحویل گردد.

نَهْی ـ (اصطلاح اصولی) و آن‌طلب کف و بازداشت و خودداری از انجام فعل است و طلبی است که بر سبیل استعلاء است مانند «لاتفعل» و گاه برای تهدید است مانند آنکه کسی بنوکر خود گوید: «لاتمتثل امری» و گاه برای دعا وگاه برای التماس است، در این مسئله نزاع و اختلاف است آیا نهی حقیقت درحرمت است یا کراهت و یا اعم است و یا مشترک لفظی است بین حرمت و کراهت و یا مشترک معنوی است و یا حقیقت در حرمت و مجاز در کراهت است، محققان گویند نهی مانند امر است و مفید ترک طبیعت فعل منهی است و حرمت وکراهت از اموری است که بقرائن خارجی‌دانسته میشود و باز بحث است که متعلق طلب کف و خودداری است از فعل یا مجرد ترک است ولو آنکه کف هم نباشد و نیز بحث است که آیا دلالت بر فور دارد یا تراخی و باز بحث است که دلالت بر مرة دارد یا تکرار چنانکه در امر گفته شد.

بحث دیگراین است‌که آیا نهی موجب فساد منهی عنه است که اگر چیزی نهی شد انجام آن بلااثر است یا نه بلکه مرتکب آن عمل حرام انجام داده است. البته مراد مطلق نهی است اعم ازتحریمی یا تنزیهی و نفسی و غیری و اصلی و تبعی البته مورد مهم بحث عبادات است زیرا فساد ناشی از نهی در عبادات است یعنی چیزی که بنفسه و بعنوانه عبادت باشد مانند سجود، رکوع، خضوع و خشوع وبالاخره محققان گویند درعبادات موجب فساد است لکن در معاملات موجب فساد نیست زیرا میان حرمت و فساد ملازمهٔ نیست و عدهٔ هم در عبادات و هم در معاملات موجب فساد دانند.

(ازتلویح ص ٤٢٢ ـ مختصر المعانی ص ۹۳ قواعد شهید ص ۱۱۱ ـ معالم ص ۹۵ ـ کفایه ج ۱ ص ۲۸۲ ـ ۲۹٤)

و بالجمله:

نهی عبارت از طلب ترک فعل است از عالی بر سبیل استعلاء که شامل حرام هم میشود چنانکه متبادر از این ماده (نهی) تحریم است...

در اینکه آیا نهی دال بر حرمت است یا کراهت یا هیچ کدام اختلاف استلکن قول نزدیک به تحقیق اشتراک بین‌کراهت

و حرمت است.

کسانیکه گویند دلالت بر حرمتدارد استدلال کرده‌اند به (وما نهیکم عنه فانتهوا) که صیغه امر دال بر وجوب است.

ووجوب انتهامستلزم حرمت ارتکاب است و ماحصل قول محقق این است که نهی هم مانند امر دلالت بر طلب ترک ماهیت فعل دارد و حرمت و کراهت از حالات و عوارض خارجی است.

در کتاب معتقدالامامیه آمده است که نهی عبارت است از گفتن گوینده که، مر کسی را که کمتر بود از وی در مرتبت: «لاتفعل»، یعنی مکن! یا کراهت منهی عنه.

و نهی از چیزی امر نباشد بضدوی، چنانکه در امر گفته شد.

و او اقتضای مرت و تکرار نکند، نه مطلق و نه مشروط. و چون مطلق باشد احتمال هر وقتی دارد از اوقات مستقبله

و نهی در عرف لغت، اقتضای فساد منهی عنه نکند، اما در عرف شرع اقتضای این کند، از برای آنکه: ازآنکه گویند این صحیح است یا مجزی است، اثبات احکام شرعی است درو. و از آنکه گویند فاسد است، نفی احکام شرعی است از آن. و لفظ نهی را و معنی وی را تعلقی نیست باین، پس دلیل نکند نه بر صحت و نه بر فساد. دیگر آنکه نهی وارد است در آنچه صحیح است و فاسد، و ظاهر استعمال دلیل حقیقت کند.

و گفتیم که نهی در شرع اقتضای فساد منهی عنه کند، از برای آنکه صحابه و تابعین حکم کرده‌اند بفساد منهیات بی‌توقف دلیل.

(رجوع شود به معتقدالامامیه ص ۱۵۰، ۱۵۱).

در اصول رشاد آمده است:

همانطوریکه صیغهٔ امر حقیقت در وجوب است صیغهٔ نهی نیز حقیقت در حرمت میباشد وبهمین‌جهت استعمال آن‌در غیر موارد تحریم حمل بر مجاز میشود.

دلیل حقیقت بودن آن در تحریم یکی تبادر است یعنی آنچه که از کلمهٔ لا تفعل بذهن متبادر میشود حرمت آن فعل میباشد و بهمین مناسبت عقلاء مرتکب را سزاوار مذمت دانسته و از جهت‌اینکه فعل منهی عنه را بجا آورده است توبیخ مینمایند ـ و دیگری آیهٔ «وما نهیتکم عنه فانتهوا» میباشد که انتها از «ما نهی عنه الرسول» (ص) را واجب نموده و بدیهی است هر فعلی که انتها از آن واجب باشد اتیانش حرام میگردد.

ولی بعضی از متقدمین آن راحقیقت در کراهت و بعضی دیگر بین تحریم و کراهت مشترک دانسته‌اند ـ واستدلال آنها در این باب و همچنین جواب استدلالشان بهمان نهجی است که در باب اوامر بیان گردیده است.

در نظر اهل عرف کسیکه عمل منهی عنه را ترک گفته ممتثل شمرده میشود اعم از اینکه این ترک ناشی از تصمیم خود او باشد یا اینکه دست رادع و یا وقوع حادثهٔ وی را از انجام آن عمل باز داشته باشد و یا اینکه وی اساساً بدون قصد و اراده و یا بدون اینکه‌حتی خاطرهٔ

فعل منهی عنه را بذهنش خطور داده باشد آن را ترک نماید و یا اینکه آن عمل بنفسه و با قطع نظر از نهی شارع اصولا مورد نفرت و مخالفت طبع وی بوده و بهمین جهت از آن اجتناب ورزیده باشد. و بالاخره وی در همهٔ این حالات عرفاً غیر عاصی شناخته میشود.

پس در عمل بمفاد نهی تصمیم مکلف و کف نفس وی شرط وقوع امتثال نیست و بلکه مجرد ترک فعل کافی است خواه این ترک مبتنی بر تصمیم و کف نفس باشد و یا بدون تصمیم و توجه والتفات صورت بگیرد.

ولی بعضی‌ها با این نظر مخالفت نموده و گفته‌اند که ترک فعل صرفاً و بدون اینکه مبتنی بر تصمیم و ارادهٔ باشد برای تحقق امتثال و عمل بمفادنهی کافی نیست و بلکه مطلوب بالنهی همانا خودداری مکلف وکف نفس وی ازارتکاب بعمل منهی عنه میباشد - زیرا عنوان ترک‌الفعل من حیث هو یک مفهوم وجودی نیست تا نفی و اثباتش در اختیار مکلف بوده و شایستگی قبول تکلیف را داشته باشد بلکه مفهوماً امر عدمی و نفی‌محض است که از زمان پیش و قبل از اینکه تکلیف برآن تعلق‌گیرد بخودی خود حاصل بوده است و بهمین جهت نمیتواند متعلق تکلیف واقع شود چه آنکه الزام مکلف بر تحصیل آن، الزام بر تحصیل فعل و تکلیف بر مالایطاق میباشد.

و به تعبیر دیگر: چون حکم فعل از جملهٔ احکام خمسه میباشد لذا مانندسایر احکام‌فقط به مقدورات‌تعلق میگیرد و چون نفی فعل‌بخودی خود وبدون دخالت مکلف قبلا حاصل بوده است لذا تحصیل مجدد آن مقدور نمیباشد و بهمین جهت حکم نهی نیز نمیتواند بر آن تعلق بگیرد.

ولی این استدلال صحیح نیست زیرا بر فرض تسلیم باینکه تحصیل نفس نفی‌الفعل ازقدرت مکلف خارج باشد ولی ابقاء و افنایش بطور قطع در اختیار مکلف است چه آنکه مکلف میتواند باعدم تقرب بعمل منهی عنه آن را ابقاء نموده و یا با ارتکاب بعمل مزبور بقاء و دوام آن را قطع کند - بنابراین چون بقاء و زوال نفی الفعل مقدور میباشد لذاتعلق حکم بر آن بلامانع خواهد بود.

مقتضای نهی منع مکلف از بجا آوردن فعل منهی عنه و تقرب بدان میباشد و این معنی تحقق پیدا نمیکند مگر آنکه مکلف برای همیشه و علی‌الدوام از بجا آوردن آن اجتناب ورزد والا در هر برههٔ از زمان که بارتکاب آن مبادرت کند بر خلاف مقتضای نهی عمل کرده و عرفاً عاصی و در نظر عقلاء مستحق توبیخ شمرده میشود - پس صیغهٔ نهی مفید دوام و تکرار است .

ولی بعضی‌ها آن را بین مره و تکرار مشترک دانسته‌اند (با اشتراک معنوی) و استدلال آنها این است که‌صیغهٔ مزبوره اگر منحصراً مفید دوام باشدلازم می‌آید که هرگز و در هیچ موردی از آن منفک نگردد. و حال آنکه در بعضی از موارد بطور قطع از آن منفک شده و به وقتدون‌وقت‌دلالت‌نموده‌است‌کمااینکه‌نهی شارع از اتیان صوم و صلوة نسبت به

حائض و مسافر و یا نهی طبیب ازتناول اغذیهٔ مضربمریض‌ناظردوام نبوده وبلکه ناظر بوقت معینی میباشد - بطوریکه پس از سپری شدن ایام حیض و سفر در حائض و مسافر و حصول بره درمریض، مفاد حکم نهی نیز بپایان میرسد پس نمیتوان صیغهٔ نهی را در همه جا مفید دوام دانسته و آن را بدن اختصاص داد و بلکه باید گفت که صیغهٔ مزبوره در بعضی از موارد حقیقت در دوام و در برخی دیگر حقیقت در مرده است - زیرا در هر دو مورد بطور مساوی استعمال شده و استعمال هم دلیل حقیقت میباشد- چه آنکه حمل آنها بر مجاز و یا اشتراک لفظی برخلاف اصل است پس بناچار باید آن را مشترک معنوی بین آن دو معنی دانست.

ولی این استدلال مردود است زیرا محل کلام ما در این مبحث نهی مطلق است نه نهی مقید بزمان مخصوص و وقت معین - زیرا اگر نهی مقید بزمان معینی باشد مسلماً بهمان زمان، محدود و مختص خواهد شد - بنابراین چون‌نهی راجع بصلوة و صوم نسبت بحائض و مسافر وتناول اغذیهٔ‌مضره نسبت‌بمریض بموجب مصرحات دیگر و قرائن اشارات موجوده مقید بزمان حیض و سفر و مرض است لذا بهمان ازمنه و اوقات اختصاص یافته است و این امر موجب این نیست که صیغهٔ وی در حال اطلاق و تجرد از قید زمان نیز بوقت دون وقت دلالت نماید.

در پایان این فصل از بیان نکته ناگزیر هستیم که: ثبوت دلالت نهی بر دوام طبعاً ملازم با ثبوت دلالت آن بر فور است زیرا تراخی و عدم فوریت که مستلزم ایجاد فاصله زمانی است منافی با دوام و استمرار میباشد و بهمین‌جهت کلیه قائلین بدلالت آن بر دوام بالملازمه آن را مفید فور و قائلین باشتراک هم آن را بین فور و تراخی مشترک دانسته اند.

(اصول رشاد ص ۱۱۷ - ۱۱۳).

نَهیِ إرْشادی - (اصطلاح اصولی)

برای فهم این ترکیبات:

نهی ارشادی - نهی تنزیهی - نهی‌ذاتی نهی اصلی - نهی تبعی - نهی الزامی نهی مولوی.

رجوع بنهی و امر... شود.

نِیَّت - نیت در لغت انبعاث دل‌باشد بطرف آنچه موافق غرض خود داند از جلب نفع و دفع مضار حالا یا مآلا و در شرع اراده‌ایست که متوجه بطرف فعل برای طلب رضایت خدا و امتثال اوامر او باشد.

و نیز در لغت عزم باشد و درشرع عزم و قصد بفعل باشد.

(از کشاف ص ۱۴۳۹).

نَهیِ از ضِدّ - (اصطلاح اصولی)

یکی از مباحث مهم اصولی است.

در اصول رشاد آمده است:

بحث در اینکه امر بشیئی مقتضی نهی از ضد آن شیئی میباشد یا خیر! از مباحث آشفته و درهم پیچیده این فصل است بطوریکه حتی خود مؤلفین نیز باین حقیقت اعتراف نموده و عموماً

گفته‌اند که کلمات اصحاب در این باب بسی مضطرب و ابهام‌آمیز است زیرا اختلاف در اینجا تنها در اصل دلالت نیست بلکه نحوهٔ دلالت، و مبنا و منشاء آن نیز مورد اختلاف میباشد - و بعلاوه در تفسیر کلمهٔ ضد، و سایر متفرعات این مبحث نیز تضادها و مناقشاتی بوقوع پیوسته، که بالنتیجه مطالب را دریکدیگر ادغام و کلمات را مضطرب ساخته است واینك ما برای اینکه مطالب راازیکدیگر تفکیك و موضوع را تا آنجائیکه درخور قدرت است روشن سازیم قبلا به تفسیر کلمه ضد و بیان اقسام آن و ذکر پارهٔ مطالب‌پرداخته، وسپس وارد اصل‌موضوع میشویم:

الف - ضد شیئی در لغت مانند و خصیم آن شیئی را گویند - مانند اگر امر عدمی باشد در اصطلاح متکلمین نقیض و در عرف اصولین ضد عام نامیده میشود و اگر امر وجودی باشد ضد خاص.

چنانچه فی‌المثل وجود وعدم رانقیضان و سفیدی و سیاهی را ضدان گویند.

در ضد عام اجتماع نقیضین درمورد واحد و همچنین ارتفاع آنها از آن مورد ممتنع میباشد مثلا شیئی واحد نمیتواند درآن‌واحدهم‌موجودباشدهم معدوم‌وهمچنین آن شیئی نمیتواند در آن واحد نه موجود باشد و نه معدوم پس نقیضین بنا بـه اصطلاح معروف «مانعةالجمع»اند و هم «مانعة الخلو» لکـن در ضد خاص فقط اجتماع ضدین محال است ولی ارتفاع آنها ممکن میباشد.

مثلا شیئی واحد در آن واحد گرچه نمیتواند هم سفید باشد و هم سیاه ولی میتواند نه سفید باشد و نه سیاه.

ب - بعضی‌ها ضد عام را طور دیگری تفسیر نموده و گفته‌اند که مراد از آن اضداد وجودیه است بوجه لاعلی‌التعیین مثلا ضد عـام سیاهـی عبـارت است از سفیدی یا سرخی یا سبزی و یا الوان‌دیگر بطور لاعلی التعیین - ولی اگر این قول صحیح باشد ضد عام عین ضد خاص و عبارة اخرای آن خواهد شد چه آنکه ضد خاص نیز که مفرد منکر است عبارت‌است از کلیه اضداد وجودیـه بطـور لا علـی التعیین.

ج - ترك فعل از نظر اینکه عدمی است نقیض ویا ضد عام‌فعل میباشد ولی بعضی‌ها گفته‌اند، که ترك فعل عبارة اخرای کف نفس است، و چون کف نفس مفهوماً امر وجودی است، لذا ترك فعل هم امر وجودی و ضد خاص فعل میباشد.

ولی این قول صحیح نیست، زیرااگر ترك فعـل عیـن کف نفس باشد، لازم می‌آید که ترك ناشی از سهو و نسیان، که قطعاً مبتنی بر تصمیم و کف نفس نیست، ترك فعل محسوب نگردد، و حال آنکه اهل عرف بالضروره آن را ترك‌فعل گویند.

د - دلالت لفظی یکبار بدلالت‌مطابقی تضمنی - التزامی - و بار دیگر بدلالت صریحی - اقتضائی - اشارة - عینی تقسیم میشود.

راجع بدلالت سه‌گانهٔ اول چون در باب‌دلالت گفتگوکرده‌ایم لذا دراینجا فقط

در بارهٔ دلالات اخیره بحث مینمائیم.

چنانچه صحت کلام در دلالت بر مراد قائل خود محتاج بـه تقدیـر و اضمار نباشد، دلالت آن صریحی والا اقتضائی میباشد.

مثلا دلالت جمله «زید قائم» بر قیام زید دلالت صریحی است زیرا صحت آن در دلالت بر معنی مراد احتیاج باضمار و تقدیر کلمهٔ دیگری نداره ولی دلالتجمله «واسئل‌القریه» بر اهل قـریـه، دلالت اقتضائی است زیرا صحت آن منوط به اضمار و تقدیر کلمهٔ «اهل» در خلال جمله است بطوریکه اگر آن کلمه درخلال جمله مستتر نشود کلام قائل غیرصحیح و عاری از معنی میگردد و بعبارهٔ اخری چون بنا بر دلائل خارجیه مسلم است که نفس قریه اهلیت جوابگوئی ندارد لذا عقل مستمع از سبک کلام و سیاق عبارت حکم میکند بر اینکه مراد قائل اهل قریه است نه خود قریه.

رجوع بامر شود.

نَهی در عِبادات ـ (اصطلاح اصولی) در کلیات حقوقی آمده است:

نهی در عبادت مقتضی فساد است زیرا عبادت بدون قصـد تقـرب حاصل نمی‌شود و مقتضای نهی مبغوضیت است‌و تقرب بعمل مبغوض حاصل نخواهد شد.

اما در معاملات نهی از معامله‌یاراجع است بذات معامله یا بجزئی از اجزاء آن یا راجع بوصف مفارق و یا بامری خارج.

هر گاه مربوط و متعلق نهی راجع بامری خارج باشد مثل نهی ازبیع، وقت نداء نهی مقتضی فساد نیست.

اما در سایر اقسام موارد مختلف‌است و لازم است هر موردی بالخصوص مورد نظر و دقت قرار گیرد تا معلوم شود که مراد از نهی فساد و بیان حکم وضعـی است و یا اینکه مراد از نهی بیان حکم تکلیفی بوده و سوای ممنـوعیت عمل و حرمت آن اثر دیگری ندارد.

(کلیات ص ٤٥)

نَیازِک (میوی)

نیازك نوعی ازسنگهای مشتمل‌فضائی است .

نَیاط ـ (اصطلاح نجومی و میوی) از ستارگان صورت برج عقرب است و آن هفتمین ستارهٔ آنست واقع بـر جلـو قلب‌العقرب و نهمین ستارهٔ که در پشت اوست.

(از صورالکواکب ص ۲۰۹)

نَیِّرُالاَرْنَب ـ (اصطلاح نجومـی) از نامهای‌ارنب، کرسی‌الجوزاء، عرش‌الجوزاء است.

نَیِّرِاَصْغَر ـ (اصطلاح نجومی) مراد ماه است در برابر نیر اکبر و اعظم که‌مراد خورشید است.

نَیِّرِ اَعْظَم ـ (اصطلاح نجومی) اهل نجوم آفتاب را نیر اعظم دانند و گویند مستقیم الاحوال است، بطبع گرم و خشك. از اول اسد تا آخر جدی ولایت مطلقه آن آفتاب و از آخر سرطـان تا اول دلـو ولایت ویـژهٔ مـاهتاب است که بروج شمسی و قمری گویند.

نَیِّرُالثُّرَیّا ـ (اصطلاح‌نجومی) ستارهٔ‌ایست واقع در وسط‌صورت ثریا که وسط‌الثریا

بنامند یا هقصالثریا و بیونانی کیونی یا فیونی گویند.
(ا زیجم‌الفلکی)
نَیِّرُالزَّوْرَق- (اصطلاح نجومی) ستارهٔ بود که واقع در صورت زورق بود .
نَیِّرُالسَّرَطان- (اصطلاح نجومی) ستارهٔ بود واقع در زبانی جنوب سرطان.
نَیِّرُالعَقرَب- (اصطلاح نجومی) رجوع‌به عقرب شود.
نَیِّرُالفَکّه- (اصطلاح نجومی) رجوع شود به فکه
نَیِّرُالکاس- (اصطلاح نجومی)رجوع شود به کاس
نیستی- (اصطلاح فلسفی وعرفانی) اما نیستی آنست که در سردوستی شود، نه‌در این جهان یا دید آیی، نه در آن جهان، دو گیتی در سر دوستی شد و دوستی در سر دوست، اکنون نمی یارم گفت که منم، نمی‌یارم گفت که اوست:
از دیده و دوست فرق کردن نه نکوست
یا اوست بجای دیده یا دیده خوداوست
نِیشِ کَژدم- (رجوع شود به کواکب سحابی)
نیل- (اصطلاح اخلاقی) و آن بود که ابتهاج نماید بملازمت افعال پسندیده و مداومت سیرت ستوده (اخلاق ناصری ص ۷۹).
نِیلوفر- (اصطلاح گاه شادی) . عیدی بود از اعیاد فارسیان در روز ششم تیرماه و جشن نیلوفر گویند.
نِیم مستی- (اصطلاح ذوقی) آگاهی از استغراق راگویند و.نظرداشتن‌براستغراق خود .
نِیستان - (اصطلاح عرفانی)-جهان‌اصل مولوی گوید:
متاز ای دل سوی دریای ناری
که می ترسم که تاب نار، ناری
وجودت از نی و ، دارد نوایی
ز نی هر دم نوایی نوبر آری
نیستاند نـدارد تـاب آتش
وگر چه تو زنی شهری برآری
میان شهر نـی منشین بـس آذر
که هر سو شعله اندر شعله‌داری

و

و ـ (اصطلاح ادبی) و او بطور مفرد در زبان و قواعد عرب بر چند وجه ومعنی است ۱ـ عاطفه و معنی آن مطلق جمع است مانند «فانجیناه و اصحاب السفینه ـ و لقد ار سلنانوحاً و ابـراهیم» و ازسائر حروف عاطفه ممتاز است بانکه بـرای مطلق جمع است و دیگر آنکه با «اما» مقترن شود مانند اما شاکراً و اماکفوراً» و دیگر اقتراق به «لا» است اگر مسبوق بنفی باشد و قصد معیت از و نباشدمانند «ماقام زید رلا عمرو» و «و ما اموالکم‌ولا اولادکم بالتی تقربکم عند نازلفی» واقتر ان بلیس مـانند «و لـکن رسول‌الله» و مشخصات دیگر.

۲ـ و او استیناف مانند « لنبین لکم و نقرفی الا رحام مانشاء» که ما بعد خود را رفع دهد و مانند « و من یضلل‌الله فلا هادی‌له»

۳ـ و او حالیه که داخل بر جمله اسمیه شود مانند «جاء زید والشمس طالعة»۴ ـ و اوبمعنی مع مانند «جاء البرد والجلباب» که ما بعد خود را نصب دهد ۵ـو او یکه داخل بر مضارع شود و آنرا منصوب کند به تقدیر ان که آنرا عطف بر اسم‌صریح کند مانند «ولمایعلم‌الله الذین جاهدوا منکم و یعلم‌الصابرین» ۶ـ و او قسم کـه مابعد خود را جر دهد مانند «والعصر ان الانسان لفی خسـروالقران الحکیم والتین والزیتون» ۷ـ واوبمعنی رب مانند«وبلدة لیس لها انیس» ۸ـو او زائد مانند «حتی اذا جاأو هاو فتحت ابـوابها» ۹ـ و او ثمانیه مانند «ثلثة رابعهم کلبهم» سبعة وثامنهم کلبهم» ۱۰ـ و او ضمیر مذکر مانند زیدون وجزآن (از معنی ص ۱۸۳ ـ ۱۸۵) .

واجب ـ (اصطلاح فقهی و فلسفی) و «الواجب مایذم تار که شرعاً لاالی بدل ویطلق علی مالا بدمنه» و در مقابل‌حرام است. رجوع بوجوب شود.

در فلسفه ـمفاهیم ذهنی را فلاسفه از

نظر انتساب بخارج بر سه قسم کرده‌اند: واجب، ممکن و ممتنع، واجب عبارت از موجودی است که وجودش منتسب به خود و از خود و به خود باشد و بعبارت دیگر موجودیت آن بنفس ذاتش باشد در مقابل ممکن که موجود منتسب بغیر و از غیر است و ممتنع که مفهومی است که وجود برای آن محال است و عدم بـرای آن ضروری باشد و بتعریف دیگر واجب موجودی است که وجود برای آن ضروری و ممکن موجودی است که وجود و عدم هیچکدام او را ضروری نباشد و ممتنع امری است که عدم برای آن‌ضروری باشد و بدیهی است که اگرمقسم را خارج‌قرار دهیم دو قسم زیادتر نخواهند بود واجب و ممکن زیرا کلیهٔ موجودات عالم یا واجب‌اند و یا ممکن و بلکه موجودات همه واجب‌اند نهایت ذات حق واجب بالذات است و ما سوی‌الله‌واجب بالغیراند وبقول صدرالدین واجب مرتبت تأکد وجوداست.

واجب یا بالذات است یا بالغیر کلیهٔ موجودات عالم واجب بالغیرند یعنی‌وجوب آنها از ناحیهٔ علت است که آنها را پدید آورده است.

واجب بالذات یعنی موجودیکه من‌حیث‌ـ الذات مصداق موجودیت باشد و موجودیت آن بدون قید و وصف و شرط باشد وآن اصل الوجود است که ذات حق‌تعالی است. (از تهافت التهافت ص ۶۲، ۱۵۳، ۳۶٤، ٤۱۹، ٤۲۲ـ تفسیر ص ۱۱۶۶ـ اسفار ج۱ ص۳۱، ٤٤ـ ۲ج۳ ص ۱۷ ،۲۱،۲۲ـ شفا ج ۲ ص ۲۹۹، ۶۰).

واجِبِ اَصْلی ـ (اصطلاح اصولی‌وفقهی) درمقابل واجب‌تبعی است.هرگاه ازخطابی بطور استقلال حکمی‌مخصوص منظوربباشد باین معنی که اساس آن خطاب برای آن مقصود باشد و فی ذاته و نفسه مـورد خطاب باشد واجب اصلی است و تبعـی متعلق خطاب است بتبع، اجزاء هر یک‌از مأمور به‌ها واجب تبعی میباشند به تبع کل رجوع بمقدمه واجب شود.

واجِباتِ بَدَنیّه ـ (اصطلاح فقهی) در مقابل واجبات مالیه است مانند صلوة و صوم که واجبات بدنیه‌اندو زکوة وخمس که واجبات مالی است.

واجِباتِ عَقْلی وشَرعی ـ (اصطلاح‌کلامی) واعتقاد کرده‌اند که واجبات و مقبحات دو گونه است: عقلی و شرعی

واجبات عقلی چنانکه: شکر منعم، و قضای دین، وردودیعه، و دفع ضرر از نفس، و مقبحات چون : ظلم کردن، و دروغ گفتن.

و حسن و قبح این جمله عقلا را معلوم است از کافر و مسلمان ملی و غیر ملی، و اگر عقلی نبودی وشرعی بودی‌بایستی که جز اهل شرع ندانستندی ،و چـون میدانند معلوم شد که عقلی است.

و خدای تعالی قبیح نکند اگر چه بدان قادر باشد، زیرا که قبیح کسی کند کـه قبیح را نشناسد یا بدان محتاج بود، و چون خدای تعالی عالم‌است و ازآن‌مستغنی است، و هرکه عالم باشد بقبح چیزی و از آن مستغنی باشد آن چیز نکند، و اگر کسی دیگرکند آن‌ازوی نپسندد ونخواهد، از برای آنکه ارادت قبیح قبیح بود ، پس درست شد که خدای تعالی قبیح نکند.

(رجوع شود به معتقدالامامیه)

واجِبِ بِالذّاتـ (اصطلاح فلسفی) رجوع به واجب شود.

واجِبِ بِالقیاسـ (اصطلاح‌فلسفی) مراد از واجب بالقیاس آنست که غیر استدعای وجوب او را دارد و بنابراین تمام معالیل مستدعی وجوب وجود علت خود میباشند اعم از وجوب بالذات یا بالغیر پس‌ممکنات هم واجب بالغیراند هم واجب بالقیاس و ذات واجب الوجود هم واجب بالذات است و در طرف علت واجب بالقیاس، بـاین معنی‌است که هم بالذات واجب است و هم بقیاس بمعلول از باب‌اقتضای وجودمعلول پس در طرف معلول معنی وجوب بالقیاس استدعای وجوب است و از طرف علـت اقتضای وجو دو وجوب و بنابراین ذات حق واجب بالقیاس است بقیاس به‌ممکنات باعتبار وصف شیء بحال متعلق خود یعنی وجوب بقیاس وصف معلول است بایـن معنی که معلول مستدعی وجوب علت‌است دو تلخیص‌المقام ان الوجوب بالقیاس الی الغیر علی سبیل‌الاستدعاء الاعم‌من‌الاقتضاء الغیر علی‌سبیل‌الاستدعاء الاعم‌من‌الاقتضاء ویرجع الی ان الغیر یأبی ذاته الا ان‌یکون الشیء ضرورة الوجودسواء کانت‌باقتضاء ذاتی کما فی الوجوب بالقیاس المتحقق فی‌المعلول بالنسبة الی العلة او بحاجـة ذاتیة کما فی‌الوجوب بـالقیاس المتحقق فی‌العلة‌بالنظر الی المعلول» (اسفار ج۱ ص ۲۱، ۲۹ و رجوع به مجموعه مصنفات ۲۷، ۹۳، ۹٤، ۱۱٦ شود).

واجِبِ بالغَیْر (اصطلاح فلسفی) رجوع بواجب شود.

واجِبِ تَخْییریـ (اصطلاح‌فقهی واصولی) در اصول رشاد آمده است .

بعقیده اکثر فقهای امامیه و جمهور معتزله حکمی که نسبت بدو یا چند شئی مقتضی ایجاب‌بجمیع‌آن‌اشیاءمیگرددلکن‌تخییرا مقصود از تخییر آن است که مکلف در انتخاب هر یك از آنها مختار است و در اینصورت هر یك از افراد تخییر راانتخاب نموده و بجا آورد فریضهٔ اصلیه را بجـا آورده است ـ ولی اشاعره بر خلاف این عقیده هستند و میگویند که امر بدو یا چند شیئی مقتضی ایجاب جمیع آن اشیاء نمیگردد بلکه فقط یکی از آنها واجب میشود بطور لاعلی‌التعیینـ و تعیین آن با مکلف است.

علامه (قد) در کتاب تهذیب پس از بیان این اقوال چنین اظهار نظر کرده است: ظاهر آن است که: بین این دو قول معنا اختلافی نیست چه آنکه بنا بر قول اول که مبتنی بر وجوب جمیع، علی سبیل ـ البدلیه است مکلف نمیتواند همه آنها را ترك بگوید کما اینکه با تیان جمیع نیز ملزم نیستو بلکه در تعیین هر یك از آنها مخیر میباشد و مراد قائلین بقول دوم نیز همین معنی است یعنی آنها نیز میگویند که مکلف نه مجاز در ترك جمیع است و نه ملزم باتیان جمیع میباشدـپس در حقیقت اختلافی بین آنها نیستـ بلی دراین میان قول‌دیگری هست که هم‌اشاعره و هم معتزله از آن تبری جسته و هر یك آنرا بدیگری نسبت داده و بالنتیجه هر دو فریق بر فساد آن متفق شده‌اند و آن اینست که: واجب فردی است معین درنزد

باری‌تعالی و غیر معین در نزد ما لکن حق تعالی علم دارد براینکه مکلف همان فرد معین عندالله را اختیار خواهد کرد انتهی ...

ولی بعقیده دیگران اختلاف عمیق بین این اقوال موجود است چه آنکه بنا برقول اول کلیه اطراف تخییر بر مکلف واجب است منتهی علی سبیل‌البدلیه ولی بنابر قول دوم و سوم فقط یکی از آنها واجب میباشد و بعبارة دیگر بنا بر قول اول واجب متعدد ولی بنا بر دو قول اخیر واحد است پس چنانچه کسیکه اتیان سه عمل واجب را نذر کرده باشد و بمنظور ادای نذر خود مثلا جمیع خصال کفاره را که از واجبات تخییریه میباشند بجا آورد. بنابر قول اول ذمه‌اش بری میشود چه آنکه جمیع آن اعمال – اعمال واجبه می باشند و شخص مزبور با بجا آوردن آنها در حقیقت سه فعل واجب را بجا آورده است ولی بنا بر دو قول اخیر، ذمه وی بری نشده زیرا فقط یکی از آن افعال واجب بوده و او هم فقط افعال واجب را بعمل آورده است. – وبالاخره ثمرهٔ این نزاع در مبحث نیت و اجتماع امر و نهی نیز ظاهر میشود که لدی‌الاقتضاء درخلال این کتاب بدانها اشاره خواهد شد.

ولی بعضی ا زاهل تحقیق اساساً منکر وجود واجب تخییری شده و گفته‌اند که امر بدو یا چند شیئی فقط در صورتی ممکن است مقتضی تخییر گردد که طرفین یا اطراف تخییر با یکدیگر متساوی باشند والا مخیر کردن مکلف بین دو امر غیر متساوی که یکی اقل و دیگری اکثر و یا یکی اشق و دیگری اخف است بر خلاف عقل سلیم میباشد و مخصوصاً با توجه باینکه درواجبات تخییری‌ثواب های‌مترتب بر آنها مساوی هم میباشند یعنی ثواب مترتب بر یکی عین ثواب مترتب بردیگری است و مکلف با انتخاب هر یك از شقوق تخییر بهمان ثوابی نائل میگردد که با انتخاب شق دیگر ممکن بود نائل شود. چه آنکه اگر بین ثواب ها تبعیض روا شود و اجر یکی از دیگری بیشتر گردد واجبات از صورت تخییری خارج‌شده ویکی بردیگری رجحان می یابد.

بنابراین اگر مکلف بین اقل و اکثر و یا اشد و اخف مخیر گردد وثواب همه آنها هم یکسان باشد مسلماً طرف اقل و اخف را اختیار خواهد کرد و بدیهی استچنین تخییری که بطور قطع عاری از فائده عقلائی است از جانب شارع حکیم مستبعد میباشد.

مثلا مخیر کردن مکلف بین قصر و اتمام صلوة در مواطن اربعه و یا تخییر وی در برخی از منزوحات بئر بین نزح چهل و پنجاه دلو تخییر بی حاصلی است زیرا مسلم است که شخص عاقل در تمام آن موارد شق اخف واقل را اختیار خواهد کرد و هیچ داعی و مشوقی کـه وی را باختیار جانب اشق و اکثر وادار سازد در بین نیست و هکذا در مورد خصال کفاره که مکلف بین عتق رقبه و صیام شهرین متتابعین و اطعام ستین مساکین مخیر شده و یا در باب تصدق بین ایثار درهم طلاو درهم نقره مختار گشته است مسلماً اطعام

مساکین و ایثار درهم نقره را که اسهل افراد تخییر هستند انتخاب خواهد کرد.

پارهٔ از مستندات احکام تخییری.

۱ـ والذین یظاهرون من نسائهم ثم یعودون لماقالوافتحریر رقبة من قبل ان یتماسا... فمن لم یجد فصیام شهرین من قبل ان یتماسا فمن لم یستطع فاطعام ستین مساکین

ـ و ما کان لمؤمن ان یقتل مؤمناالاخطاء و من قتل ... و تحریر رقبة مؤمنة فمن لم یجد فصیام شهرین متتابعین

۳ـ فمن تمتع بالعمرة الی الحج فما استیسر من الهدی فمن لم یجد فصیام ثلثه ایام فی الحج و سبعة اذارجعتم

بطوریکه ملاحظه میشود در تمام این آیات خصال کفاره بقید ترتیب وبامراعات الاهم فالاهم ایجاب گردیده یعنی نخست عتق رقبه و در صورت عجز از آن صیام شهرین و در صورت عجز از آن اطعام ستین مساکین مقرر شده است و بدیهی است ایجاب باین کیفیت را نمیتوان ایجاب بوجه تخییر دانست.

واجِبِ تَعَبُّدیـ (اصطلاح اصولی)واجب تعبدی عبارت از چیزی است که صحت آن محتاج به نیت باشد یا آنچه دانسته نشده است مصلحت آن و بالجمله واجب تعبدی آن باشد که قصد قربت در آن لازم است و باید به قصد قربت و امتثال و اطاعت آورده شود و اگر قصد اطاعت در آن معتبر نباشد توصلی است چنانکه در تطهیر جامه برای نماز که قصد و قربت لازم نیست و میان واجب تعبدی ونفسی عموم وخصوص من وجه است مادهٔ اجتماع در صلوة است و مادهٔ افتراق در نفسی اداء دین است که تعبدی نیست و در وضوء است که نفسی نیست و تعبدی است.

(از خزائن ص ۲۳۲ ـ تقریرات ۷۴)

واجِبِ تَعیینیـ (اصطلاح اصولی)واجب باعتبار تکلیف (مکلف به) بر دو گونه است زیرا گاهی مصلحت در این است که مکلف کاری معین و مخصوص را انجام دهدکه واجب تعیینی است و گاهی مصلحت دراین است که از چند کار که هر کدام از آنها دارای مصلحت است یکی را انجام دهد(از تقریرات ۷۲)

واجِبِ تَوَصُّلیـ (اصطلاح اصولی) واجبات مقدمی آنچه مطلوب بالذات نیست و وسیله است برای رسیدن بواجب بالذات هوالذی المقصود من ایجا به الوصول الی المأمور به بای وجه اتفق او ماعلم انحصار المصلحة فیه فی شئی فلایحتاج الی النیة، و میان آن و واجب غیری عموم من وجه است مادهٔ اجتماع غسل ثوب است برای نماز که هم توصلی است و هم غیری ومادهٔ افتراق وضوء است که واجب غیری است نه توصلی و اداء دین است که توصلی است نه غیری .

در کلیات حقوقی آمده است.

بازاء واجبات توصلی میشود اعم از عینی و کفائی اخذاجرت نمود خواه واجب توصلی دینی باشد مثل تعلیم احکام وبیان حلال و حرام یا دنیوی مثل صناعات و علم طب و هر آنچه زندگانی جامعه و نظام هیئت اجتماع موقوف بر آن باشد. زیرا واجب توصلی بهر نحوی و بهرداعی و سببی در خارج موجود شود مطلوب حاصل

خواهد شد.

بنابراین شخص میتواند برای تطهیر لباس خود جهت نماز، دیگری را ایستیجار کند.

اما واجبات تعبدی چون حصول امتثال و خروج از عهده نسبت به آنها منوط به قصد تقرب است واتیان عمل بداعی اجرت با قصد تقرب و فق نمی دهد لذا گرفتن اجرت برای نماز میت یا تغسیل آن صورت صحیحی نداشته و مسقط تکلیف نخواهد بود.

مع‌الوصف اخذ اجرت برای نماز وروزه و حج بنیابت از میت بالاجماع جائز است.

و همچنین است مستحبات به نیابت از حی و میت و جز صوم و صلوة به نیابت از شخص زنده منعی از آن نشده است.

فقهاء در تطبیق این حکم با قواعد باشکال برخورده‌اند زیرا از طرفی قوام عبادت بقصد قربت است و از طرف دیگر داعی باتیان عمل به نیابت از غیر اجرت است و بالضروره بین این دو قصد تنافی است و نمیشود آنها را با هم جمع کرد. پس چگونه ممکن است شرع حکم بصحت امر محالی نماید.

و برای تصحیح آن وجوهی ذکر کرده‌اند که اکثر آنها خالی ا زخدشه و مناقشه نیست.

و اشکال مرتفع است باینکه اجرت در مقابل نیابت مانع است از اینکه اجیر در نیابت قصد تقرب داشته باشد و مانع نخواهد بود از اینکه عملی را که بعنوان نیابت بجا آورده بقصد قربت باشد.

بعبارت دیگر اجرت در مقابل نیابت‌است باینکه اجیر خود را در انجام عملی که باید بقصد قربت واقع شود خود را نایب غیر قرار دهد و بدیهی است که درنیابت و قرار دادن شخص‌خود رابمنزلهٔ غیرقصد تقرب معتبر نیست تا با اخذ اجرت برای آن منافات داشته باشد.

(کلیات ص ۱۴۳ ، ۱۴۴)

واجِبِ عَینیـ (اصطلاح اصولی وفقهی) در مقابل واجب کفائی است که تقسیم باعتبار مکلف است رجوع بواجب کفائی‌و (قوانین ص ۴۱ـ۵۱ ـتقریرات ص ۷۱) شود.

واجِبِ غَیریـ واجب نفسی عبارت از چیزی است که لنفسه مامور به باشد در مقابل واجب غیری که لنفسه مامور به نیست و بلکه مقدمه است یعنی وجوب آن وجوب مقدمی است و برای وصول بذی‌المقدمه است رجوع بمقدمهٔ واجب شود و از خواص غیری‌است که روانباشد زمانش از زمان آن غیره مؤخر باشد (از خزائن ص ۲۳۴).

واجِبِ کِفائیـ (اصطلاح اصولی ،فقهی) عبارت از آن باشد که غرض و مقصوداز آن بفعل بعضی حاصل شود و غرض متعلق به واحد واحد افراد نباشد مانند کفن و دفن اموات. در مقابل واجب عینی که هر یك از افراد مکلف‌اند انجام دهند مانند صوم و صلوة «الواجب الکفائی ما قصدبه غرض یحصل‌بفعل‌البعض ولایتعلق الغرض بحصوله من کل احد من‌المکلفین او بعض معین منهم» (از قوانین الاصول ص ۱۲۰ـ

موافقات ج ۱ ص ۱۷۶ـ قواعد شهیدص ۸۸).

و بالجمله:

واجب کفائی آن باشد که قصد وغرض اصلی ازآن‌بانجام دادن شخصی ازاشخاص حاصل شود و منظور از آن به همه افراد و اشخاص تعلق نگرفته است و یاشخص معینی ملزم بانجام آن نباشد و شکی‌نیست که اموری مانند جهاد کفائی است که منظور از آن تنها حفظ اسلام است و همین‌طور است نماز و کفن و دفن میت و انقاذ غریق. این گونه‌امور اولاوبالذات بر تمام افراد مکلف واجب میباشد نهایت موقعی که باندازه کافی قیام کردند وآنرا انجام دادند از عهده‌دیگران‌ساقط می‌شود و اگر اصولا انجام نشود همه مواخذ و معاقب میباشند چون مفاسدآن دامنگیرهمه می شود و بنابراین بر همه واجب است‌که در انجام آن کوتاهی نکنند و در عین حال با انجام آن بدست عدهٔ یا یکفرد از عهده دیگران ساقط است.

الواجب الکفائی ما قصد به غرض یحصل بفعل البعض و لایتعلق الغرض بحصوله من کل واحد من‌المکلفین اوبعض معین منهم کخصائص النبی‌ص واله‌ولاریب فی جوازه عقلاو وقوعه شرعا کالجهاد والمقصود منه احترام... و الحق انه‌واجب علی الجمیع و یسقط بفعل البعض ...
(از قوانین ج ۱ ص ۱۲۱)

واجِبِ مَشرُوط ـ(اصطلاح اصول فقه)
واجب مشروط آن باشد که‌فعلیت وجوب آن مشروط بشرط یا شروطی باشددرست است که درتمام‌واجبات شرائط عامه‌مانند قدرت، بلوغ و عقل.. هست و بدین جهت کلیهٔ واجبات مشروط است لکن واجب مشروط مورد نظر آنست که علاوه بر شرائط عامه معلق بر امری دیگر باشد یعنی اگر وجوبش معلق بر شرطی باشد مشروط است مانند وجوب حج که منوط به استطاعت است در مقابل واجب مطلق.
(از کفایه ص ج۲ ـ۲۵۸ـ قوانین ص ٤۱).

و بالجمله:

اصولیان گویند: درصورتیکه‌امر عالم بانتفاء شرط باشد روا نباشد که واجب مشروط را بخواهد و نتواند بدان امر کند زیرا واجب مشروط یا مشروط بودن آن مصرح است مثل «ولله علی‌الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلا»

و یا « یجب‌الصیام علی من کان حاضرا» که بالصراحة شرطی دارد و یا آنکه شرط از قبیل تصریح نقلی نباشد و بلکه‌از راه عقل امر علم بدان شرط داشته باشدمانند توقف واجب برتمکن و قدرت مکلف‌وگرنه تکلیف مالایطاق خواهدبود و در نتیجه‌باید گفت واجبات و اوامر مشروط منحل بدو حکم می شود یکی سلبی نسبت به فاقد شرط و دیگری ایجابی‌نسبت بواجد شرط بنابراین نسبت به‌فاقد شرط اصولا امری نیست و موقعی که شرط آمد امر هم آید نهایت ظاهر امر این طور نشان میدهد که نسبت بهمه است ولو فاقد شرط باشد و بدین جهت است که باید گفت عموماتیکه علی‌الظاهر شامل همه مکلفین شود برچند دسته‌اند.

۱ـ آنچه معلوم است که بطور مطلق

خواسته شده است و آن در صورتی است که در مکلف تمام شرائط جمع باشد و باندازهٔ وقت اداء آن گذشته باشد که معلوم می شود این شخص مکلف بوده و هست و در این مدت هم قادر بر انجام آن بوده است.

۲ـ آنکه معلوم شود مطلق است به‌نسبت به شروع نه اتمام آن و آن د رصورتی است که هنوز مدتی که انجام آن لازم‌دارد نگذشته باشد و معلوم نباشد که تا آخر هم بهمین حال باقی بماند.

۳ـ آنکه مظنون باشد که مطلق است نسبت باو، در صورتیکه واجد شرائط باشد وگمان کند کهٔ تا آخر در همان‌حال باقی بماند البته در این صورت باید بمصداق ظن خود عمل کند و شروع به فعل نماید مانند حج از بلاد دور که همانقدر که‌گمان داردکه‌قدرت واستطاعت او از جمیع وجوه تا پایان حج باقی است باید شروع کند و اصولا تمام احکام شرعیهٔ بدینسان است و مدار ارسال رسل و انزال کتب و شرایع بر این است و بلکه مدار نظام عالم و زندگی جوامع بشری و افراد، به همین ظنون است و بحث این است که اگر آمر عالم باشد که مأمور فاقد شرط است تواند او را مخاطب امر قرار دهد یا نه‌البته اگر مراد آمرمصلحتی باشد بجز انجام مأمور به شاید وجهی داشته باشد وگرنه باعلم به آنکه مأمور نتواند این فعل را انجام دهد تکلیف ما لایطاق خواهد بود و ممکن است مصالحی در نفس امر باشد از قبیل امتحان و آزمایش عبد ودر این صورت روا باشد

که امر متوجه فاقد شرائط شود

رجوع شود به قوانین جزاء.

واجِبِ مُطلَق ـ (اصطلاح اصولی، فقهی) واجب‌باعتبار مقدمات منقسم‌میشود به‌مطلق و مشروط «قدیقال واجب‌المطلق و یراد منه الاطلاق بالنسبة الی‌اللفظ و قد یضاف الی ذلك اقتضاء الحکمة والعدل ایضاً والالزم التکلیف بالمحال و هذا اخص من‌الاول

(از قوانین ج ۱ ص ۱۰۱). رجوع به واجب مشروط شود.

واجِبِ مُنَجَّز ـ آنچه حصولش متوقف بر امر غیر مقدور باشد معلق است مانند حج که مشروط هم گویند و حصول استطاعت در قدرت و اختیار انسان نیست

رجوع بواجب مشروط شود.

واجِبِ مُوَسَّع ـ (اصطلاح اصولی فقهی) در مقابل واجب مضیق است اگر زمان را دخلی در مأمور به باشد موقت است و اگر نباشد غیر موقت است و در صورتیکه زمان در آن دخالت داشته باشد یا زمان باندازه آن میباشد مضیق است و اگر وسیع‌تر از آنست موسع است چنانکه در روزه... واجب مضیق است و درنماز ... موسع است.

(از کفایه ج ۱ ص ۲۲۹ ـ قوانین ص ۴۱، ۱۱۸)، پس موسع و مضیق به اعتبار وقت و زمان است.

در اصول رشاد آمده است:

واجب بموسع ومضیق تقسیم‌میشوند:

هرگاه وقت ادای واجب محدود بزمان نسبتا وسیعی گردد و یا بکلی نامحدود باشد آن را واجب موسع گویند مانند

صلوة ظهر ــ که وقت ادای آن از زوال شمس الی غروب آن بطول می‌انجامد و یا نذر مطلق که وقت ادای آن بکلی‌نامحدود و برای مادام‌العمر است ــ ولی هرگـاه زمان ادای آن فوری و یا مساوی با خود واجب باشد آن را واجب مضیق نامند مانند ادای دین که واجب فوری است ــ یا صوم که زمان ادای آن مساوی با خود عمل است یعنی با آغاز زمان آن، نفس عمل آغاز، و یا اتمام آن نفس عمل پایان میپذیرد.

تَضادّ بین دو واجب: تکالیفی که بر عهدهٔ مکلف قرار میگیرند ممکن است همه آنها درآن واحد قابل انجام باشند مانند صوم و صلوة که اتیان هردو تواما بـر مکلف مقدور است ولی گاهی جمع بیـن آنها مقدور نمیگردد و اتیان یکی مانع از انجام دیگری میشود، در این صورت آن دو واجب، ضد یکدیگر شناخته شده و وجود یکی مستلزم فقدان دیگری خواهد شد.

دو واجبی‌که ضدیکدیگر هستندممکن است هردو موسع و یا هر دو مضیق یا یکی موسع و دیگری مضیق باشند.

۱ــ چنانچه هردو موسع باشند امر بر یکی مقتضی نهی از دیگری نمیگردد چه آنکه در این صورت امر مزبور بـر لزوم اتیان واجب و منع از ترک آن‌دلالت نمیکند تا مستلزم حرمت ضد آن گـردد زیرا در واجب مـوسع مادامیکـه ساعت تضییق (آخرین لحظهٔ امکان) فرا نرسیده است ترک مأمور به و تأخیر و احاله آن از آنی به آن دیگر جائز است ــ پس در این صورت چون خود مامور به در هیچ یك از آنات مزبوره حتمـی‌الاداء نیست لذا طبعاً نمیتواند مقتضی حرمت ضدخود گردد مگر آنکه آنات موسعه سپری گشته و واجب مزبور بواجب مضیق تبدیل‌شود که البته در این صورت تابع احکام شقوق دیگری که ذیلا ذکر میشوند خواهدگردید.

۲ــ چنانچه هر دو مضیق باشند در این صورت چنانچه واجبین از حیث‌اهمیت با هم مساوی باشند مکلف در اختیار هر یك از آنهها مخیر خواهد بود مانند نجات دو غریق ــ ولی هرگاه یکی مهمتـر از دیگری باشد طرف مهمتر را باید اختیار کند مانند صوم و جهاد فی سبیل‌الله که دومی مهمتر است و همچنین اگر یکـی مربوط بحق الله و دیگری بحق‌الناس‌باشد (بنابر مشهور) رعایت جانب حق‌الناس لازمتر است مانند دین و زکوة که ادای دین مقدم میباشد ــ پس در ایـن قبیل موارد: در صورت تساوی واجبین امـر متعلق بر یکی مستلزم نهی از دیگـری نیست ولی در صورت عدم تساوی امـر بر راجح مستلزم حرمت مرجوح‌میگردد.

۳ــ هرگاه یکی مضیق و دیگری موسع باشد در این صورت رجحـان با مضیق خواهدبود وبعبارة اخری امرمتعلق‌برمضیق موجب حرمت موسع میگردد مانند نجات غریق ــ و صلوة ظهر (قبل از حلول اوان تضییق).

(اصول رشاد ص ۷۷ ــ ۷۶)

واجِبِ نَفْسی ــ (اصطلاح اصولی، فقهی) عبارت از امری است که فی‌نفسه مطلوب باشد به آنکه مصلحتی که سبب

وجود آن شده است برای خاطر لزوم آن فی نفسه و لنفسه باشد و از ثمرات این مصلحت حصول تقرب است بوسیلهٔ آن بدان برخلاف واجب غیری که برای‌خاطر مصلحتی است که در غیر است «فان النفسی واجب علی‌کل حال بخلاف‌الغیری فانه واجب علی تقدیر دون تقدیر» پس واجب باعتبار مطلوبیت ذاتی منقسم به واجب نفسی و غیری میشود.

(از قوانین ص ٤۱ ـ کفایه ص۱٤۱ خزائن ص ۲۳۳).

واجِبُ‌الوُجود ـ ذات حق است.

واجِد ـ (اصطلاح عرفانی) واجد کسی است که بکلی از خودیت خود خالی شده باشدکه موضوع نماند تاطلب‌کمالی برای او باشد و چون خدا را یافته باشد از کل ماسوی چشم پوشد.

(از شرح کلمات باباطاهر ص۱۱۲)

و باز گفته‌ند: واجد متحقق بوجد و حال است.

•

اندر دل من بدین عیانی که توئی
وز دیده من بدین نهانی که تویی
وصاف ترا وصف نداند کردن
توخود به‌صفات‌خودچنانی که تویی

پیر طریقت گفت: الهی نور دیدهٔ آشنایانی روز دولت عارفانـی، لطیفا چراغ دل مریدان و انس جان غریبانی، کریماء آسایش سینهٔ محبان و نهایت‌همت قاصدانی، مهربانا، حاضر نفس واجدانی، سبب دهشت و الهانی، نه به چیزمانی تا گویم چنانی آنی که خود گفتی و چنانکه گفتی آنی، جانهای جوانمردان را عیانی و از دیده‌ها امروز نهانی.

(از عده ج ٥ ص ۱۰).

رجوع بوجد شود.

واحِد ـ (اصطلاح فلسفی و عرفانی) واحد مقابل کثیر است و تعاریفی کـه برای آن کرده‌اند همه تعارف دوری‌است و بالجمله تعریف و تحدید واحد ممکن نباشد مگر بمقابلیت با کثیر.

واحد را برحسب تعلق‌آن بموضوعات و موارد اقسامی چند است از این قرار.

۱ـ واحد بالاتصال ـ و آن واحد شخصی بود که باجزاء مقداریهٔ متشابهه منقسم شود و اجزاء آن همه در حقیقت متحد باشند.

۲ـ واحد بالترکیب ـ و آن امری باشد که متکثر بالفعل باشد و از جهت ترکیب خاص میان آنها حالت وحدانی پیدا شده باشد و بعبارت دیگری واحد بالشخص هرگاه قابل انقسام باشد بـه اجزاءمقداریهٔ متشابهه بالحقیقة واحد بالاتصال است و اگر قبول انقسام آن وهمی باشد نه حقیقی انفکاکی واحد بالترکیب است که واحد بالاجتماع هـم گویند.

و اگر بالذات قابـل انقسام نباشد بلکه‌بالعرض باشد جسم‌بسیط خواهدبود مانند آب و بالاخره اگر منقسم شود به اجزاء مختلفة الحقایق واحد باجتماع است مانند معجونات و اجسام مرکبه از عناصر مانند درخت واحد تشخص که مرکب از عناصر متخالفه است.

۳ـ واحد بالنوع ـ واحد بالاتصال را بعد از انفکاک یعنی قسمت انفکاکیه

واحد بالنوع هم گویند و نیز واحدبالنوع اتحاد در افراد نوعی باشد چنانکه زید و عمرو و... و... واحد بالنوع‌اند.

٤– واحد بالموضوع – چنانکه دو محمول را یك موضوع باشد مانند ناطق و ضاحك و یا ماده و صورت که موضوع آن جسم است.

٥– واحد بالشخص – و آن امری‌است که مفهوماً و مصداقاً واحد باشد مانند زید، خلاصه کلام آنکه جهت وحدت یا ذاتی کثیر است یعنی خارج از ماهیت آنها نیست و یا عارض بر ماهیت کثیر است و یا نه‌ذاتی است ونه عارضی است اگر جهت وحدت ذاتی باشد دو صورت دارد یا آنکه آن جهت وحدت تمام ماهیت آن افراد کثیره است در این صورت آن کثیر واحد بالنوع است مانند افراد انسان که جهت وحدت آنها انسان است که تمام ماهیت افراد است پس انسان واحد نوعی است و افراد آن واحد بالنوع‌اند.

و اگر آن جهت وحدت جزء ماهیت کثیر باشد آن جزءهم یاجزء تمام‌مشترك بین ماهیت آن کثیر و غیر آنست در این صورت آن کثیر واحد بالجنس است مانند حیوان و اگر آن جزء تمام مشترك‌نباشد در این صورت آن کثیر واحد بالفصل خواهد بود.

و اگر آن جهت وحدت عارضی باشد در این صورت آن کثیر واحد بالعرض خواهد بود و در این صورت اگر آن‌جهت عارضه بالطبع موضوع برای آن کثرت باشد آن کثیر واحد بالموضوع خواهد بود چنانکه ضاحك و کاتب در انسانیت واحدند که آن انسانیت جهة وحدت آنها است و خارج از مفهوم و ماهیت ضاحك و کاتب است که بالطبع موضوع برای آنها است.

و اگر آن جهت وحدت عارضه‌محمول بالطبع باشد بر کثیر به آنکه صفت آن باشد در این صورت کثیر واحد بالمحمول است چنانکه گویند: پنبه وبرف واحداند در سفیدی زیرا که سفیدی خارج از آنها است و محمول بر آنها است طبعاً و اگر آن جهت وحدت نه ذاتی باشد و نه‌عرضی و حمل بر آنها نشود واحد بالمناسبة باشد مانند تعلق نفس ببدن و ملك به شهر که‌وحدت‌آن‌دو واحد بالمناسبت‌اند و متحد در تدابیر یعنی جهت وحدت آنها تدبیر است که مقوم عارض هیچیك از آنها نیست.

٦– واحد بالجنس – واحد بالجنس وحدتی است که چند نوع در یك جنس دارند مانند انسان و سایر حیوانات در حیوانیت.

٧– واحد بالفصل – و آن وحدتی است که چند امر در ممیز ذاتی بایکدیگر دارند مانند زید و عمرو و... که در ناطق بودن واحداند.

٨– واحد بالموضوع – و آن وحدتی است که چند امر در موضوع داشته باشند مانند کاتب و ضاحك.

٩– واحد بالعدد – و آن واحد شخصی است مقابل واحد جنسی و واحد نوعی.

(از تفسیر ص۱٥٤۰، ٥۳۷ – تهافت

التهافت ص ۱۹۷، ۲٤٤، ۳۳۳ ـ شفا ج ۲ ص ۸۰٤، ٥٥۱، ٤۲٥ ـ ش ص ۲۸۰ ـ اسفار ج ۳ ص ۱۹).

در نزد عرفا واحد و واحدیت، اعتبار ذاتست از آن رو که تمام اسماء از وی است و واحدیت اسماء بذات اوست و تکثرات اسماء بصفات.

•

شاه یکی غلام صد، باده یکی و جام صد
ذات یکی‌صفت بسی، خاص‌یکی وعام‌صد
نام یکی اگر یکی صد نهد ای عزیزمن
صد نشود حقیقتش یك بود او بنام صد
(از رسائل شاه نعمت‌الله ص ۲)

واحد حقیقی نیز بر دو قسم است یا واحد بالوهم است و یا بالفعل است واحد وهمی عبارت از واحد عددی است که اصل عدد و مبداء آنست.

واحد حقیقی موجود بالفعل عبارت‌از معنائی است که متغیر و متکثر و مستحیل نیست و متصف بصفتی از صفات اجسام نیست و در معرض کون و فساد هم‌نیست و شبیه بچیزی نیست و او ذات حق‌تعالی است.

(الهدایة الی فرائض القلوب ص ٥۸).

شاعر گوید:

صفت و ذات جمع کن باهم
واحدش جواز عارفان فافهم؟

پارهٔ از ترکیبات در معانی فلسفی:

واحِدِ بِالإتّصال ـ واحد بالاتصال عبارت از واحد شخصی است که منقسم باجزاء مقداریهٔ متشابه شود و از جهتی بالفعل و از طرفی حاوی کثرت باشد (شفا ج ۲ ص ٤۲٦) رجوع شود به واحد.

واحِدِ بِالإجتِماع ـ رجوع بواحد و (شفا ج ۲ ص ٤۲٦) شود.

واحِدِ بِالتَّرکیب ـ رجوع بواحدشود.

واحِدِ بِالجِنس ـ رجوع بواحد شود.

واحِدِ بِالذّات ـ واحد بالموضوع و بالشخص و بالجنس و بالنوع را واحد بالذات گویند در مقابل واحد بالعرض که واحد بالمناسبة... است

رجوع بواحد و (شفا ج ۲ ص ٤۲٥) شود.

واحِدِ بِالصُّورَة ـ دو یا چند امریکه در صورت نوعیه و یا فصل متحد باشند واحد بالصورت‌اند چنانکه اموریکه واحد بالصورة‌اند واحد بالجنس‌اند و اموریکه قابل قسمت از هم نباشند و دارای یك صورت باشند واحد بالصورة‌اند

(از تفسیر ص ٥٤٥).

واحِدِ بِالطَّبع ـ دو یا چند امریکه از لحاظ وضع و سازمان طبیعی وحدت داشته باشند واحد بالطبع‌اند مانند دو موجود طبیعی کروی الشکل و یا دو امری که از لحاظ خواص یکی باشند.

(از شفا ج ۲ ص ٤٤٦).

واحِدِ بِالعَدَد ـ رجوع بواحد و (تفسیر ص ۸۳۱، ٥٤٥) شود.

واحِدِ بِالعَرَض ـ دو یا چند امری که درامری عرضی بایکدیگر وحدت‌داشته باشند واحد بالعرض‌اند.

رجوع بواحد و (شفا ج ۲ ص ٤۲٥) شود.

واحِدِ بِالفَصل ـ رجوع بواحد و

(دستور ج ۳ ص ۴۳۴) شود.

واحِد بِالمَوضوع ـ رجوع بواحد شود.

واحِد بِالنِّسبَة ـ رجوع بواحد شود.

واحد بالنوع ـ رجوع بواحد و (اسفار ج ٤ ص ۱۳ ـ دستور ج ۳ ص ۴۳٤) شود.

الواحِدُ لایَصدُرُ عَنهُ إلّاالواحِد ـ رجوع به قاعدهٔ الواحد... و ربط حادث بقدیم و (اسفار ج ٤ ص ۵۱ و شرح منظومه ص ۲۲۸) شود.

واحِد مِنْ جَمیعِ الجِهات ـ (اصطلاح فلسفی) منظور ذات حق است.

واحد از تمام وجوه عبارت از امری بود که به‌هیچ وجه قابل انقسام نبود نه باجزاء کمی و نه باجزاء حدی و نه بسان انقسام کلی به جزئیات خود و لکن واحد از یك جهت عبارت از امری بود که از همان جهت قابل انقسام نبود، این معنی را نگهدار و به عقل خود بسیار و از تجوزات و مجازاتی که آید بمانند گفتار ما که گوئیم «زید وعمرو واحدند در انسانیت که بدین معنی بود که آن دو را زیدو عمرو را صورتی بود در عقل که نسبت هردو بدان صورت یکسان‌اند رها کن این آن چیزی بود که ما بخواستیم که در این فصل بیاوریم و با ایراد آن بخش اول این‌کتاب پایان یافت وبر نورالانوار حمد بی‌پایان باد.»

(رجوع شود به شرح حکمةالاشراق ص ۲۸۰).

وادِیِ أیْمَن ـ (اصطلاح ذوقی) وادی ایمن عبارت از طریق تصفیهٔ دل است که تجلی الهی را قابل است.

(شرح گلشن راز ص ۵۷ ـ کشاف ص ۱۵۲٤)

وگفته‌اند: مراد ازوادی ایمن وحدت مطلق است که آنجا بجز ندای «اناالله» نیست، که آنجا غیر را راه نیست.

•

در آدر وادی ایمن زمانی
شنو «انی اناالله» بی‌گمانی

و آن وادی مقدس است که فرمودند «انك بالواد المقدس طوی»

حافظ گوید:

شب تار است و ره وادی ایمن در پیش
آتش طور کجا موعد دیدار کجاست ؟
هر که آید بجهان نقش خرابی دارد
در خرابات بپرسند که هشیار کجاست؟
آن کسست اهل بشارت که اشارت داند
نکته‌ها هست بسی محرم اسرارکجاست؟

و مراد ازوادی وحدت، مقام وحدت است.

عطار گوید:

چنان بیخودشدندازخودکه اندروادی‌وحدت
یکی‌مست«اناالحق»گشت‌ودیگرغرق‌سبحانی
اگر خواهی‌که‌توبی‌خودهمه‌چیزی‌یکی‌بینی
تویی‌آن پرده‌اندررمگر کاین‌پرده‌بدرانی

وارد ـ (اصطلاح ذوقی) واردعبارت از چیزی است که وارد بر قلوب میشود و بعبارت دیگر وارد از جملهٔ خواطر محموده است که بدون تعمد عبد وارد شود بر قلوب و آن سخنی است که بنده میفهمد بدون صورت.

وارد گاهی از جانب حق است وگاه از علم و گاهی وارد «سرور» و گاهی

وارد «هم» است و گاهی قبض است و گاهی بسط.

(رساله قشریه ص ٤٤ ـ لمع ٣٤)

در کشاف است که آنچه از معانی‌وارد بر دلها شود بدون کسب بنده «وارد» نامند.

(از حاشیه بر رساله قشریه ص ۱۰۱ کشاف ص ١٤٧).

در مصباح است که: واردات و القاء آت یا صحیح‌اند و یا فاسد که مورداعتماد نمی‌باشند، وارد صحیح هم یا الهی‌است که متعلق بعلوم و معارف است و یا ملکی روحانی‌که باعث برطاعات است‌که«الهام» نامند.

وارد فاسد هم یا نفسانی است که عبارت از چیزی است که در آن حظ نفس و لذت باشد که «هاجس» نامند و یا شیطانی که داعی بر معصیت باشد که «وسواس» نامند.

و بالجمله: واردات یا ملکی هستند و یا رحمانی و یا شیطانی.

(قیصری ص ٣٦ ـ مصباح‌الهدایه ص ١٥).

درتاریخ تصوف است‌که: واردعبارت از حلول معانی است بدل و آنچه وارد شود بر قلب از خواطر پسندیده بدون تفکر و تأمل و گاهی بر مطلق واردات اطلاق میشود.

واسطه ـ (اصطلاح فلسفی‌ومنطقی) واسطه بودن شئی و امری برای ثبوت وصفی از اوصاف باین است که آن‌شئی علت ثبوت آن وصف برای آن امر ذی ـ الواسطه باشد.

واسطه بر دو قسم است:

۱ـ آنکه آن وصف برای واسطه‌ثابت نباشد و در این صورت یك عارض است و یك عروض بالذات و بالاعتبار مانند اعراض پایدار

اعراض پایدار و قائم به ممکنات بواسطهٔ واجب الوجود.

۲ـ آنکه واسطه خود هم متصف به آن وصف باشد و بواسطهٔ آن ذی‌الواسطه‌هم متصف شود نه آنکه دو اتصاف حقیقی باشدزیرا وصف‌واحد نتواند بدوموصوف اتصاف یابد بلکه اتصاف حقیقی آن واسطه است وبالتبع آن ذی‌الواسطه‌است. این قسم را واسطهٔ در عروض گویند و بنابراین واسطهٔ در عروض آن است که معروض حقیقی همان واسطه است مانند آهن که واسطهٔ عروض حرارت بر آب است که بلاواسطه معروض حدید است و مع‌الواسطه آب است و قسم اول راواسطه در ثبوت گویند که واسطه در حقیقت‌علت عروض و لحوق صفت است بذی‌الواسطه مانند تعجب که علت لحوق و عروض ضحك است بر انسان.

و واسطهٔ در تصدیق عبارت از علم، حکم و نسبت است مانند «لانه متغیر» که در مقام اثبات حدوث عالم گفته میشود مانند «العالم متغیر و کل متغیر حادث فالعالم حادث» که در حکم این است که گفته‌شود «العالم حادث‌لانه متغیر» واسطهٔ در تصدیق را واسطه در اثبات هم گویند.

(از دستور ج ۳ ص ٤٣٣ ـ ٤٣٤، شرح منظومه ص ۹۲، ١٤١ مجموعهٔدوم

مصنفات ص ۱٦٧، ۱۷۰).

پارهٔ از ترکیبات در معنی فلسفی و منطقی ـ

واسِطَهٔ در اثبات

واسِطَهٔ در تَصدیق

واسِطَهٔ در ثبوت

واسِطَهٔ در عُروض

«ولکن الواسطة فی‌العروض لهااقسام منها کحرکة السفینة لحرکة جالسها و منها کابیضیة البیاض لابیضة الجسم‌حیث ان الاولین موجودتان بوجودین منفصلین فی‌الوضع والاخیرتین‌کذلك ولکن‌متحدتان فی‌الوضع و منها کالجنس والفصل حیث ان الفصل علة لتحصل الجنس و همـــا متحدان فی‌الوجود للحمل سیمافی‌البسائط الخارجیه»

(شرح منظومه ص ۲۱) رجوع بـه واسطه شود.

وواصلان‌مقربان وسابقانند ،ودوطائفه‌اند یکی آنکه بعد از وصول و فنا حق‌ایشان را برای ارشاد خلایق خود رجوع‌مینماید و دیگر آنکه بعد از وصول و فنا ایشان را بخلـق رجوعـی نیست فـرقـه اول مشائخ‌اند و فرقهٔ دوم مخدومانند.

رجوع بفرهنگـ مصطلحات عرفـا تألیف نگارنده شود.

واصِلیَّه ـ (اصطلاح عرفانـی) و واصلیه کسانی‌اندکه‌گویند ما بخداواصل شده و مع گردیده‌ایم و مقصود واقعـی حاصل کرده‌ایم.

واصل‌بن عطا شاگرد حسن بصری‌بود و در مسائلی با وی اختلاف کرد و ازو کناره گزید و بدین روی آنها رامعتزلی گویند.

مذهب اعتزال بر چهار رکن استوار است نفی صفات زائد بر ذات بدین معنی که آنان در باب صفت قدرت، علم و کلام و غیره نظر خاصی دارند که با دقت‌های فلسفی آمیخته است و ازین روی خود را اهل توحید و عدل محسوب دارند، دیگر گویند که اعتقاد به قدر دارند لکن از بررسی کلمات آنان خلاف این ثابت‌است اینان کاملا تابع عقل‌اند و عقل را حاکم بر شرع میدانند برخلاف اشعریان،اعتقاد به منزلت بین منزلتین یا امر بین‌الامرین یعنی حد فاصل بین جبر و اختیار که‌این هم معلوم نیست که ریشه‌اش از معتزلیان باشد و بهرحال اینان در اب مسائل‌کلامی غور بسیار کرده‌اند و مذهب را با فلسفه درآمیخته‌اند گویند اصل دیگـــر اینان بررسی جنگــ جمل و صفین بوده است که خواسته‌اند از نظر انطباق با روح شریعت و عدم انطباق آنرا بررسی‌نمایند تاریخ این فرقه مقرون بحوادث و اوج و حضیض‌ها است که باید بکتب مذاهب و ملل و نحل مراجعه شود.

(از ملل و نحل شهرستانی ص۲۰۰، ۲۱۰)

واقِعٌ ـ در ادب فعل متعدی راگویند.

در عرفان مراد از واقع معنائی‌است که اندر دل پدید آید و بقا یابد برخلاف خاطر و بر هیچ وجه مر طالب را آلت دفع کردن آن نباشد چنانکه گویند «خطر علی قلبی و وقع فی قلبی» پس دلهامحل خواطرند اما واقع جز بر دل صورت‌نگیرد که حشو آن جمله حدیث حق باشد و از

این جهت است که چون مرید را در راه حق بندی پیدا آید آنرا قیه گویند، و گویند او را واقعی افتاده.

(کشف‌المحجوب ص ۵۰۲).

واقِعَه ـ (اصطلاح ذوقی) واقعه عبارت از امور غیبی است که برای اهل خلوت آشکار شود و اگر در حضور باشد مکاشفه گویند و از جمله واقعات بعضی کاذب باشد همچنانکه منامات.

و بالجمله: واقعه آن چیزی است که سالك در اثناء ذکر بیند بنحویکه غایب شود از محسوسات و آن بین نوم ویقظه است که مکاشفه هم نامند و آنچه فرود آید در دل نیز واقعه گویند.

(مصباح الهدایه ص ۱۳٤ ـ کشاف ۱٤۸۸ ـ اصطلاحات شاه ص ۱۲).

عطار گوید:

هرروز غم عشقت بر ما خطر انگیزد

صد واقعه پیش آرد صدفتنه برانگیزد

واقِع فی طَریقِ ما هُوَ ـ (اصطلاح فلسفی و منطقی) امری که مقول درجواب پرسش بماهو باشد و آن جنس و نوع است چنانکه گویند زید، عمرو و بکر و... ماهو؟ جواب انسان باشد که نوع است و یا گفته میشود انسان و حمار و بقر و غیره ماهو؟ که جواب حیوان‌باشد که جنس است. و بالجمله جنس و نوع واقع در طریق ماهو میباشند

(دستور ج ۳ ص ٤۳۲).

واقِفیَّه ـ (اصطلاح کلامی) کسانی که گویند خدای متعال را بمعرفت‌نمیتوان شناخت

(از کشاف ص ۵۰۰)

و آنان که توقف کرده‌اند در امامت مولانا کاظم واقفیه گویند.

(از درایه ص ۱٤۱).

واقِفان ـ (اصطلاح عرفانی) واقفان کسانی‌اند که در طریق متوقف شوند و ارتقا نیابند.

(کشف‌المحجوب ص ٦۲).

واهِبُ الصُّوَر

واهِبُ العِلْمِ والتّأیید

(اصطلاح فلسفی) مراد ذات حق تعالی است و هریك از انوار مجرده بنوبهٔ خود نیز واهب‌الصور والعلم‌اند نهایت‌واسطهٔ در فیض و افاضه‌اند. و عقل اول ونفس کلیه را هم گویند.

«و یحصل من بعض الانوار القاهرة و هو صاحب طلسم النوع الناطق یعنی جبرئیل علیه السلام و هو الاب القریب من عظماء رؤساء الملکوت القاهرة. روان بخش. روح‌القدس. واهب العلم والتأیید. معطی الحیوة والفضیلة»

(مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۲۰۰، ۲۰۱).

واهِب ـ (اصطلاح فقهی) رجوع به هبه شود.

والِه ـ (اصطلاح ذوقی) سرگردان و متحیر در بحر وحدت و شیفتهٔ مقام وحدت.

عطار گوید:

درجستجوی عقل وجان، واله‌فتاده درجهان

تودایماً گنجی نهان در قعر جان سبحانه

هر بی‌زبانی بسته لب، بارازهای‌بوالعجب

باتوسخن‌گو، روزوشب، ازصدزبان‌سبحانه

ذرات عالم از علی، تا نقطهٔ تحت‌الثری

تسبیح میگوید همی، کای عیبدان سبحانه
بنام او که سرهای والهان خروشان،
بنام او که تنهای عاشقان پیچان، بنام او
که جانها اسیر پیغام او، عارف افتاده
بدام او، مشتاق مست سهی از جام او،
طوبی‌کسی را که ازین جام شربتی چشید
یا در این راه منزلی برید، دل وی بنور
اعظم افروخته و بروح حق زنده، بعز
وصال فرخنده، گهی در حیرت شهود
مکاشفت جلال، گهی در بحر وجود غرقهٔ
لطف، و جمال، بزبان ناز و دلال همی
گوید.

•

در عشق تو من کیم که در منزل من
از وصل رخت گل دمد بر گل من
این بس نبود زعشق‌تو حاصل من
کآراستهٔ وصل تو باشد دل من

واو — (اصطلاح ذوقی) واو کنایت
از وجه مطلق است.

واو وجه مطلق حق بر همه
کی‌شناسداین سخن هر بی همه

وَبالِ سِتارِگان — (این اصطلاح
نجومی است)

ابوریحان گوید:

هر برجی که برابر خانهٔ ستاره بود
و بالش بود. و بپارسی پتیاره خوانند. و
هندوان خانه های ستارگان دارند و وبال
ندانند. و همچنان که خانه ها صورت
کردیم همچنان وبالها را صورت کردیم‌تا
آسان بود. این برجهای است که ستارگانرا
همچنانست چون ملکان را نشست گاه و
جایگاه عز. و اندرین برجها نامبردار و
بلند همی گردند. و اندرین‌برجها درجات
است‌که شرف‌بدان منسوب است.ومردمان
اندرین بخلاف‌اند. گروهی گویند که‌شرف
بدان درجه است و بس. و هست که‌شرف
بدرجه‌یی چند پیش از آن درجه همی‌نهد.
و گروهی شرف را از اول برج دارند تا
درجهٔ شرف. و هست که همه برج شرف
دارد و درجه غایت او. و اینك برجها و
درجه های شرف بر مذهب پارسیان و
یونانیان.

و هبوط ستاره اندر آن برج بود که
برابر برج شرف اوست بهم چندان درجات
شرف. وبهبوط‌اندرستاره تباه‌بودفرومایه
شده.

اما ببرجها هیچ خلاف نیست. و اما
درجات را همه هندوان متفق‌اند که شرف
آفتاب بده درجه حمل است وشرف مشتری
بپنج درجهٔ سرطان و شرف زحل به بیست
درجه میزان. و باقی شرفها را چنانك
گفتیم. و رأس و ذنب را اندر شرفهاهیچ
یاد نکنند. و صواب این است.

(رجوع شود به التفهیم ص ۳۹)

وَتِد — (اصطلاح ادبی) وتد یعنی میخ
چوبین و در اصطلاح عروض بر دو نوع
است، مقرون و مفروق، مقرون دو متحرك
و ساکنی است چنانکه «اگرومگر» و چون
هر دو متحرك این رکن مقارن یکدیگرند
آنرا مقرون و مجموع خوانند و مفروق
دو متحرك است بر دو طرف ساکن چنانکه
«ناله و ماله» که حرف ها در این کلمات
نیز ملفوظ‌نیست صورت وتد مقرون ۱۰۰
و مفروق ۱۰ میباشد.

(از المعجم ص ۳۲—۲۶).

وَتِدُالأرض- (اصطلاح نجومی) رجوع باوتاد شود.

وَتِدُالسّماء- (اصطلاح نجومی) رجوع به اوتاد شود.

در بارهٔ اوتاد های گوناگون در اخوان‌الصفا آمده است. وتد رابع درجه مقابل کبد السماء را گویند.

(یعنی آنچه د رمقابل درجه‌ایست که در کبد و وسط آسمان است).

و بنابراین فلك محدد در همهٔ اوقات منقسم به چهار ربع است که هر ربعی نود درجه است و بنابراین از افق مشرق تا وتد آسمان نود درجه است که آنرا ربع شرقی صاعد در هوا نامند.

و از وتد آسمان تا وتد مغرب نود درجه است که ربع جنوبی هابط نامند و از وتد مغرب تا وتد ارض نود درجه است که ربع غربی هابط در ظلمت نامند و از وتد ارض تا وتد مشرق نود درجه است که ربع شمالی صاعد نامند.

(رجوع‌شود به‌رساله سوم در نجوم‌اخوان ص ٨٤)

وَتِدُالسَّیر- (اصطلاح نجومی) رجوع باوتاد شود.

وَتِدِ غارِب- رجوع باوتاد شود.

وَتر- (اصطلاح فقهی) یعنی یك دانه وتاق (طاق) و خلاف شفع است و نماز نافلهٔمخصوص است‌رجوع‌بنافله ومتفوباب و رواتب و صلوةاللیل شود.

وتر نزد عرفا کنایت از ذات بـاعتبار سقوط تمام اعتبارات است.

(اصطلاحات شاه نعمت‌الله ص١٢)

وَثَن - نـام بت بطور عموم که جرمی داشته باشد و دارای جثهٔ معمولی باشد از زمین یا سنگ یا چوب و صنم صورتی بلاجثه باشد وثنی‌بت پرست‌است وثنیه فرقه از کفارند که بت پرستند و آنها را تماثیل انبیاء و زهاد و ملائکه دانند.

(از کشاف ص ١٥١٦)

وِجادَه- (اصطلاح حدیث) نـزد محدثان آن باشد که حدیثی یافته شود بخطی کـه نویسنده او را بشناسد که چون وثـوق بدان دارد گوید:

«وجدت هذالکتاب بخط فلان او قرأت بخط فلان اوفی کتاب فلان بخطه».

(از کشاف ١٤٥٥).

وَجد- (اصطلاح ذوقی) مـراد از وجـد واردی است که از حق تعالی آید و باطن را از هیأت خود بگرداند باحداث وصفی غالب چون حزن یا فرح.

جنیدگوید «الوجدانقطاع الاوصاف عند سمة الذات بالسرور» و بعضی گـویند «بالحزن».

وجد عبارت از چیزی است که بدون جهد و تکلیف بر قلب وارد شود.

و عبارت است از برقهای درخشنده که بسرعت خاموش شود.

عمربن عثمان‌مکی‌گوید: هیچ‌نوع‌عبارتی نتواند چگونگی وجد را بیان کند زیـرا وجد سری است ا زاسرار خدا نزد مؤمنان (از مصباح الهدایه ص ١٥١- ١٣٣ـ لمع ص ٣٥١)

بعضی گویند «الوجد فقدان الموجودر وجودالمقصود»

بعضی گویند «الوجد مصادفة الغیب -

بالغیب و الوجود حضور القلب للواردو التواجد حرکة الوجد بمشاهدةالوجود» که معنی وجود وجد بدون استشمار بوجد است و تواجد حرکت کردن واجد است بسبب مشاهدهٔ وجود.

(شرح کلمات باباطاهر ص ۱۵٤ ــ شرح منازل ص ۱٦۲)

و سالکان را بواسطهٔ نظر کردن بکمالات صنع الهی و فکرت در آثار حق و جدی حاصل آید و آن از انوار است که وارد بر قلب میشود و نو رازلی است.

در شرح تعرف است که: وجد در لغت عرب بر چهار معنی است یافتن گمشده، توانگرشدن وغمناك گردیدن از کاربزرگ و هر اندوهی که آن با سوزش والم باشد عرب آنرا وجد گوید.

وگفته‌اند«الوجد الغالب یسقط التمیزو یجعل الاماکن کلها مکانا و احدا والاعیان عینا و احداً ولالوم لمن غلب علیه الوجد» (طبقات ص ۳۲۸) .

و در اصطلاح وجد آنست که بدل رسد و دل ازو آگاهی یابد از بیم یا غم یا دیدن چیزی از احوال آن جهان که بر سر او گشاده شود یا حالی که میان او وخدا گشاده گردد و گاه از بیم عذاب است وگاه از درد فراق و گاه از سوزش شوق و حب و اغلب از خوف یا از فراق باشد و چون این نوع وجد در سر بنده ظاهر شود و غلبه گیردظاهرش مضطرب گردد و بانگ و ناله پدید آید و بانگ و نالهٔ او را تواجد خوانند (شرح تعرف ج ٤ ص ۲۹).

نوری گوید: وجد زبانهٔ آتشی است که از شوق ناشی شده باشد.

در شرح کلمات باباطاهر است که:مراد بوجد حالت طرب است که از شهود حق برای سالك حاصل میشود و اظهاراین‌وجد شرك است و اخفای‌آن ازضعف حال‌است. (از شرح کلمات باباطاهر ص ۱۵۸).

•

از خود فانی گشتم ووالـه شدم
ای راه تـرا دلیل دردی ؟

وجد را سه مرتبت است تواجد کـه بیخود ناشده بی خودی بر خود بندد ووجد که بی خود باشد و لکن التفات به بیخودی خود داشته باشد ووجد که بی خود باشد و التفات به بیخودی خود نداشته باشدکه فنای از فناست.

خواجه عبدالله گوید: وجد پس از عالم وصال و فراقست، وجد علم بیداری مشتاقـانست، وجه حدیقهٔ دل دوستانست وجد سبب جان باختن است و بهانهٔ خان و مان برانداختن است.

قدر وجود افزونست ووجود از خلقت بیرون است (از رسائل خواجه ص ۱۱۲).

•

بر آتش عاشقیت [مشقت] جان عود کنم
جان بندهٔ تست من بمن جـود کنم
چون پاك بسوزد آتش عشق تو جـان
صد جان دگر بحیله مـوجود کنـم

آتش محبت جان عاشق میسوزد امـا به بهانهٔ وجدی برافروزد.

وُجُوب (اصطلاح فلسفی و فقهی)

در فلسفه رجوع بواجب و اسفار ج ۱ ص ۱٤٤).

نزد فقها وصف‌عمل واجب است ونزد

فقها تارك او مستحق ذم است.
(از تلویح ص ۳۸٦).

و در مقابل حرام و محرم است.

وُجوبِ إخْباری ــ در مقابل وجوب انشائی است، وجوب اخباری کلی است و وجوب انشائی خاص است.

وُجوبِ تَخْییری ــ هرگاه امر متعلق به یکی از دو یا چند چیز باشد هر یك از آنها واجب است بر سبیل تخییر و بدلیت ونتوان هیچیك را ترك کرد مگر با توجه و اشتغال ببدل آن که یکی دیگر باشد و برخی گویند در این گونه موارد واجب یکی لابعینه است نه علی سبیل البدلیت و گفته شده است که مطلوب جامع بین آنها است و تخییر عقلی است و چون یکفرد نتواند در آن واحد همه‌را انجام دهد عقلا باید یکی را انجام دهد و چون غرض به انجام یکفرد انجام میشود کافی و مجزی است.

(از قوانین ص ۵۵ کفایه ج ۱ ص ۲۲۵).

الْوُجوبُ بِالإخْتِیار لایُنافی الإخْتِیار ــ (اصطلاح کلامی) در مسئلهٔ جبر واختیار سرانجام عقاید و نظرات عدهٔ ازفلاسفهٔ اسلام ومتکلمان این‌است‌که‌لاجبر ولاتفویض بل امر بین الامرین و در توجیه وتفسیر آن گفته‌اند: افعال و حرکات انسان تابع مقدمات عامهٔ فعل و علم اعم از تصور و تصدیق، میل شوق، ارادهٔ جازم است که حرکت عضلات بدنبال آن مقدمات خود بخود حاصل و فعل انجام میشود و ملاحظه میشود که مقدمات فعل بالاختیار است و لکن بعد از حصول مقدمات صدور فعل بالاجبار است و وجوب بالاختیار لاینافی الاختیار «انانتصور اولا و صدقنا بفائدته العائد الینا تصدیقاً ظنیاً اوجهلیاً او علمیاً بان فیه منفعة ما اوخیر من‌الخیرات الحقیقیة اوالظنیة عیناً کان او... عائداً الی‌جوهر ذاتنا اوالی قوة من‌قوانا فینبعث من ذلك العلم التصوری و ذلك الحکم التصدیقی شوقاً الیه فاذا قوی الشوق النفسانی واشتدت واهتزت القوة الارادیة و حصلت الارادة المسماة بالاجماع»
(از اسفار ج ۳ ص ۷٦ و ۷۸).

و بنابر این فعل ارادی فعلی است‌که منشأ آن ارادهٔ مسبوق به میل مسبوق بعلم باشد

(رجوع شود به اختیار و جبر و اسفار ج ۳ ص ۷۸ ــ ۷۷).

وُجوبِ سابِق
وُجوبِ لاحِق
(اصطلاحات فلسفی) ممکنات تا بسر حد وجوب نرسند موجود نمیشوند یعنی تا علل معدهٔ لازم و شرائط خاص حاصل نشود هیچ موجود ممکن از حیز عدم بعالم وجود نیاید چنانکه هریك از افعال ارادی نیز تا مقدمات و شرائط لازم آن فراهم نشود حاصل نخواهد شد و معنی وجوب سابق نیز همین است این معنی را حکماء باین عبارت «الشئی مالم یجب لم یوجد» بیان کرده‌اند و بدیهی است که بعد از وجودواجب بالغیر خواهدبود ومعنی وجوب لاحق نیز همین است چنانکه گویند: «کل ممکن محفوف بالوجوبین» که وجوب سابق و لاحق باشد و مراد از این که گویند «کل ممکن محفوف بالوجودین والعدمین»

این است که چون هر ممکن ازجهت ذاتش لیس است و از جهت علتش ایس است همواره در معرض بود و نابود است و از عدم بوجود آید و از وجود بعدم، وجود سابقی دارد و وجود لاحقی و عدم سابقی دارد و عدم لاحقی

(از اسفار ج ۱ ص ٥٤).

وُجوبِ تَعَبُّدی ـ (اصطلاح فقهی)

رجوع بواجب تعبدی و توصلی شود.

وُجوبِ تَعْیینی ـ (اصطلاح فقهی)در مقابل وجوب تخییری است، رجـوع بـه وجوب و واجب تخییری شود.

وُجوبِ تَوَصُّلی ـ (اصطلاح اصولی، فقهی) وجوب توصلی آن باشد که منظور از آن رسیدن به غیر باشد و خود مطلوب بذاته نباشد در مقابل وجوب تعبدی که خود مطلوب بالذات است و در توصلی به مجرد وجود آن غیر وجوب آن ساقط‌میشود و در تعبدی غرض بانجام خود آن حاصل شودوجوب توصلی مانند غسل لباس‌نجس برای نماز.

(از قوانین ص ۱۰۳ ـ کفایه ص ۱۰۷).

وُجوبِ شَرعی ـ (اصطلاح اصولی ، فقهی) در مقابل وجوب عقلی است.

(از قوانین ۲، ٤٢ ص ۱۰۱).

الوجوب المتنازع فیه هوالوجـوب الشرعی لان الوجوب العقلی بمعنی توقف الواجب علیه و انه لابد منها فی‌الامتثال مما لاریب فیه.. والمـراد مـن‌الوجـوب الشرعی هوالاصلی الذی حصل من‌اللفظ و ثبت من الخطاب قصداً.

(از قوانین ج ۱ ص ۱۰۱).

وُجوبِ غَیْری ـ (اصطلاح اصولـی، فقهی) در مقابل نفسی است.

وُجوبِ عَینـی ـ (اصطلاح اصولـی، فقهی) در مقابل کفائی است.

رجوع بواجب عینی و کفائی شود.

وُجوبِ مُقَدَّمی ـ (اصطلاح اصولی، فقهی) وجوب مقدمی وجوب توصلی است و غرض از آن‌تبعی است و امر بذی ـ المقدمه عین امر بمقدمه خواهد بود و وجوب آن از ناحیه ذی‌المقـدمـه مترشح شود.

و بالجمله:

بحث است که امر که موجب وجـوب است موجب وجوب مقدمات مأمور به هم میباشد یا نـه در اینجا اقـوالـی است

در ایـن مـورد در کلمـات اصولیان تقسیماتـی آمـده و بیـان شده است کـه واجب باعتبار مکلف یا عینی است و یا کفائی و باعتبار مکلف به یا عینی است یا تخییـری و باعتبـار مطلوب بالذات بودن، منقسم شود به‌نفسی و غیـری باعتبار تعلق خطاب بـدان از باب تعلق بالاصالـة یا بالعـرض منقسم شود به اصلی و تبعی و همین‌طور بـه اعتبار مقدمات منقسم شود به مطلق و مشروط و دیگر آنکه امر مطلق حقیقت در وجوب مطلق است و دیگر آنکه آنچه واجب موقوف بر آنست یا سبب است یا شرط که در شرط تمام علل ناقصه نیز وارد میشود از مقدمات عقلیه و عادیه و شرعیه و دیگر آنکـه سخن در مقدمات واجب است نه در مقدمات وجوب.

دیگر آنکه واجب نسبت باصل قدرت

مشروط است و بلکه نسبت بهر مقدمهٔ یا مقدوری مشروط است که اگر آن مقدمه مقدور شد واجب باید محقق شود اعم از آنکه عدم مقدوریة آن بواسطه عروض عرض باشد یا لذات باشد و دیگر آنکه مراد از واجب مطلق گاه مطلق به نسبت باقتضاء حکمت و عدل است وگاه منظور لفظی است که مطلق آمده است دیگر آنکه سخن در وجوب شرعی است نه عقلی و مراد از وجوب شرعی هم اصلی است نه تبعی و مراد این است که اگر خطاب وجوبی بر انجام مأمور به صادر شود بنفس همان خطاب مقدمات واجب میشود بانه که در ترک آن دو عقاب است یکی برای اصل و یکی دیگر برای مقدمه بانه و یا وجود آنکه مقدمه واجب است عقاب یکی است، دیگر آنکه دلالت وجوب، مقدمات آن از باب دلالت عقلی است یا لفظی تضمن است یا التزام یا مطابقه و بر فرض وجود مقدمه باید گفت که از باب وجوب توصلی است نه اصلی وتعبدی زیرا مطلوب فی ذاته نیست بلکه مطلوب لغیر است.

وُجوبِ نَفْسی - (اصطلاح اصولی، فقهی) در مقابل وجوب غیری و تخییری و مقدمی و توصلی است.

(رجوع شود به واجب نفسی و خزائن ص ۳۱).

وُجود - (اصطلاح فلسفی و عرفانی) وجود یعنی هستی مقابل عدم یعنی نیستی در اینکه آیا وجود را میتوان تعریف کرد یا نه میان فلاسفه اختلاف است و اقوال و انظاری اظهار شده است از این قرار:

۱- وجود بدیهی التصور است و تعریف آن ممکن نیست و حقیقت و کنه آن درنهایت خفا است ونتوان آنرا تعریف کرد مگر به تعریف لفظی.

۲- وجود هم مانند بعضی دیگر از امور نظری بوده و قابل تعریف است.

۳- وجود از امور اکتسابی و نظری است و لکن تعریف آن ممکن نیست.

۴- صدرالدین میان مفهوم وحقیقت وجود فرق گذارده و گوید شکی نیست که در عالم موجوداتی یافته میشوند و متحقق و متقرراند و این موجودات هریک دارای حدود و عوارض ولو احق خاص اند وهر یك از دیگری بوسیلهٔ آن عوارض جدا و ممتاز میشوند و در عین حال کلمهٔ هست بر همهٔ آنها اطلاق میشود و همهٔ آنها در وجود بمعنی هستی مشترك اند و آن یعنی مابه الاشتراك(هستی بمعنی مابه الاشتراك) در همه مفهوم عام اعتباری انتزاعی است که از موجودات متقرر در خارج انتزاع میگردد این وجود عام و بدیهی است.

بحث و اختلاف اساسی میان حکماء این است که غیر از آن مفهوم عام اعتباری بدیهی امری یا امور دیگری در خارج متحقق اند که بنام وجود خوانده شوند و این مفهوم عام از آنها انتزاع شده باشد یا نه بلکه این مفهوم منتزع از ماهیات متخالفه است، اساس اختلاف اصالت وجودی و ماهیتی همین است.

(رجوع باصالت وجود، و اسفار ج ۱ ص ۱۲۰ ــ رسائل صدرا ص ۱۳۲ شود).

شیخ اشراق در مقام بیان وجود و

منشأ آن گوید: «الوجود يقع بمعنى واحد و مفهوم واحد على السواد والجواهر و الانسان والفرس فهو معنى معقول اعم من كل واحد و كذا مفهوم الماهية مطلقاً والشيئية و... فندعى ان هذه المحمولات عقلية صرفة...»

(از مجموعهٔ دوم مصنفات ص ٦٤).

و در جای دیگر گوید: «ثم ان بعض اتباع المشائين بنواكل امرهم فى الالهيات على الوجود والوجود قد يقال على النسب الى الاشياء كما يقال الشىء موجود فى البيت و فى السوق و فى الذهن و فى العين و فى الزمان و فى المكان فلفظة «فى» فى الكل بمعنى واحد و يطلق بازاء الروابط كما يقال زيد يوجد كاتباً و قد يقال على الحقيقة والذات كما يقال ذات الشىء و حقيقته و وجود الشىء و عينه و نفسه فتؤخذ اعتبارات عقلية و تضاف الى ـ الماهيات الخارجية هذا ما فهم منه الناس فان كان عند المشائين معنى آخر فهم ملتزمون ببيانه فى دعاويهم.»

(مجموعهٔ دوم مصنفات ص ٦٧ ـ ش ص ۲۳۰).

قطب الدین گوید: پس وجود که کون است در اعیان عبارتست از موجودیت یعنی هستی و از این مفهوم ظاهر نمیشود که او کون است در اعیان چیزیرا بلکه گاه باشد که چیزیرا باشد و گاه باشد که نباشد.

و تحدید آن ممکن نیست چه او بدیهی التصور است و هیچ چیزیرا اعرف ازو نیست تا تعریف وجود به آن چیز کنند و هر که بیان آن میکند خطا میکند.

(درة التاج جملهٔ سوم از فن دوم ص ۲ و رجوع به اسفار ج ۱ ص ۷، ۹، ۱۰، ۱۲، ۱٦، ۱۹، ۲۲، ۲٤، ۲۵، ۳٦، ٦۵، ۱۲۰، ۱٦۹، ۱۸۷، ۱۹٤ ـ شرح منازل ص ۲۲۱ ـ شرح قیصری بر فصوص ص ٤ ـ اسفار ج ۳ ص ۵٦، ۷۱، ۷٤ ـ شفا ج ۲ ص ۲۹۸ ـ اسفار ج ٤ ص ۱٤۷ ـ مصنفات ج ۱ رسائل ص ۲۱ شود) رجوع بفرهنگ مصطلحات عرفا تألیف نگارنده شود.

در نزد عرفا:

وجود دراصطلاحات صوفیه وجد بدون استشعار بوجدست

(از شرح کلمات باباطاهر ص ۱۱۱)

عراقی گوید:

با پرتو جمالت برهان چه کار دارد
باعشق زلف وخالت ایمان چه کار دارد

وجود از میان رفتن اوصاف خرداست بواسطهٔ پنهان شدن اوصاف بشریت زیرا که چون سلطان حق و حقیقت ظهور کند بشریت باقی نماند.

وجود را تشبیه بدریا کرده‌اند مواج که هر موجی از آن به صورت موجود و نفس انسانی ظهور میکند.

(از شرح گلشن راز ص ٤۵۱ ـ مصباح الهدایه ص ۱۰۲)

مراد از وجود نزد اهل حق موجود است.

(از شرح منازل ص ۳۲۱)

صدرالدین قونوی گوید: وجود را دو اعتبار است یکی از جهت آنکه وجوداست و ان حق است و ...

(از نصوص ص ۸٦).

و بالجمله وجود، وجدان ذات حق است.

رجوع شود به کلمهٔ وجود در اصطلاحات فلسفی.

جامی گوید:

لفظ وجود را گاه بمعنی محقق و حصول که معانی مصدریه و مفهومات اعتباریه‌اند ــ اطلاق می کنند و بدان اعتبار از قبیل معقولات ثانیه است که در برابر وی امری نیست در خارج، بلکه ماهیات را عارض میشود در تعقل؛ چنانکه محققان حکما و متکلمین تحقیق آن کرده‌اند و گاه لفظ وجود گویند و حقیقتی می‌خواهند، که هستی وی بذات خود است، و هستی باقی موجودات بوی؛ و فی الحقیقة غیر از وی وجودی نیست در خارج و باقی موجودات، عارض ویند و قایم بوی، چنانکه سرذوق عارفین و عظمای اهل یقین حق سبحانه بمعنی ثانی است نه بمعنی اول

هستی بقیاس عقل اصحاب قیود

جز عارض اعیان حقایق ننمود
لیکن بمکاشفات ارباب شهود
اعیان همه عارضند و معروض نمود

(از لوایح جامی ص ۲٤ ــ ۲۵).

ترکیبات در معانی فلسفی وعرفانی:

وُجوداتِ خاصّه ــ مراد از وجودات خاصه ،وجودات ممکنه‌اند که هریک در حد وجودی خود دارای خواص و آثار مخصوص‌اند حقایق عالم همه موجودات خاصه‌اند و ذات احدیت وجود مطلق است و بالاخره، وجودات خاصه عبارت از وجودات مضافه‌اند که از جهت انتساب بوجود عام قیومی نمود شده‌اند.

(از شرح قیصری بر فصوص ص ۸ ۱۱).

وجوداتِ فاقِرُ الذّات ــ مراد موجودات ممکنه است.

(از اسفار ج ۱ ص ۱۹).

وجوداتِ مُضافَه ــ رجوع به وجودات خاصه شود.

وجودِ إِبْداعي ــ مراد مبدعات است که وجود ابداعی نه بحرکت و بتدریج باشد بلکه بیك دفعه و قیام مبدعات نه بماده تعلق دارد چون مکونات و محدثات بلکه صور و حقایق مجرد باشند و صور معلوم در نفس ذاتند.

(مصنفات ج ۱ رساله ۵ ص ٤۹).

وجودِ إِثْباتي ــ مراد وجود بمعنای مفهوم اعتباری است.

(از اسفار ج ۱ ص ۱٤ ــ مشاعر ص ۱۵، ۵۲).

وجودِ إِرْتِسامي ــ مراد وجود ذهنی است.

رجوع بوجود ذهنی شود.

وجوداتِ إِمكانيّه ــ مراد ممکنات است رجوع بامکان و (از اسفار ج ۱ ص ۱۰، ۳٦)شود.

وجودِ إِنْبِساطي ــ مراد وجود واحد خارجی است که منبسط در تمام عالم است که نفس رحمانی نیز گویند، رجوع بوجود منبسط و نفس رحمانی و(رسائل صدرا ص ۱٤۳ ــ سفار ج ۲ ص ۱٦۳ ــ ج ۳ ص ۱٦، ۹۹) شود.

وُجودِ إِنْتِزاعي ــ مراد وجود بمعنی عام بدیهی است.

رجوع بوجود و (اسفار ج ۱ ص ۸۱ و مشاعر صدرا ص ۵۲) شود.

وجودِ اِنتِسابی ــ مرادوجودات‌ممکنات است.

(از اسفار ج ۱ ص ۱٤، ۱۸۵).

وجودِ اِنضِمامی ــ آنچه خود موجود باشد و وجودش در غیر باشد موجود به وجود انضمامی گویند، مانند بیاض که خود نیز وجود خارجی دارد نهایت قائم بغیر است.

(از سفار ج ۱ ص ۸۱).

وجودِ بَحت ــ یعنی وجود محض غیر مشوب با ماهیت که وجود ذات حق است.

(از اسفار ج ۳ ص ۱۵، ۱٦ ــ ج ۱ ص ۳۰).

وجودِ بَسیطِ جَمعی ــ مراد ذات حق است که در عین بساطت کل‌الاشیاء است (اسفار ج ۳ ص ۲۵). رجوع بـه بسیط الحقیقة شود.

وجود بِماهُوَمُوجود ــ وجود بماهو- وجود موضوع علم الهی است یعنی وجود بدون توجه به معروض آن که جسم باشد یا روح، عقل باشد یا نفس، اجرام‌علوی باشد یا اجسام ارضی، رجوع بعلم الهی و اعلی و موضوع علم شود.

وجودِ تامّ ــ مرتبهٔ کمال وجـود را وجود تام میگویند و مرتبت اکمل آنراکه فوق آن مرتبهٔ نیست فوق التمام گویند.

(از راسفار ج ۱ ص ۲۷، ج ۳ ص ۳).

وجودِ حَقیقی ــ مراد وجود حق تعالی است و گاه مراد وجود عینی خارجـی مقابل وجود ذهنی است.

(از اسفار ج ۱ ص ۱٤).

وجودِ ذِهنی ــ موجودات عالم خارج و عین را وجود دیگری است در اذهان زیرا شکی نیست‌که انسان بواسطهٔ حواس ظاهری خود اشیاء را احساس و ادراک کرده و بواسطهٔ قوای باطنی بقـوای عقلی مرتسم میشوند.

انچه را نسان از اشیاء و موجودات خارجی درمییابد و در قوت حافظه و ذهن او حاضر میشوند مطابق است با آنچه در خارج است مثلا از آتش صورت آتش مصور میشود و ازآب صورت آب وبالجمله انسان بواسطهٔ حواس و قوای ظاهره و باطنه باشیاء خارج علـم پیدا میکند و علاوه بر اموری هم که وجود عینی خارجی محسوسی ندارد علم‌حاصل میکند وصوری از آنها را ساخته و مصور میکند.

در نحوه حصول علم باشیاء و حصول آن صور برای ذهن و بالاخره وجـود ذهنی میان فلاسفه اختلاف است از ایـن قرار.

۱ــ وجود ذهنی عبـارت از ارتسام صور اشیاء است در ذهن.

۲ــ قیام اشیاء است بذهن از باب قیام حلولی.

۳ــ قیام اشیاء است بذهن از باب قیام صدوری و ذهن خود خلاق است.

٤ــ شیخ :شیاء منطبع درذهن‌میشوند.

۵ــ صدر لدین گوید: وجود امـری خارجی و مجعول بالذات و ذومراتب‌است عینی، ذهنی، کتبی و غیره و خدای متعال نفس انسان را طوری آفریده که میتواند خود خالق و آفریننده باشد و صورمجرده

و ماده ر بیامیزند زیرا نفس از سنخ ملکوت است و ملکوتیان را اقتدار خلق و آفرینندگی هست و او را عالم خاصی است که در آن عالم کلیهٔ موجودات از جواهر و اعراض، مفارقات و ماديات هست و نفس آنها را مشاهده میکند و لکن با این وصف ضعیفةالوجود است و از این جهت است که آثار مترتبهٔ بر مخلوقات نفس ضعیفةالوجودند و اگرچه موجودات در هر دو نحو از وجود محفوظ هستند لکن آثار مترتبهٔ بر موجودات ذهنی و در نفس غیر از آثار مترتبهٔ بر موجودات عینی است و بالجمله موجودات و مخلوقات نفس را بنام موجودات ذهنی نامند که صادر از نفس‌اند و آثاری بر آنها مترتب نیست.

از وجودات ذهنی تعبیر بوجودات رابطی هم شده است چنانکه گویند: «والوجود الرابطی ای المعلوم للقوی الادراکیة والمشهود لها والحاضر لدیها انما هی الوجودات الحسیة اوالعقلیة اما الحسیات فباستیناف وجودها عن النفس الانسانیة و مثولها بین یدیها فی غیر هذا العالم بواسطة مظهر لها اما المعقلیات فبارتقاء النفس الیها و اتصالها بها» (اسفار ج ۱ ص ۶۵، ۶۶، ۷۱ ــ سفار ج ۲ ص ۸۱).

وجود ذهنی یا ظهور ظلّی

نظر باهمیت موضوع یعنی وجودذهنی وباصطلاح فلاسفهٔ اشراقی‌مشرب وظهور ظلی بطور اختصار به نکاتی اشاره میکنیم بویژه اینکه رابطهٔ مستقیم با مسئلهٔ علم دارد که مورد بحث و نزاع و جدال بسیاری است و بسیاری از فلاسفهٔ قدیم و جدید در این باب نظراتی ابراز کرده‌اند.

جمله و عبارت ساده و قابل فهمی که در باب تعریف وجود ذهنی و علم در آثار و نوشته‌های متفکران اسلامی آمده است، همان تعبیری است که در رسالهٔ «کبری» منطق دیده میشود که گوید: بدانکه آدمی را قوتی است دراکه، که منتقش گردد در وی صورت اشیاء چنانکه در آینه، لکن در آینه منتقش نشود مگر صورت محسوسات لکن در قوهٔ مدرکه انسانی منتقش شوده هم صور محسوسات و هم صور معقولات

(رجوع شود به کبری منطق در مجموعه رسائل جامع‌المقدمات چاپ‌تهران ۱۲۹۰ ص ۱۷۰).

بطوریکه ملاحظه میشود دانش و چگونگی حصول آنرا از راه وجود قوهٔ که محل ارتسام صورتهای موجودات است نموده است و بدیهی است که سرانجام همهٔ مباحث درباب‌دانش بازگشت به‌همین امر می‌کند، چه آنکه هویت و ماهیت دانش در فلسفهٔ رسمی و در چهارچوب متولات ارسطو هر اندازه مورد مداقه قرار گیرد و جهات و وجوه مختلف آن بررسی شود، باز همچنان در خم یك‌کوچه است.

ازین اصل که بگذریم باتوجه به استقراء غیر تام در متون علمی وفلسفی نخست بااطلاقات متعدد وسپس به‌تعریفات مختلف در باب علم برمیخوریم.

در باب اطلاقات. بموارد زیر برخورد

میکنیم که هریك نمودار وجهۀ یا جنبۀ از تعریف دانش است.

۱ـ ادراک مطلق

۳ـ تصدیق یقینی

۲ـ تصدیق مطلق

۴ـ ملکۀ راسخ در نفس آدمی

۵ـ صورتهای حاصله از اشیاء در ذهن آدمی.

۶ـ مجموعۀ از مسائل که منتسب به موضوع واحد باشد به منظور نیل بـه هدف خاصی، که بـن تعبیـر و اطلاق مربوط بعلم اصطلاحی است.

(از کشاف و اصطلاحات ج ۲ ص ۱۰۵۵ چاپ هند ۱۸۶۲ م).

علم مطلق و نسبی

در اینکه علم آیا قابل تعریف هست یا نه، از امور بدیهی است یا اکتسابی بحث است، غزالی علم را از امورنظری میداند بدون اینکه بتوان از راه مقدمات قیاسی بدان رسید حقیقت آنراشناخت و در حقیقت باآنکه اکتسابی است، راه کسب آن مسدود است، در مقابل، امام فخر رازی علم را از امور بدیهی و غیر قابل تعریف میداند و گوید:

هرچه غیر علـم است بعلم شناخته میشود و اگر بخواهیم علـم را تعریف کنیم دور محال لازم می‌آید و هر کس بضرورت و وجدان بوجود خود عالم است و علم هر کس بوجود خـود علم خاص بدیهی است و بداهت خاص مستلـزم بداهت عام است.

(رجوع شود به دستورالعلماء جلد ۲ ص ۳۳۹ ـ تالیف قاضی عبدالنبی احمد نگری، حیدرآباد ۱۳۳۱).

بطوریکه ملاحظه میشود نه عبارت غزالی و تعبیر وی چیزی را روشن میکند و نه عبارت‌پردازی فخرالدین رازی.

متکلمان گویند: علم عبارت از صفتی است و یا کیفیتی است‌که در نفس حاصل شده و موجب تمیز اشیاء از یکدیگـــر میشود. صدرالدین شیرازی گوید:

علم عبارت از وجود مجرد است ومانند وجود گاه اطلاق میشود بر امر حقیقی بسیط خارجی.

(رجوع شود به رسائل صدرالدیـن چاپ تهران ۱۳۰۲ ص ۲۸۲ ـ ۲۷۹).

اشاره شد کـــه صدر الـدین در باب وجود ذهنی که گاه از آن تعبیر به وجود ظلی‌کرده است مسئله علم را ماهیتاً و هویتاً مورد بحث خاص قرار داده است و احیاناً ازنظام علوم رسمی خارج شده و توسل به ذوق را از راه سهل و آسان‌تری برای رسیدن بهدف خود تشخیص داده است.

آیا تحقق علم مطلق ممکن است یا نه؟

قهراً جواب منفی است نه بدلیل‌اینکه اصولا هیچ امر مطلقی در جهان نیست فقط و بقول مولانا. «پس بد مطلق‌نباشد در جهان» بلکه بدلیل اینکه کشف اجمالی و یا تفصیلی نسبت بهر امری گرچه هر اندازه کوچك و بی‌مقدار باشد، مستلزم کشف اجمالی و یا تفصیلی به‌کل‌موجودات جهان وجود است و علم به کل موجودات جهان، برای یك فرد و بلکه برای‌کل‌افراد نامقدور است، پس علم مطلق نامقدور است.

توضیح زیادتر اینکه هر موجودی از موجودات عالم هستی معلول کل موجودات عالم هستی است، نظم کلی و جملی جهان در خط خاصی قرار دارد که همهٔ موجودات آن براساس قاعدهٔ فعل و انفعال و تأثیر و تأثر رابطهٔ خاصی که بطور قطع با واسطه یابلاواسطه رابطه‌علیت ومعلولیت است دارند و هیچ امری ازین کوشش و کشش‌های مداوم بیرون نیست و بالنتیجه هر امری محصول همهٔ امور است وبعبارت دیگر هر موجودی هم بالقوه و هم بالفعل میتواند مظهر و آینهٔ تمام‌نمای خواص وجودی همه امور باشد و بدین ترتیب احاطهٔ وجودی و علمی نامتناهی ازلی و ابدی لازم است تا علم و دانش مطلق به همهٔ امور و یا حتی یك امر حاصل شود و این امر در حد قدرت و توانائی متناهی افراد نخواهد بود. گذشته ازین امر منشأ معرفت و شناسائی انسانها بجز حواس ظاهری چیزی دیگر نیست، که این تنها منشأ بقول سوفسطائیان یونان خود قابل خدشه است، چه آنکه مدرکات حسی افراد خود نسبی است و به گفتار شیخ شهاب الدین سهروردی درباب قیاسات وحجت‌ها، دریافت‌های هیچ انسانی برای انسان دیگر حجت نیست و اصولا دریافته‌های هیچ شخصی با تمام خصوصیات قابل انتقال به دیگری نمی‌باشد

(رجوع شود به مقالهٔ دوم از حکمة ـ الاشراق).

و این معنی بجز گفتار شکاکان یونان و یا سوفسطائیانی استکه حس‌را خطاکار می‌دانند و درنتیجه منشأ علم را مورد خدشه قرار میدهند پس نتیجه آنکه حصول علم مطلق یعنی کشف تام ماهوی نسبت بهر چیزی نامقدور است.

بدون آنکه خواسته باشم افکار و آراء دانشمندان یونان را در این باب برشمرده باشم و نقض و ابرامی که نسبت بهریك از عقاید اظهار شده است ایراد کنم بطور اختصار برگزار کرده بذکر آنچه مفید است بسنده میکنم و سپس پارهٔ از عقاید فلاسفه را بویژه نظرصدرالدین شیرازی، معروف بملاصدرا را در باب علم ووجود ذهنی ذکر میکنم. بطور کلی میتوان در باب علم دو مذهب اساسی را نام برد: یکی مذهب مشاء و دیگر مذهب اشراق، گرچه مذهب سومی هم در این میان خودنمائی کرده است که تالیفی از اشراق و مشاء باشد که نمونه کامل آن ملاصدرا است.

اساس مذهب مشاء بر طبقه‌بندی علم است به تصور و تصدیق و اینکه ماهیت آن عبارت از صورتهای حاصلهٔ از اشیاء است بنزد عقل، حال کلام در اینجاست که آیا صورتهای موجودات بنزد عقل حاصل میشود یا نه؟ و بر فرض که حاصل‌میشود چگونه‌حاصل میشود؟ وآیا حصول‌صورتهای اشیاء بنزد عقل در حصول علم کافی است یا نه؟

(رجوع شود به کشاف ج ۲ ص ۱۰۵۲ و اسفار ج۱ ص ۲۹۶ وحاشیه ملاعبدالله بر تهذیب المنطق تفتازانی ص ۵).

بحث اساسی این است که آیا صرف حضور ویا حصول صورتهائی ازموجودات بنزد عقل و یا در قوهٔ دراکهٔ انسان علم

است یا هنوز اول کار است، صرف حصول صورتي از چیزی در ذهـن انسان چـه تغییری می‌تواند در وجود انسان حاصل کند؟ و انسان قبل از اینکه این صورت‌ها در ذهنش حاصل شده یا بعداز حصول آن صورت‌ها چه فرقی کرده است؟ و آیا در برابر عالم وجود احساسش تغییر کرده است یا نه؟ بجز اینکه احیاناً کنجکاوی زیادتری برای او حاصل شده است و باز احیاناً علم بناتوانی خـود حاصل کـرده است، بدون این‌که در این مورد خواسته باشم یکسره منکر همه چیز شده باشم چه آنکه حداقل این است که انسان دریـن هنگام به جهل و عجز خود واقف خواهد شد، این مطلب را ازین وجهه مـورد نظر قرار میدهیم که حصول صورتهائی از موجودات می‌تواند مقدمهٔ علم باشد آنهم علم نسبی نه مطلق، و حتی میتوان گفت اعتقاد بعلم و اعتقاد باینکه علمی برای او حاصل شده است و این خـود مرتبه‌ایست از علم.

منطقیان که خود واضع میزان علم‌اند و برای اندیشه بشری معیار و میزانی درست کرده‌اند در دو مورد خود ملتزم به انکار و یا لااقل به تردید در علم مطلق شده‌اند.

یکی در آنجا که گویند: بدانکه امتیاز فصول و اجناس و عوارض خاصه و عامهٔ اشیاء از یکدیگـر در نهایت سختـی و دشواری است وبعبارت دیگرآنچه را انسان فصل و جنس و نوع و عوارض خاصه و عامه میداند ودر حدود و رسوم موجودات بکار میبرد یکنوع قرارداد است و یا یك نوع علم حصولی اعتقادی غیر مسلم‌الثبوت است و بدیهیّ است، هنگامیکه در حدود و رسوم موجودات نوعی قرارداد مرعی شود مسائل بعدی که مبتنی بر همین حدود و رسوم است تا چه حد میتواند اعتبـار و ارزش داشته باشد

(رجوع شود به دستور العلماء ج ۲ ص ۱۳٤ – شفا ج ۲ ص ٤٤).

البته میدانیم که اساس کار مبـاحث حجت و قضایا برهمین حدود ورسوم است و اینها نیز بر اساسی استوار است که تنها از نوعی قطعیت اعتقـادی بـرخـوردار است.

دیگر در باب نسبت حکمیهٔ قضایااست که بالضرورة ملاك صدق و کذب، انطباق و عدم انطباق‌باواقع‌ونفس‌الامر قرارگرفته است و قهراً این امر احالهٔ بر مجهـول است.

(رجوع شود به اساس‌الاقتباس ص ۱۲۹).

ازین جهت است که محققان این فن در باب این امر که بالاخره چه خبری را ما میتوانیم صادق بدانیم و چه خبری را کاذب و بعبارت دیگـر پس علم چیست؟ ناچار شده‌اند در این باب متوسل بـه امکانیات خود شوند و گویند صدق خبر و قضیه مطابقت با اعتقاد گوینده وکذب آن عدم مطابقت با اعتقاد گوینده است، چه آنکه انطباق علم ما و بعبارت دیگر جهت ملفوظ و یا ذهنی با نسبت نفس الامری و عدم انطباق آن اولا در اختیار ما نیست و ثانیا بحث در علم ما است باینکه آیا علم ما با واقـع نفس‌الامـر

منطبق است یا نه؟ و چان کلام در همین است وگرنه احاله‌کردن علم را بر انطباق، و عدم انطباق دردی را دوا نخواهد کرد. زیرا واقعیت‌ها در اختیار ما نیست، موجودات جهان بر حالات و خصوصیات خاص آفریده شده‌اند و مدار وجودی و جریان طبیعی آنها بر آن خصوصیات و آثار قرار گرفته است حال ما هرجور در بارهٔ آنها اندیشه کنیم و بهر صورت که دربارهٔ آن آثار و خواص قضاوت کنیم تغییری در آنها حاصل نخواهد شد. و از همین‌جا است که مسئله بطلان افکار و نظریات و بالاخره علم بشری مطرح‌میشود هزاران سال انسانها معتقد بودند که خورشید بدور زمین حرکت میکند و می‌چرخد و نه‌تنها در باب مدار افلاک و ستارگان خطاکار بوده و اشتباه کرده بودند و بلکه دربارهٔ کوچکترین مسائل مربوط بامور پزشکی و فیزیکی وبالاخره امور مربوط بعالم طبیعت و حتی کالبد و اعضاء انسانی در اشتباه و خطا بودند، در آن تاریخ هیچیک از دانشمندان در علمیت و صحت این مسائل تردیدی نداشتند و معتقد بودند که آنچه میدانند و بعنوان علم پذیرفته‌اند با مادات نفس الامری منطبق است در حال که دیدیم بطلان همهٔ این امور آشکار گردید و از کجا ما میتوانیم مطمئن باشیم که آنچه را هم‌اکنون بصورت علم‌قطعی پذیرفته‌ایم دچار سرنوشت معلومات گذشته نشود و چه تضمینی هست؟ قهراً جواب منفی است، پس علم به جز امتداد چیز دیگری نمی‌تواند باشد و از همین جهت است

که خود منطقیان هم گفته‌اند: علم عبارت از اذعان به نسبت است، پس علم‌مطلق آرزوئی بیش نیست برای بشر، شهاب ـ الدین سهروردی در آن هنگام که هنوز از چهارچوب استدلالات ارسطوئی خارج نشده بود در مسئله علم دچار حیرت و سرگردانی شده خود گوید:

روزگاری سخت مسئله علم من را به خود داشته بود و آنچه در کتابها درین باب بخواندم من را قانع نکرد و دری به رویم نگشود تا آنکه بخواب شدم معلم اول را در خواب بدیدم و از او یاری طلبیدم، البته شیخ در حال سرگردانی و وضعی‌که داشته است بعید نیست که مهم خود را حتی در خواب هم از یاد نبرده باشد و همواره در فکر آن بوده باشد و بهرحال وی خواسته است از خود شروع کند و مبدء علم را و آنچه بنابر گفتار خودش غیر قابل انکار است ادراك ذات دانسته است باین معنی که هر کس ذات خود را اندر یابد و روح و جسمی که دارد درك میکند و بالاخره هستی و وجود خود را درمییابد و درمییابد که خود اوست و نه غیر او و میان (اناونحن) فرق میگذارد و این خود علم است.

(رجوع شود به کتاب تلویحات چاپ استانبول / ۱۹۴۵ به تصحیح کربن ص ۷۵ ـ ۷۶).

و بالاخره گوید تعقل و علم عبارت از حضور امری است برای ذات مجرد از ماده که منظور نفس است و بعبارت‌دیگر گوید: علم عبارت از حضور امری است بنزد ذات مجرد از ماده یعنی نفس و یا:

علم عبارت از عدم غیبت شیئی است از آن ذات مجرد. این تعریف نیز حلال مشکل ما نخواهد بود ،مضافاً اینکه خود همچنان احالهٔ بر مجهول است زیرا که سؤال اساسی در اینجا این است که آیاحضور صورت اشیاء و یا خود اشیاء عندالعقل و یا عندالذهن امکان دارد یا نه، بعبارت دیگر حضور صورت اشیاء به چیست؟ به حضور کل خواص و فوائد و آثار احکام وجودی آنها است و یا صرفاً حضور صورت اجمالی اشیاء است؟ آیا صرف حضور یك صورت صامت ناگویا را بدون اینکه آثار وجودی خود را کماً و کیفاً آشکار کند و آنچه در نفس‌الامر میگذرد نشان داده و بنمایانند میتوان نام آنرا علم گذاشت و این غیر از حرفی است که سوفسطائیان گویند کـه حس خطا میکند و چه و چه، زیرا ما این را نگفتیم و حس را هم خطاکار ندانستیم البته به طور تسلیم باصل موضوع و یا بطـور قبول اصل موضوعی.

ابوریحان بیرونی فیلسوف وریاضی‌دان بزرگـ اسلام روش‌کار منطقیان را درین باب مردود دانسته، سخت بدانها حمله میکند و گوید: این اعتبارات و جهات که در طرز تفکر منطقی وجود دارد دردی را دوا نمی‌کند، از اینکه گفته شود فلان امر بالقوه معلوم است و بالفعل مجهول چه نتیجه‌ای میتوان گرفت و چه معضلی را میتوان حل کرد.

وی در مقدمهٔ کتاب استخراج الاوتار از علم هندسه ستایش کرده است وگوید: اصول هندسی لااقل این خاصیت را دارد که علاوه بر شناخت مقادیر و خـواص اشکال انسان را از لحاظ دماغی نظم میدهد و به نوعی از استدلال که کمتر مبتنی بر حدس و گمان است آشنا میکند و اگر احیاناً انسان از طریقی بتواند به علم نسبی رهبـری شود همـان روش و طریق استدلالات هندسی است

(رجوع شود به مجموعهٔ رسائل ابو ریحان ـ رسالهٔ افراد المقال فی امر ـ الضلال و رسالـهٔ استخراج‌الاوتار چـاپ حیدر آباد ـ ۱۳٦۷ هـ. ق).

وی پرسشهائی چند در برابر پـور سینا قرار میدهد و ازو میخواهد که‌طبق اصول منطقی که بدان گرویده است‌پاسخ گوید.

اساس همهٔ این پرسشها بر این است که میخواهد به پورسینا بنمایاندکه صرف صورتهای حاصلهٔ از اشیاء بنزد عقـل نمیتواند علم‌باشد وحقایقی را نمی‌تواند حل کند.

قهراً ابوریحان منکر ایـن مسئله نیست که بحث آنها در ماهیت علم است که چیست؟ و مسئله خواص وجودی اشیاء مرحلهٔ دیگری است، و آن مرحلهٔ تجربه و آزمایش است به منظور کشف خواص و آثار وجودی اشیاء لکـن ایـن مطلب را میخواهد افاده کند که بحث در ماهیت علم سرانجام بجائی نخواهد رسید پس بهتر است که راه عملی‌تری طی کنیم و ملاك و معیار درست‌تری بیابیم واز جزئی به کلی رویم. من در محل خود این نکته را تذکر دادم‌که منطق و روش‌کار ارسطو با تمام ایراداتی که بر آن وارد شده

است باز هم روش تعلیماتی خوبی است، روش کلاسه شده و منظم است، در چرائیها که سرانجام ممکن است به چگونگی‌ها منتهی شود تنها راه است، گر چه سرانجام آن ممکن است نتیجه مطلوب را ندهد، لکن آیا راهی بهتر از این تا کنون برای تعلیمات نموده شده است؟ گر چه راه استدلالی بقول عارفان راهی کور کورانه هم باشد باز هم تنها راه است، و بهر حال من در مقاله این راه که راه تعلیماتی نامیدم نه‌تحقیقاتی و بدین‌مانند کردم که برای رسیدن بیك فضای وسیع روشن ناگزیر باشیم لنگ لنگان باکمك عصای چوبیین از دالان دور و دراز و تاریکی بگذریم و البته تنها راه همان باشد. و در هر حال راهی است که در برابر هر دانش‌طلبی گذارده شده است و ناگزیر باید آنرا طی کند. در کتاب کبری منطق گوید: بر همه کس واجب است که طرق اندیشه و فکر کردن را بداند و طبق موازین و اصول منطق راه خطا را از صواب باز شناسد مگر آنان که مؤید من عندالله باشند.

اخوان الصفا گویند: هر آن کس که بخواهد حقایق اشیاء را بشناسد ناگزیر باید نخست از علل و اسباب موجودات جستجو کند.

(رساله نهم جلد سوم ص ۳۲۵).

اینان گویند: معرفت حقایق اشیاء عبارت از همان معرفت حدود و رسوم آنهاست، اشیاء بر دوگونه‌اند: یکی مرکبات و دیگر بسائط: اشیاء مرکبه هنگامی شناخته میشوند که اشیاء بسیطه را بشناسیم و شناخت اشیاء بسیطه به شناخت صفات ویژهٔ آنها است: از باب مثال گویند مثلا هرگاه گفته شود که هیولی چیست؟ و در پاسخ گفته شود: جوهری است بسیط و قابل صورتها، مرتبه‌ای از معرفت حاصل شده است، اگر گفته شود صورت چیست؟ و گفته شود عبارت از ماهیت چیز است و همین طور مرتبهٔ از معرفت حاصل شده است اگر گفته شودجوهر چیست؟ قهراً گفته‌میشود امری که استوار بذات خود بوده باشد وقابل صفات باشد، اگرگفته شود صفات چیست؟ قهراً گفته میشود معنائی است که مورد دانش واقع میشود و انسان از آن خبر میدهد، حال اگر گفته شود موجود چیست؟ بناچار باید گفته شود چیزی است که با یکی از حواس، آدمی آنرا درمییابد و یا عقل او بدان رهبری میشود و سرانجام گویند هرگاه پرسیده شود عالم چیست؟ ناچار پاسخ داده میشودکه عبارت ازامری است متصور برای‌انسانها یعنی هر آنچه در تصور انسانها درآید جزء عالم است و کل متصورات عبارت از عالم است و اگرگفته شود دانش‌چیست؟ گفته میشود صورت معلوم است در نفس عالم و هزاران پرسش و پاسخ دیگر که همه اینها را دانش و علم نامند.

(رسالهٔ دهم جلد سوم ص ۳۶۰ چاپ مصر ۱۹۲۸).

در رساله چهارم ص ۲۲۸ گویند: هریك از انسانها هرگاه چیزی را دریابد یافتهٔ او نیست مگر به یکی از سه راه. یا بیکی از قوای حاسه است و یا بیکی

از قوای عقلی است که عبارت از فکر و رویت و قوه تمیز باشد. و یا بطریق برهان ضروری است. و بهر حال غیر از این طرق راهی دیگر برای انسان در باب شناخت وجود ندارد. درجای دیگرگویند: علم عبارت از صورت معلوم است در نفس عالم و ضد آن جهل است که عدم این‌صورت‌مذکور است. بطوریکه ملاحظه میشود این تعریفات و بیانات چیزی به وضع موجود انسان بجز تحریک حس کنجکاوی وآگاهی بیشتر از جهل ونادانی نمی‌افزاید. اینان‌اصول‌پرسشهای فلسفی را در نه گونه خلاصه کرده‌انــد و ضمناً پاسخ به آن پرسش‌ها را هم، اصول این سؤالات‌که عبارتند از:

۱– هل هو موجود امﻻ – یعنی پرسش از وجود و عدم چیزی است.

۲– ماهو – کــه سئوال از حقیقت چیز است که مسئله حدود و رسوم بمیان می‌آید.

۳– کم‌هو –که پرسش از مقدار چیز است.

٤–کیف‌هو –که پرسش از کیفیت‌چیز است.

۵–ای‌شئی هو– که پرسش از فصول و ذاتیات چیزی است.

۶– این هو – که پرسش از مکان وجودی چیزی است.

۷– متی هو – که پرسش از زمان وجودی چیزی است.

۸– لم هو – که پرسش از چرائی چیزی است.

۹– من هو – که پرسش از مشخصات چیزی و یا کسی ست

(رساله هّفتم از جلد اول ص ۱۹۸).

بطوریکه ملاحظه میشود، نهایت سخن در باب ماهیت علم نسانی، به تعریفات و حدود و رسوم منتهی میشود وسرانجام هنوز جای این پرسش باقی است که آیا حدود معرفت انسان از اشیاء وموجودات جهان چه اندازه است و تنها علم انسان محدود به ظواهــر و صفات و خــواص ظاهری است و آن هم نسبی است و یا بکنه وحقایق اشیاء هم‌میتوان علم حاصل کرد. شهاب‌الدین سهروردی در ضابطهٔ هفتم در مورد بیان مواد قیاسات گوید: در دانشهای حقیقی فقط برهان بکــار آید و آن قیاسی است کــه از مقدمــات یقینی مرکب شده باشد و آنچه را بطور یقینی از مقدمات دریابیم یا اولیاتند و آنها آن نوع معلوماتی است که تصدیق و حصول آنها موقوف به چیزی جز تصور حدود آن نباشد، اینگونه دانشها اگرچه از راه کسب باشد باز هم جزء اولیات محسوب می‌شود: و یا معلوماتی بود که از راه مشاهدات بواسطهٔ قوای ظاهره و یا قوای‌باطنه حاصل می‌شود البته بایدبدانی که مشاهدات توبرای غیر توحجت نیست مادام که شعور و مشاعر او نیز بمانند شعور و مشاعر تو نباشد و یا معلوماتی است که از راه حدس حاصل شده است که شامل مجربات، استقراء و غیره است، سپس به نقض و جرح مجربات ومعلومات حاصلهٔ از استقراء می‌پردازد که خلاصهٔ کلام او این است که: دانش مطلق از این گونه مقدمات حاصل نخواهد شد و آنچه

سرانجام از این‌طرق بدست می‌آید دانشی است نسبی، هم نسبت بافراد و هم‌نسبت به موضوعات و معلومات و تنها ظواهر و صفات ظاهری و خواص جزئی امور برای انسانها روشن میشود، بالاخره گوید: نه محسوسات تو برای غیر تو میتواند بطور کامل حجت باشد و نه حسیات و دریافتهای حسی تو، و بالاخره این مسئله قابل توجه است که‌آیا عقل محض بدون اینکه توأم با تجربه و یا استقراء و تمثیل باشد میتواند مورد اعتماد واقع شود یا نه؟

حدود و ارزش عقل محض ـ سخن ما در ابتدای بحث همین بود که عقل محض تا چه حد می‌تواند ارزنده باشد، و قضاواتی‌که عقل محض درموردصورتهای حاصلهٔ بنزد خود میکند تا چه حد مورد اعتماد است، و از کجا معلوم که حدس و وهم در بسیاری از مسائل مصاب نباشد.

مسئله قابل ملاحظه‌تر این است که اغلب ما در معلومات یومیهٔ خود و حتی در بسیاری از مسائل دقیقه، استقراء و تمثیل بکار برده و از راه نوعی تمثیل علم به آن حاصل میکنیم و با وجودیکه همواره مورد اعتماد ما مجربات وتمثیلات است باز هم متوجه عقل محض می‌شویم، اساس ایرادات ابوریحان بیرونی بر پور سینا همین است، وی عقل محض را با تمام قدوسیتش در دریافت اصول علمی نارسا میداند و گوید حتی در قضاوتش نسبت به مواد و فراورده‌های حواس نیز اشتباه‌کار است.

برهان ان و برهان لم ـ نتیجه اینکه قضاوتهای عقل محض بویژه در جهت بررسی علیت‌های محضه و برهان لمی سخت در معرض خطا و اشتباه است، و این راه یعنی توسل ببرهان (لم) اعم از آنکه واسطهٔ در اثبات باشد یا واسطهٔ در ثبوت نه کمیتی را روشن میکند و نه کیفیتی را، از علت چگونه میتوان به معلول رسید بجز اینکه میتوان گفت هر علتی ناچار است از معلولی، البته این اصل مسلمی است که باز مستند باصل تجربه و استقراء است و اصلی است کلی، زیرا علیت هنگامی تحقق می‌پذیرد که معلولی باشد لکن حرف در اینجاست که از کجا که معلول این‌علت خاص همین باشد که احیاناً من درک کرده‌ام و چیزی دیگر نباشد جان کلام درپیدا کردن رابطهٔ علیت است و همین امر است که ماگفتیم یافتن رابطهٔ علیت بین اشیاء در نهایت صعوبت و بلکه ناممکن است اگر منظور علیت تامه باشد. حتی با توجه به نکتهٔ که در ابتداء بحث گفتیم هرموجودی در این جهان معلول همه موجودات است هر امری زاییدهٔ همهٔ امور است و بقول سعدی شیرازی،

ابرو باد و مه و خورشیدوفلك درکارند
تا تونانی بکف آری ،و بغفلت نخوری

پس هیچ موجودی در عالم نمیتواند منقطع الارتباط از سایر موجودات باشد و بنابراین هیچ موجودی نمی‌تواند با قطع نظر از سایر موجودات علیت تامه داشته باشد، علل تامه هر موجودی همهٔ موجودات‌اند، نه یکی و نه دو تا و نه

چند تا، و بدین ترتیب روشن شد که کشف رابطهٔ علیت بین موجودات که عبارت اجرای دانش است تا چه حد نامکن است و نیز روشن شدکه درجهت برهان ان نیز همین ایراد جاری است، همین قدر میدانیم که موجودات معلول علت‌اند لکن کدام علت؟ جان مطلب همین جا است.

مَذهب اِشراقی – مذهب دیگر درباب علم، مذهب اشراق است بر اساس (العلم نور یقذفه‌الله فی قلب من یشاء) و آن بنا به گفتار خود آنان از راه یافت حاصل میشود نه بافته، از راه اتصال به عقل فعال است علاوه بر مشرب‌های اشراقی که بنا بر مشهور أعلام آن فیثاغورث و افلاطون و افلاطونیان اخیر حوزهٔ اسکندریه‌اند که راه استدلال و اندیشه‌های نظام یافته را جهت نیل به حقایق و درک واقعیت‌ها کافی ندانسته‌اند و راه دیگریرا که راه ریاضت و ذوق استجهت‌نیل‌باسرار‌وجود‌و‌علم‌مطلق‌پیشنهاد کرده‌اند، در جهان اسلام نیز کم و بیش همهٔ فلاسفه راه ذوق را ستوده‌اند، وبرای رسیدن به حقایق آنرا برگزیده‌اند وحتی کسانی بمانند شیخ‌الرئیس ابن سینا سرانجام از استدلالات مشائی و روش اندیشه‌های نظام یافته گامی فراتر نهاده متوسل به راه اشراق شده است، حتی در کتاب اشارات‌که ظاهراً بروش‌مشائیان نوشته شده است سرانجام گامی فراتر نهاده متوسل به راه اشراق شده است، سرانجام ناچار میشود که راه استدلال را به یکسو نهد و از ذوق استمداد طلبد و راه ریاضت را در نظام حکمت عملی بر نظام حکمت نظری برتری دهد و از نظام علت و معلول بنظام دریافت مستقیم از عقل فعال روی آورد.

(رجوع شود به ترجمه اشارات چاپ تهران ۱۳۱۶ هـ ش ص ٦۷).

وی گوید: بدانکه این چیزها که ما برشمردیم و بر هستی آن گواهی دادیم نه به سبیل آنست که اموری عقلی اقتضای آن کرد که این معنی ممکن است و بس و اگرچه آن حال چون باشد هم معتمد است، بلکه چیزهائی است که به آزمایش ومشاهدت ثابت شد و بعد از ثبوت، طلب سبب آن کردند (ترجمهٔ اشارات ص ۱۹۵) بود که بتو رسیده باشد چیزها از عارفان و بدل گوئیا از آن متابی باشی و از آن سبب برد شتابی، چون بشنوی توقف کن و شتاب مکن، که اندر اسرار طبیعت مانند این احوال را اسبابیست و باشد که مرا افتد که قصهٔ از آن بر تو خوانم

(ترجمهٔ اشارات ص ۱۹٦)

زنهار نباید زیرکی تو و بیزاری تو از عامیان آن دانی که هر چیز را منکر شوی، زیرا که از سر سبکی و عجزاست و حماقت اندر بدروغ داشتن چیزی که حال آن ترا پیدا نشده است. اساس کار اشراق در باب معرفت این است که نفس آدمی در اثر ریاضت باید صاف و مصفا شود و از آلودگیها مبری و بنور گردد تا مستعد درک حقایق مستقیم شود و در اثر اتصال به عقل فعال که حاکم بر همهٔ جهان است و علة‌العلل عالم ناسوت است

بر جهان ناسوت اشراف پیدا کند زیرا ازین راه تسلط کامل بر همهٔ علل و معلولات پیدا میکند و به علم حضوری و بلکه علم شهودی همه امور را مشاهده میکند و بعبارت دیگر بمرتبهٔ عین‌الیقین و بالاتر از آن به حق‌الیقین میرسد.

و عجب این است که تمام کسانیکه که در راه علم بمعنی خاص یعنی علوم ریاضی و تجربی گام برداشته‌اند در باب معرفت و بویژه معرفت به عالم نامرئی و متافیزیك از راه و روش اشراق پیروی کرده‌اند و شاید هم تعجب‌آور نباشد چون علم‌رسمی ازنظر دانایان مستند به تجربه و استقراء و آزمایش است و بعبارت دیگر یا استدلالات ریاضی و هندسی است و یا توسل به استقراء و تجربه است و نوع استدلالات منطقی براساس قیاسات و اجناس و فصول که نوعی قرارداد است از نظر اینان نه انسان را به‌علوم ریاضی و مجرد محض رهبری می‌کند و نه علوم تجربی و طبی و طبیعی و به طریق اولی به معرفت مطلق راهبر نخواهد بود، اگر راهی برای معرفت مطلق و جهان متافیزیك وجود داشته باشد همان راه ذوق و یافت و همان روش حکمت ذوقی اهل خطاب است.

وبهرحال‌یکی ازمباحث‌مهم‌فلسفی‌درقسمت امور عامه و فلسفه الهی نحوهٔ حصول علم و وجود ذهنی و دانش بشری است به موجودات جهان، در این مبحث قسمتی از مباحث مربوط به چگونگی حصول معرفت مورد بررسی و مداقه قرار گرفته است و قهراً این مبحث پس از بحث از اصل حصول معرفت، و بعبارت دیگر پس از فراغت از اینکه حصول معرفت اصولا ممکن است و نیز پس از بحث از اینکه بر فرض امکان حصول معرفت حدود و اندازهٔ آن چیست؟ و آیا حصول معرفت مطلق ممکن است و یا معرفت‌های بشری به جهان وجود و موجودات عالم نسبی است و انسانها تنها میتوانند گوشهٔ از اسرار جهان طبیعت را دریابند و آنهم دریافتی که قسمت مهم آن برای هر کسی تابع احساس خاص اوست و قابل انتقال بدیگران نمی‌باشد این مباحث و مباحث دیگری که مربوط به استفاده از روشهای مختلف است در باب معرفت یعنی روش اشراق و یافت مستقیم و روش استدلالی مشائی نیز استطراداً در مبحث وجود ذهنی بدین صورت که در فلسفهٔ اسلامی مدون شده و مورد بحث قرار گرفته است درمکتب‌های فلسفی یونانی دیده‌نمی‌شده.

مبحث بدین‌سان آغاز می‌شود که برای هر چیزی چهار مرحله از وجود هست وجود عینی خارجی، وجود ذهنی ظلی، وجود لفظی و وجود کتبی
(رجوع شود به منظومهٔ سبزواری ص ۱۰ و ۲۲ ـ ۲۸).

و به‌گفتار سبزواری «للشئی غیرالکون فی‌الاعیان ـ کون بنفسه لدی الاذهان».
در میان فلاسفه و دانایان قرون اخیر، صدرالدین شیرازی معروف بملاصدرا بحث جالبی در این باب کرده است که خلاصهٔ آنرا در این مقال ایراد کرده و به بحث خاتمه میدهیم. وی گوید:
بجز دستهٔ از فیلسوفان که پیرو

مکتب حس و ظاهرند فیلسوفان دیگر گویند برای هر موجودی که در این جهان است، بجز وجود ظاهری محسوس بحواس و ظهوری که برای همه روشن و مکشوف است وجود و ظهور دیگری است که از آن تعبیر بوجود ذهنی و ظلی شده است، و بجز کون و وجود در اعیان که آثاری خاص بر آن مترتب است و قهراً آثار و لوازم آن در تحت اراده واختیار انسان نیست وجودی است بماهیته و نفسه در اذهان انسانها و یا نزد اذهان بنحو قیام صدوری نه حلولی بمانند قیام اشیاء و موجودات ممکنه بمبدی عالیه (یعنی قیام به جواهر عقلی و نفسی) و بالاخره قیام معلولات به علل خود، یا معلولات ممکنه بمبدء المبادی. ملاصدرا نخست دومقدمهٔ که بقول خود روشنگر بیانات او است ذکر کرده و گوید: هرگاه اختیار عقل و هوش خود را از قید اسارت شبهات، و ایرادات و تلقینات ارباب اغراض و امیال واهوای فاسده نجات‌بخشی وبفکرت سلیم خود بازگردی و زمام خرد خود را در اختیار گیری آنگاه است که حقایق را اندر یابی و دریابی که اثر فاعل ولواحق و ضمائم آن نخست متعلق باطوار و انحاء وجودی اشیاء است نه ماهیات‌آنها (البته این مقدمه مبتنی است بر فرض اصالت وجود که خود پیرو آنست.) زیرا ماهیات فی حد نفسه بی‌نیاز از جعل‌اند و محتاج به اثر فاعل نمی‌باشند بعبارت دیگر ماهیات اموری اعتباری میباشند و خودبخود مجعول به جعلی نمی‌باشند وجود نیز دارای مراتبی است به کمال وضعف و شدت و نقص و غیره و بالاخره مقول به تشکیک است و بر حسب مراتب و مدارجی که دارد دارای آثار و خواص و لواحق و ضمائم است. وی گوید:

این معنی خود ثابت است که اشیاء جهان محسوس و عالم صورت را عالمی دیگر است و وجودی بجز آنچه بوسیلهٔ حواس ظاهر دریافته شود و آن عالم باطن است که مشهود و منکشف برای قوای باطنی است آن قوائی که ویژه اصحاب کشف و شهود است و بدین ترتیب باید گفت سه عالم وجود دارد یکی عالم صور حسیه دوم عالم اشباح که فوق صور حسیه است و سوم عالم عقول مجرده، انسان بواسطهٔ حواس ظاهری خود صور محسوسه را مشاهده کرده درمییابد و بواسطهٔ قوای باطنی خود و خیال عالم اشباح را درمییابد و بوسیله قوت عقلیه عالم عقول را اندر یابد و بدین ترتیب دانش انسان سه مرحله دارد، شیخ اشراق نیز براساس علم اشراقی حضوری که آخرین مرتبهٔ کمال یافته علم است تقسیماتی برای مراتب دانش قائل شده است، وی‌گوید:

همانطور که مرائی در حدقهٔ چشم رائی جایگزین یا منتقش نشده و رؤیت عبارت از مقابلهٔ مستنیرات است با چشم همین طور هم علم عبارت از حضور صورت‌های معلوم بنزد عقل نمی‌باشد و در هیچیك ازقوای دماغی صورتی انطباع نمی‌یابد و مثلا صورتهای متخیل منطبع در قوت خیال نیست چه آنکه با عقل‌عادی هم میتوان دریافت که انطباع بزرگ در کوچك محال است وی گوید بنابر این

صورتهای حسیه در عالم اشباح‌اند که از آن تعبیر به خیال منفصل نموده است.

نفس آدمی را خداوند بدان‌سان بیافریده است که قادر است هرگونه صورتی که بخواهد بیافریند زیرا که نفس از عالم ملکوت است و ملکوتیان را اقتدار خلق باشد چه آنکه معطی شئی فاقد آن‌نتواند باشد ومناط عالمیت همین است بعبارت دیگر نفس میتواند علت وجودی موجودات باشد بر حسب قوت و ضعف و مراتبی که دارد تا برسد به نفس قدسی اولیاءالله پس احاطهٔ علیت به مخلوقات و معلولات خود دارد و معنی علم همین است.

چه آنکه خداوند، نفس آدمی را به عنوان نمونهٔ خود بیافرید، از لحاظ ذات و صفات و افعال، پس نفس مجرد از اکوان و حیز و جهات است، جهانی است کوچك، و نمونه‌ایست بارز ازذات خدا و اوست خلیفةالله، که در مرتبهٔ کمال و عروج اتصال یافته بعالم قدس الهی پیوندد، در این مرتبه قدرت آفرینندگی اعجاب آوری پیدا خواهدکرد.

محی‌الدین عربی گوید: عارف دانا بسبب همت خود بیافریند و به آفریدهٔ خود وجود خارجی دهد و این آفریدهٔ او تا آن هنگام پابرجاست که همت نگهدارد.

و بدین ترتیب ملاحظه میشود که اشراقیان در یك مرحله علم را عبارت از نوع حضور مخلوق عندالخالق میدانند و معلول بنزد علت و معنی شهود همین است.

(رجوع شود به‌اسفار ج۱ ص ۲۹۶).

شهاب‌الدین گوید: ان‌العلم کمال للوجود من حیث مفهومه ولا یوجب تکثراً (تلویحات ص ۷۲).

ملاصدرا گوید: ما معدومات خارجی را تصور کرده درمییابیم و بلکه گاه باشد که امور ممتنعه را نیز تصورکنیم مانند شریك باری، اجتماع نقیضین... بطوریکه اینگونه‌معدومات ازسایرمعدومات متمایز شوند و بنا براین اینگونه امور را نیز نحوهٔ و مرتبه‌ایست از وجود. البته وجود خارجی که ندارند پس وجودذهنی دارند، حال باید دید ذهن خلاق این امورات است و یا اینکه دریابندهٔ آنها است بدیهی است که این امور براساس قاعدهٔ فلسفهٔ مشاء وجود خارجی ندارند و بنابراین بدون شك باید گفت این امور مخلوق ذهنند و لکن بر مسلك اشراق هر آنچه در وهم و ذهن آید وجود دارد و اصولا قضایا همه موجبه‌اند و قضایای سالبه همه بازگشت به موجبه میکنند، طبقه‌بندی کردن قضایا و امور به ممکن و واجب و ممتنع کار ذهن و وهم خطاکار است بیك‌اعتبارهمه‌معدومند و باعتبار دیگر همه موجوداند و اصولا از کجا معلوم است که اجتماع نقیضین از امور ممتنعه باشد و تقرر خارجی نداشته باشد، نوری هست وظلمتی نور، نور است و ظلمت ظلمت است نه عدم، احکام ما نسبت بامریکه در خارج وجود ندارند اگر واقعاً وجود خارجی نداشته باشند احکام وهمی است هم حکم ساخته ذهن است و هم وجود ذهنی آنها که موضوع حکم است و بنابراین اگر امر

بدینسان باشد علم ما جهل است، تنها نمودار این معنی است که ذهن در تصورات خود مطلق‌العنان است.

بحث اساسی در باب علم در این نیست که وجود ذهنی درست هست یا نیست، چه اینکه این مطلب از بدیهیات است که هر کس هم وجود خود را تصور میکند و هم موجودات دیگر را و حتی برای معدومات هم موضوعی در ذهن حاضر میکند و به آن حکم میکند و نیز بحث در این نیست که حصول و یا حضور این صورتها در ذهن به شبح آنها در ذهن حاصل شود و یا عین آنها و یا صورت انعکاسی آنها، تا ذرق ناله بگوید همهٔ امر در آینهٔ عقل فعال وجود دارد و نفس انسان پس از اتصال به عقل فعال آنها را مشاهده میکند، بحث در این است که علم تجریدی، یعنی احکام و قضاوتهائی که بدون در نظر گرفتن کمیت و کیفیت موضوع میشود و به عبارت دیگر بدون اثبات موضوعیت آنها موضوع حکم‌می‌شود تا چه اندازه میتواند معتبر باشد، پس همهٔ احکام ذهنی ما بر مبنای موضوعات مقدرةالوجود است که بر فرض که چنین موضوعی باشد حکم آن چنین و چنان است مثلا اگر گفته شود العنقاء طائر بدین معنی است که اگر عنقائی باشد طائر است تازه احکام ما بر موضوعات مقدرةالوجود هم نادرست است‌ازکجا اگر عنقائی وجود داشته باشد طائر است بجز اینکه فرض انسان است پس احکام ما بر موضوعات مقدرةالوجود هم فرضی است، پس هم موضوعات فرضی است و هم احکام و همین‌طور است درتمام مواردی که ذهن حکم میکند پس حکم ذهنی دلیل بر نحوهٔ از وجود نیست، البته در نوع این احکام که مجموع زوایای هر مثلثی مساوی با دو قاعده است باید دانست که نوعی حکم مستفاد از تجربه و آزمایش است و بالاخره بسیاری از براهین که برای اثبات وجود ذهنی آورده شده است و بلکه همهٔ آنها بر احکامی است که ذهن صادر میکند و این امر بجز اینکه ذهن تصوراتی میکند از موضوعاتی و سپس حکمی بر آن موضوعات بار میکند چیز دیگر‌یرا نمی‌تواند ثابت کند. برهان تجرید علمی هم که ما میتوانیم تعینات و تشخصات وفصول مشترك نوعی یاجنسی را ملغی کرده و کلیات را مجرداً تصور نمائیم و احکامی بر آنها استوار کنیم تنها خلاقیت ذهن را ثابت میکند والا معلوم است که کلی بعنوان کلی وجود ندارد، قضیهٔ فرعیه که گوید: «ثبوت شیء لشیء فرع لثبوت مثبت‌له» اصل مسلم است لکن ثبوت ذهنی مسئله علم را حل نمیکند.

ارسطو و پیروان وی مانند فارابی و ابن‌سینا و جز آنها گویند ظرف وجود ذهنی و ظهور ظلی عبارت از قوای ادراکی عقلی، یا وهمی و یا حسی است بدین معنی که موطن کلیات، نفس مجرد است و موطن معانی جزئیه، قوهٔ وهمیه است، و موطن صور حسیة، حس و خیال است و بر این مبنی ایرادات و اشکالاتی وارد شده است. خلاصه کلام در این باب این است که هرگاه ما اشیائی را تصور

کنیم دو امر برای ما حاصل میشود، یکی آنچه موجود در ذهن است که معلوم است و امری است‌کلی و آن حال درذهن نیست و بلکه بمانند حصول شئی در زمان و مکان است، دوم موجود در خارج است و آن در حقیقت معلوم است و جزئی است، وی گوید: آنچه در ذهن است نفس ساخته است و مخلوق نفس است و آنچه در خارج است در تحت اراده و اختیار ما نیست، پس در حقیقت معلوم بالذات ما همان متصورات ذهنی است وگرنه آنچه در خارج است از هرجهت نمی‌تواند معلوم باشد.

این مطلب که گفته شده است که وجود ذهنی اضعف از وجود خارجی است تنها مطلبی است دقیق که میتوان بدان تکیه کرد اگر بدین معنی باشد که درست عکس مطابق با اصل نیست بدیهی است که وجود ذهنی چیزی است و وجودخارجی چیزی دیگر و از همین جهت است که محققان گفته‌اند: 'دله وجود ذهنی بر این اساس است که اشیاء موجود در خارج، بوجود دیگری که بر آن آثار ویژهٔ وجود خارجی مترتب نیست در ذهن موجود میشود، وجود ذهنی را دو جهت و وجهه است یکی وجههٔ قیاس آن بوجود خارجی که ازین جهت فاقد آثار خارجی است و بنابراین حاکی ومثالی ازوجود خارجی است، دوم لحاظ آن فی نفسه و ازین جهت که خود وجودی است و در برابر عدم است و بدیهی است که لحاظ آن بدین جهت منشأ آثار است و البته این گونه آثار ربطی به آثار وجود خارجی ممکن است نداشته باشد.

بحث در این است که این موجود بدین وضع آیا از مقوله‌کیف است یاآنکه صورت مثالی است و از باب اتحادمدرک و مدرك و عاقل و معقول است بنحواتحاد حمل هو هو، ملاصدرا در اینجا صبغه اشراقی بخود گرفته و گوید: کسی که دل او بنور خدا روشن باشد درمییابد که نفس نسبت بمدرکات خیالی و حسی‌خود به فاعلیت و مبدعیت نزدیک‌تر است تا آنکه قابل و محل باشد و هرگاه این اصل را قبول کنیم که نفس فاعل و مبدع مدرکات خیالی و حسی است بسیاری از اشکالات بر وجود ذهنی مرتفع خواهد شد، بالجمله نسبت نفس انسان بصور عقلیه نسبت اشراقی یکطرفی است و نفس درهنگام ادراك معقولات‌کلیه ذوات عقلیه مجرده را مشاهده میکند، نه آنکه آنها را انتزاع کند و بعبارت دیگر نفس از محسوس به متخیل و از متخیل به معقول منتقل می‌شود به بیان دیگر گوئیم چون بازگشت دانش، بنحوی ازوجود است و آن دانش امری است مجرد که حاصل است از برای‌گوهر دراك (عقل) یا حاصل است نزد آن و از طرفی هر وجودی جوهر باشد یا عرض، ملازم و همراه ماهیت کلی است که از آن ماهیت کلی عارفان به عین ثابت تعبیر کرده‌اند و متصف بوجود و عدم نیست و از طرفی دیگر چون موجود فی نفسه اعم از محسوسات و یا معقولات است، وجودات مادیه یا مجرده همه با ماهیات متناسب با خود متحداند و آن ماهیات بالعرض‌موجود

بوجودات میباشد.

حاصل کلام آنکه اولا هر موجودی بهر نحو که باشد دارای ماهیتی است و ثانیاً هر موجودی هم از مجرد و مادی متحد با ماهیت متناسب با موطن خود میباشد.

نتیجه آنکه وجود رابطی که عبارت از معلومات قوای دراکه است اگر مربوط به وجودات حسی باشد عبارت از مثول و شبح آنها است در مقابل نفس در غیر این جهان بواسطهٔ مظهریتی که برای نفس هست، بدین معنی است که صورتها و اشباح آنها در مقابل نفس قرار میگیرند و موطن آنها جهان دیگری است و نفس مظهر آنهاست، مانند آینه و خیال بدون آنکه حلول کند در نفس، اما معلوم عقلی یعنی آنچه مربوط به عقلیات و مجردات است معلوم بودن آنها برای نفس بواسطه ارتقاء نفس است بسوی آنها و اتصال بدانها است. و بالجمله برای‌نفس انسان بواسطه صقالت و روشنی و جلوهٔ که دارد در هنگام توجه باشیاء و مقابلهٔ که بین آن دو حاصل میشود صورتهای عقلی و حسی و خیالی حاصل میشود.

(رجوع شود به المشارع والمطارحات شهاب‌الدین ص ۴۷۵ و ۴۸۵ و اسفار ج ۱ ص ۲۸۶، ۲۷۲ و رجوع شود به شرح حکمة ص ۳۴۲، و اسفار ج ۲ ص ۱۳۳).

وُجودِ رابِطی ـ وجود رابطی نزد فلاسفه بدو معنی است یکی وجودمحمولی که وجودش فی نفسه عین وجود آن برای غیر میباشد «وجوده فی نفسه عین وجوده لغیره» مانند وجود بیاض و دیگر بمعنی رابط محض که روابط و نسب میان محمولات و موضوعات باشد، قسم اول معنای اسمی است که خود مستقل است نه بمعنای استقلال لنفسه و قسم دوم صرف‌الربط و از معانی حرفی است که وجود آن وجود تعلقی است که صدرا آن را وجود رابط نامد تا آنکه میان دو قسم فرق باشد، رجوع به نفسیات ثلث و نور شود.

(از شرح منظومه ص ۱۸، ۱۶۸ و اسفار ج ۱ ص ۱۸).

وجودِ ضَروری ـ مراد وجود واجب حق است.

(از شفا ج ۲ ص ۲۸۸) رجوع به واجب شود.

وجودِ ظِلّیـ مراد ازوجود ظلی گاه‌وجود ذهنی است در مقابل وجود خارجی و از نظر عرفا وجود ظلی وجود تمام ممکنات است که ظل و نمونه و رشح فیض ذات حق‌اند.

(از کشاف ص ۱۴۰۳)

وُجودِعامـ مراد از وجود عام فیض منبسط حق است چنانکه گویند وجود عام مقابل بالجمیع وجودات میباشد که‌بواسطهٔ نسب احدیت پدید آمده‌اند.

وُجودِ عامِّ بَدیهیـ مراد از وجود عام بدیهی همان معناء مصدری انتزاعی و مفهوم اعتباری است که ما به‌الاشتراک میان تمام اشیاء است زیرا بر تمام اشیاء این مفهوم که معادل کلمهٔ«هست» میباشد اطلاق میشود (از مفارج ۱ ص ۸، ۱۰)

رجوع به وجود شود.

وُجودِ عامِّ مُنبَسِطـ این اصطلاح عرفانی است و مراد وجود بمعنی سعی است که نفس رحمانی باشد ز مقید بعموم است و آنرا رحمة و اسمهٔ الهی نیز نامیده‌اند وآن ظل وجود حقیقی است و وجود ذهنی و خارجی هر دو ظل آن ظل‌اند (شرح قیصری برفصوص، ص ٦)

وُجودِ عَقلیـ مراد از وجود عقلی همان وجود ذهنی است. رجوع بوجود ذهنی شود

وجودِ عینیـ مراد از وجود عینی وجود خارجی اشیاء است در مقابل وجود کتبی و ذهنی (از اسفارج ۲ص ٤٨٨ واسفارج ۲ ص ١٧٤).

وجودِ کامِلـ وجود کامل مقابل وجود ناقص است و آن مرتبهٔ از وجود است که مراتب نقص و فقر را رها کرده و حائز مراتب و کمالاتی شده باشد وچنین وجودی نسبت بوجود دیگری که مراتب نقص و عیب آن زیادتر است کامل است و بنابراین کمال و نقص از امور اضافی است و هر موجودی نسبت بموجود کاملتر ناقص و به موجود ناقص تر کامل است و وجود نفوس کامل است نسبت باجسام و عقول نسبت به نفوس و اکمل وجودات وجود حقتعالی است که فوق آن کمالی نیست(از شفا ج۲ص ٥٨٧).

وُجودِ کتبی

وُجودِ کتابی

اهل نظر گویند وجود را سه مرتبت است.

یکی وجود عینی خارجی که متحقق و متقرردر خارج است ، او را آثار وعوارض و خواص عینی خارجی است چنانکه آتش در خارج محرق و حار است.

و دیگر وجود عینی که ظل وجود خارجی است و بر آن آثار و خواص خارجی مترتب نیست باین معنی که وجود ذهنی آتش حار و محرق نیست.

و سه دیگر وجود کتبی است که ترسیم آتش بر لوح و یا کلمهٔ آتش باشد که آنهم نحوی از وجود است. (از دستور ج ۳ ص ٤٤٩).

وُجودِ مَحْمولیـ مراد وجود اوصاف و اعراض است که وجود آنها وجود رابطی و محمولی است مانند وجود بیاض وسواد وغیره. (دستور ج۳ص٤٤٨) رجوع بوجود رابطی شود.

وُجودِ مُستَعارـ مراد وجودات انتسابی و وجودات ممکنات است. (از رسائل صدرا ص ١٤٧).

وُجودِ مُطْلَقـ مراد از وجود مطلق وجود حقتعالی است که محدود بحدخاصی نیست در مقابل وجود مقید که مانند وجود انسان، فلك، نبات، جماد و غیره است.

جامی گوید: بدانکه بنزد محققان صوفیه حق وجود مطلق است یعنی بود و یافت و هستی محض و آنرا فیض مقدس و مشیت مطلقه هم نامیده‌اند و گاه مراد از وجود مطلق وجود من حیث هو وجود را خواهند که موضوع علم اعلی و الهی است. (از اسفار ج ۳ ص ۲۳ـ ج۱ ص ۲۹).

وُجودِ مُقَیَّدـ مراد وجودی است که محدود بحدود است مانند وجود جماد. نبات، معادن، عقول، نفوس و غیره در مقابل وجود مطلق. (از اسفار ج ۱ ص

۱۹۴).

وُجودِ مُفارقی– وجود مفارقی در مقابل وجود مادی است و مراد نفوس و عقول است. (از اسفار ج ۱ص۸).

وُجودِ مُکتَفی– وجود مکتفی بوجودی اطلاق میشود که در تمامیت خود نیازی بسبب جدای از ذات خود نداشته باشد مانند نفوس سماویه که فاعل‌اند نه منفعل و مکتفی بذاتند. (از شفا ج ۲ ص ۴۸۱)

وُجودِ مُنبَسِط– وجود منبسط را در اصطلاح عرفا نفس رحمان نامیده‌اند.

و صدرالدین گوید اول ما صدر وجود منبسط است که حق المخلوق هم نامیده‌اند و نور ساری در تمام موجودات است و از این جهت روح وجود هم گویند و در هر مرتبتی بصورتی نمایان میشود و آنرا ظل و هباء و عما هم نامیده‌اند. (از اسفار ج ۳ ص ۲۲– ج۱ص ۱۹۳– شرح منظومه ۱۰۵).

وُجودِ نَفسانی– مراد وجود نفس است باباافضل گوید: و از سخن گذشته در فتح اول دانسته شد که فروتر پایه از مراتب وجود وجود امکانیست و معنی لفظ امکان شاید بودنست و فروتری این پایه از پوشیدگی و نا پیدائی او است و برتر از این پایه وجودجسمانی است که اگرچه بر جسم پوشیده است بر جز جسم‌که نفس است پیداستو از این‌پایه برتر وشریفتر وجود نفسانی و روحانی است در روشنی و پیدائی از آنکه وجود جسم بدوومراورا روشن گردد و از آن برتر وجود عقلی است که وجود نفس بعقل روشن گردد ؛ وجود عقلی از همهٔ مراتب برترو شریفتر و پاینده‌تر است. (ازمصنفات بابا ج۱ ، رساله ۱ ص۲۹).

وُجودیّه– (اصطلاح منطقی) قضیهٔ وجودیه همان قضیهٔ مطلقهٔ خاصه است که حکم در آن بوجود ایجاب یا سلب کند نه بامکان صرف (اساس الاقتباس ص ۱۴۱).

وُجودیّة لادائِمَه– (اصطلاح منطقی) قضیهٔ مطلقهٔ که مقید بلادوام باشد وجودی لادائم خوانند. (از اساس‌الاقتباس ص ۱۴۱).

وُجودیّة لاضَروریَّه– (اصطلاح منطقی) قضیهٔ مطلقه که مقید بلاضرورت باشد وجودی لاضروری خوانند. (از اساس – الاقتباس ص ۱۴۱).

وُجودِ خِیالی– (اصطلاح عرفانی) طایفهٔ گویند وجود بر دو قسم‌است وجود حقیقی ووجود خیالی، خدای وجود حقیقی داردو عالم وجود خیالی. که عالم نیستی است هستی نما عالم جمله بیکبار خیالی و نمایشی است و وجود خیالی و عکسی و ظلی بود.

(رجوع شود بانسان کامل نفس ص۹)

وَجه– (اصطلاح ذوقی) وجه اعتبار ذاتو جهت فیاضیت حق است و اعتبار ذاتست بحسب تمام اعتبارات که هرکجا مینگری «فثم وجه‌الله»

مظفر کرمانی گوید،

وجه چبود، مجمع حسن بتان

باغ دل بستان عشق عاشقان

وجه او بی پرده چون مشرق بود،

دیده‌ها را مغنی و مغرق شود

و وجه اطلاق و تقید اعتبار ذاتست بحسب سقوط‌جمیع اعتبارات، زیراکه‌ذات،

وجود است من حیث‌هووجود بحسب سقوط اعتبارات یعنی حقیقتی که با هرشیء‌است از غیر مقارنه لاجرم وجود مقارن شیء باشد که وجود باو موجوه بود و به خود معدوم و غیر هرشیء است از غیر مباینه.
(از رسائل شاه نعمت‌الله ج ۲ ص۳۳)

از نبی اینما تولوا، خوان
ثم وجه اللهش متمم دان
یعنی آن سوی که‌روی قصدآری
تا حق بندگیش بگذاری
وجه حق کان بود حقیقت او
باشد آنجا به سوی او کن رو

عطار گوید:

ای دو عالم پرتوی از روی تو
جنة الفردوس خاک کوی تو
صد جهان پر عاشق سرگشته را
هیچ وجهی نیست الا روی تو
صد هزاران قصه دارم دردناک
دور از روی تو ، هر موی تو
کور باید گشت از دید دو کَون
تا توان کردن نگاهی سوی تو
وجهك وجه‌القمر، قلبك مثل‌الشجر
روحك‌روح‌البقاء، حسنك نورالبصر
چشم تو چون ره زنده، رهزده‌را رهنما
زلف تو چون سرکشد، مشوهٔ هندومخر

خلاصهٔ کلام اینکه منظور از وجه جهت ظهور است

نسفی گوید: هر فردی از افراد مرکب‌و هر فردی ازافراد بسیط‌مجازی و یاحقیقی ذات ووجه و نفس داره. و صفات‌واسامی وافعال دارند... وصورت جامعه و صورت متفرقه دارند جمنه هشت چیز میشونه (ذات ووجه و نفس مرکبات، ذات ووجه ونفس بسائط و صورت متفرقهٔ مرکبات) و صورت جامعهٔ هر چیز مخصوص است بذات آن چیز و صورت متفرقهٔ مخصوص بوجه آن و صفات هر چیز مخصوص بذات آن. اسامی هر چیز مخصوص‌بوجه آن چیز و افعال مخصوص بنفس آن بود.

مزاج، حبه، بیضه و نطفه چهار مرتبهٔ ذات‌اند و امکان ندارد که موالید بی این چهار موجود شوند.

هر یك برزخی‌اند میان عالم تفرید و عالم ترکیب و این چهار چیز هر یك‌جوهر اول‌اند و هر یك از این چهار را به‌چهار نام خوانده‌اند. کتاب‌خدای. لوح محفوظ، عالم جبروت و دوات. و این جمله نامهای عالم اجمال است. ذات از عالم اجمال‌است و بلکه خود عالم اجمال است ووجه ازعالم تفصیل و بلکه‌خود عالم تفصیل است وذات ووجه را کتاب خدای هم می گویند اما ذات کتاب مجمل است ووجه‌کتاب مفصل و هر چیز که در کتب مجمل نوشته باشد در کتاب مفصل آن چیز پیدا خواهد آمد آنچه در کتاب مجمل نوشته بود قضای‌خدا است و آنچه در کتاب مفصل پیدا آیدقدر است. پس قضا در مرتبهٔ ذات است وقدر در مرتبهٔ وجه است و این چهار چیز که گفته آمد چهار دوات بود و هر دواتی کاتب و لوح و قلم‌ها خود دارند. طبیعت قلم موالید است. که از این چهار دوات می نویسد و کلماتی که نویسد هیچگاه پایان نپذیرد که فرمود لوکان البحر مداداً لکلمات ربی لنفد البحر قبل آن تنفد کلمات ربی. موالید آباء و امهات‌اند و تجلیات آباء و امهات نهایت ندارند وبا

آنکه نهایت ندارند مکرر نیستند اگر مفردات را آباء و امهات گوئی مرکبات اولادند و اگرمفردات را نویسندگان‌گوئی مرکبات کلمات‌اند.

تخم گندم چون در زمین انداختند آن تخم ذات درخت گندم است.

و چون درخت گندم جمال به عالم‌تفصیل آمد و بنهایت خود رسید وجه آن بود و مجموع هر دو مرتبهٔ‌نفس آن‌بود و صورت جامعه صورت ذات است از جهت آنکه هر چیز که در درخت گندم پیدا خواهد آمد از ساق، شاخ، و برگ و... جمله در ذات درخت گندم جمع‌اند و پوشیده و مجمل‌اند و صورت متفرقه صورت وجه است‌از جهت آنکه هر چیز که در مرتبهٔ ذات مجمل بود اکنون ظاهرگردد و متفرق و مفصل شود و چون مرتبهٔ ذات مرتبهٔ پوشیدگی و اجمال است لیلةالقدر گویند و مرتبهٔ وجه را که‌متفرق وصورت متفرق است یوم‌الفصل و یوم‌القیمةو یوم‌الجمعه و یوم‌البعث گویند.

صفات درخت گندم در مرتبهٔ ذات‌اند و اسامی درخت گندم درمرتبهٔ وجه وافعال درخت گندم در مرتبهٔ نفس .

(رجوع شود به انسان کامل ص ۲۷۸– ۲۸۰)

ذات و وجه و نفس مرکب دیگر است و ذات و وجه و نفس بسیط دیگر و بسیط دو قسم است، بسیط حقیقی و بسیط مجازی آب بسیط مجازی است و ذات و وجه و نفس دارد. نظر به‌هستی آبدیگر است و نظر به آنکه آب عام است تمام نبات را دیگر است و نظر به مجموع هر دو مرتبه دیگر است.

هستی آب ذات آب‌ست.و عموم آب‌بجملهٔ نباتات را وجه است. و مجموع هر دو مرتبهٔ نفس آن بود.

صفات آب در مرتبهٔ ذاتند و اسامی آب در مرتبهٔ وجه‌اند و افعال آب در مرتبهٔ نفس

آب صلاحیت بسیار چیز ها دارد که از عالم اجمال به عالم تفصیل آید پس آب دو عالم دارد، یکی عالم اجمال و دیگری عالم تفصیل، عالم اجمال ذات است...

و بدانکه وجه خدای در مکان و جهت نیست چون‌خدا نوری است نامحدودبحری است بی پایان و بی کران. پس این نور ذات و وجه و نفس دارد و صفات واسامی و افعال دارد و نظر به هستی نور امری است و نظر به عمومیت آن امری دیگر و نظر به هستی و... امری دیگر.

هستی این نور آن بود و عموم این‌نور تمام موجودات را وجه آن بود.

و مجموع نفس آن، این نور عام است همهٔ موجودات را و بقای موجودات ازین نور است پس خدای بهمه ذرات موجود ذات احاطت کامل دارد و این احاطت را وجه نور و خدای گویند پس تو بهرچیز که روی آری روی بوجه این نور آوردهٔکه فاینما تولوافثم وجه‌الله. وکل شئ‌هالك الا وجهه. و هر که هر چیز پرستد باز خدا را پرستد زیرا هرکس روی بهرچیز که آرد روی بوجه خدای آورده است و آنچه باقی است وجه خدا بود که کل من‌علیهافان‌ویبقی‌وجه ربك‌ذوالجلالوالاکرام

(رجوع شود به انسان ص ۲۸۰– ۲۸۸)

وجه اخباری- (اصطلاح عرفانی) در پارسی افعال را شش وجه است. التزامی، شرطی، امری، وصفی و مصدری (رجوع شود به دستور نامه ص ۹۵)

وجه تشبیه- (اصطلاح ادبی) وجه اشتراک دو طرف است در باب استعاره که جامع هم گویند رجوع به تشبیه واستعارت شود.

وجیه- (اصطلاح عرفانی) آنکه بنزد حق مقامی دارد

که فرمود وجیها فی الدنیا والاخرة، اولیاو انبیاء حق را گویند.

وحدت- (اصطلاح فلسفی و عرفانی) وحدت مقابل کثرت است و ازاموری است که قابل تحدید و تعریف نمیباشد مگر بمقابلیت با کثرت.

شیخ اشراق گوید: وحدت از امور و معانی زائده بر شئی در اعیان نیست زیرا اگر وحدت از امور عینی خارجی باشد و از امور زائده بر شئی در خارج باشدلازم آید که او را نیز وحدت باشد و همین طور و در نتیجه تسلسل لازم می‌آید و بالجمله وحدت عین شئی واحد است نه ماهیت دیگری (از مجموعۀ دوم مصنفات ص۶۷).

صدرالدین گوید: وحدت رفیق وجود است ویدورمعه حیث‌دار، که هر کجا وجود هست وحدت نیز هست و مساوق و مساوی یکدیگرند. (از اسفارج۱ ص۱۲۹ و رجوع به شفا ج ۲ ص ۴۳۱ و شرح منظومه ص ۱۰۵- اسفارج ۳ ص ۴- رسائل صدر ص۷۵-)

قطب‌الدین گوید، وحدت مفهومی است زائد ذهنی که او را وجودی در اعیان نیست والاشیئی که واحدی از اشیاء است پس او را نیز وحدتی باشد چه میگویند وحدة واحدة چنانکه میگویند وحدات‌کثیره و چون ماهیت ووحدت‌او را دو چیزگیرند پس ایشان اثنان باشند(درةالتاج جملة سوم از فن دوم ص ۱۸، ۱۹).

وحدت در نوع را وحدت بالمماثلة و در جنس‌را بالمجانسه‌و درکیف را مشابهت‌و در کم را مساوات و در وضع را مطابقه و در اضافه را مناسب گویند (از اسفارج ۱ ص ۱۳۰). رجوع بوحدت شود.

نزد عارفان مراد از وحدت حقیقی وجود حق است و، وحدت وجود، یعنی‌آنکه «وجود» واحد حقیقی است و وجود اشیاء عبارت از تجلی حق به صورت اشیاء است و کثرات مراتب امور اعتباری‌اند و ازغایت تجدفیض رحمانی تعینات‌اکوانی نمودی دارند.

شاکر گوید:

گر نه حسنش دائماً در جلوه است
این نمود و بود عالم از کجاست
از تجلی جمال وحدتست
در حقیقت اینکه کثرت را بقاست
هستی عالم همه هستی اوست
بی بقای حق جهان عین فناست

و ظهور امور متکثره و تجلیات متنوعه در وحدت ذات و کمال صفات او قادح نیست.

هاجر گوید

آفتابی در هزاران آبگینه تافته
پس برنگی هر یکی تابیدگرانداخته
جمله یکنورست لکن رنگهای مختلف
جمله یك‌نور است لکن رنگهای‌مختلف
اختلافی در میان این و آن انداخته

پرتو آفتاب که بر زمین افتد در حد ذات خود منقسم و متکثر نمیگردد و اگر بر شیشه های متلون تابد هر یك برنگی نماید.

صفی علیشاه گوید:

وحدت ذاتش تجلی کرد و شد کثرت عیان
باز پیدا زین کثیر آن واحد یکتاستی
عارفان گویند کان ذات قدیم لابشرط
که نه جزوست و نه کل اندر مثل دریاستی
بحر لاحدی برون از کم و کیف و مد و جزر
بی فزون گشتی بشیء نی زشیئی کاستی
بحر اول را که ذاتست آن به ترتیب وجود
نیست جز یك موج و آن یك حضرت اسماستی

وحدت را سه مرتبت است.

مرتبت اول اعتبار آن از جهت آنکه آنست که مغایر احدیت نیست وبلکه عین احدیت است و نعت واحد هم نیست و مراد راسخین در علم از احدیت ذاتی همین است.

مرتبت دوم اعتبار آن از جهت آنکه نعت واحدست که بنام وحدت صفات و نسب و اضافات خوانده میشود.

مرتبت سوم اعتبار آنستاز جهت احکام لاحقة آن.

خواجه گوید وحدت باطن کثرت است و کثرت ظاهر وحدت و حقیقت در هر دو یکیست، هستی و وجود یکی است که دریای مواج است و عالم و آدم همه امواج آن بحر نه.

میرزا حسن انصاری گوید:

تا که در دریای وحدت جاری و ساری شدم
از تعینهات امکانی همه عاری شدم
آمدم اندر هوای حق بشکل مختلف
آمدم خاکی شدم ابلیسك ناری شدم
با کلیم‌الله در طور تجلی دم زدم
همره او سوی سینا در شب تاری شدم
گاه چون یوسف بندمحنت و خواری شدم
آن وجودم من کسه در نور حقیقت فانیم
آن عرض هستم که در جوهر بکل طاری شدم
بی حلول و بی تناسخ در عوالم رفته‌ام
بر براق عشق انـدر حضرت باری شدم
من همان عیسی و منصورم که بردارم زدند
باز بردارم گذر افتاد و انصاری شدم

ای درویش هر سالکی که بدین دریای نور رسید، و در این نو غرق نشد، بویی از مقام وحدت نیافت، و هر که بمقام وحدت نرسید، به لقای خدا مشرف نشد، و هر که باین دریای نور رسیده باشد و درین دریا غرق گشته، همه چیز یافته باشد، ای درویش: چون کثرت برخاست، سالك برخاست و شرك برخاست، و حلول و اتحاد برخاست و قرب و بعد برخاست و فراق و وصال برخاست ،خدای ماند و بس.

و بالاخره صوفیان حقیقت را واحد و احدیت را اصل و منشأ تمام مراتب وجود میدانستند گویند وجود حقیقی منحصر بحق است و دیگران پرتوی از نور او و تراوشی از فیض اویند.

ترکیبات در معانی عرفانی و فلسفی :

وَحْدَت در کَثْرَت عالم غیبو شهادت وجود واحد است که بحسب مراتب تبلیات بصورت کثرات نموده و در هر مظهری بظهوری خاص ظاهر گشته و بالجمله وجود واحد است و موجودات و نمودات کثرات اند که همه مظاهر و تجلیات وحدت

واحد حقیقی‌اند، رجوع بفرهنگ مصطلحات عرفا شود.

وَحْدَتِ حَقیقیّه ـ هرگاه اشیاء متکثره از جهتی ازجهات متصف بوحدت باشندوحدت آنها وحدت غیر حقیقی است و هر گاه شیئی از تمام جهات متصف بوحدت باشد واحد بوحدت حقیقی است. (از شفا ج۲ ص ۴۳۱ ـ اسفار ج ۱ ص ۱۹).

وَحْدَتِ شَخْصی ـ رجوع بواحد بالشخص وواحد شود.

وَحْدَتِ عالَم ـ ارسطوگوید: «وحدةالعالم یدل علی وحدةالاله» زیرا معلول واحد نتواند مستند بدو علت باشد. رجوع بواحد شود.

وَحْدَة فِی‌الإضافَة ـ وحدة فی‌الاضافة را وحدت بالمناسبة گویند (ازدستور ج ۳ص ۴۵۱)

وَحْدَة فی‌الأطْراف وحدة فی‌الاطراف را وحدت بالمطابقة گویند.

(از دستور ج ۳ ص ۴۵۱).

وَحْدَةِ فی‌الجنس ـ وحدة فی‌الجنس را وحدت بالمجانسة گویند.

(دستور ج ۳ ص ۴۵۱).

وَحْدَة فی‌النَّوع ـ وحدة فی‌النوع را وحه بالمماثلة گویند.

(دستور ج ۳ ص ۴۵۱).

وَحْدَتِ عَیْنی ـ مراد وحدت حقیقی خارجی است.

(از شرح منظومه ص ۱۰۴).

وَحْدَتِ وُجود ـ یکی از مسائل مهم فلسفی مسئلهٔ وحدت‌وجوداست، این‌اصل اساس فلسفی و هم عرفانی دارد، فرض آنکه جهان وجود از جمادات و نباتات و حیوانات و معادن و مفارقات وفلکیات همه یك وجودند که در مرتبت فوق و اقوی و اشد وجود خدا قرار دارد وبقیه موجودات بر حسب مراتب قرب و بعد به مبدأ اول که طرف اقوی است متفاوت‌اند بعضی شدید و بعضی ضعیف‌اند، وجود را دو طرف است یك طرف آن واجب‌الوجود و طرف دیگر آن هیولی و یا هر موجود ضعیفی که ضعیف‌تر از آن نباشد.

مسئلهٔ وحدت وجود از نظر طبیعیان نیز بطرز دیگری بیان شده است، آنان نیز موجودات عالم را کلا مرتبط بیکدیگر میدانسته و اجزاء ترکیب کنندهٔ آنها را ماده میدانستند و بدین ترتیب یك جهان طبیعت است و طبیعت و ماده اشیاء نیز یکی است.

بدیهی است که وحدت وجود الهیان با وحدت وجود طبیعیان متفاوت است معتقدان بخدای عالم نیز در بیان این معنی هریك راهی انتخاب کرده‌اند بعضی خدای آفریننده را خارج از وجود عالم میدانند و بعضی جزء وجود عالم میدانند منتهی در مرتبت قوی و اشد و میدانیم که از قدماء فلاسفه اکسینوفانس و پارمنید و رواقیان و فلوطین وحدت وجودی بودند.

عدهٔ مانند قیصری و صدرالدین نظر باشکالات و لوازمی که مترتب بر وحدت وجود است قائل بوحدت وجود و کثرت موجود شده است بدینطریق که گویند درست است که وجود واحد است و ذو مراتب و همه رشح فیض حق و وجود واجب‌اند و یك وجود است که سرتاسر

عالم را فرا گرفته، و:

هست آئین دوبینی ز هوس
قبلهٔ عشق یکی آمد و بس

وجود دریای بی‌کران است وموجودات همه امواج اویند و امواج عین دریاینـد لکن در عین حال امواج خود موجودند ولو موجـود بوجـود تبعی و خیالات محض نمیباشند.

پس امواج عین دریااند و در عین‌حال غیر دریائند وجود واحد و موجود متکثر است «و هو حقیقة واحدة و کثرة ظهو- راتها و صورها لایقدح فی وحدة ذاتها و تعینها و امتیازها بذاتها لابتعین زائد علیها اذلیس فی‌الوجو: ما یغایره یشرك معه فی شئی و ذالك لاینافی ظهورها فی مراتبها المعینة بل هو اصل جمیع‌التعینات الصفاتیة والاسمائیه و المظاهر العلمیه والعینیة»

(از شرح قیصری برفصوص ص ٤ و رجوع شود به اسفار ج ۱ ص ۱۲۹ ـ رسائل صدرا ص ۱۳۸ اسفار ج ۳ ص ۱۹ ـ شرح منظومه ص ۱۷، ۲۱ تاریخ الفلسفة الیونانیة ص ۲۸، ۲۹ ـ دستور ج ۳ ص ٤٥٠).

نسفی گوید:

تمام موجودات «یك وجود است و ملك و ملکوت و جبروت مراتب این وجودند اکنون تو این یك وجود را بهر نامی که خواهی میخوان:

نسفی درباب وجود ومسئلهٔ وحدت وجود بیانی دقیق دارد که گـویـا صدرالدین شیرازی کلا متأثر از او شده باشد.

(از انسان ص ۱۵۹).

وَحْدَت پیش اَز کَثْرَت ـ (اصطلاح عرفانی) و منظور مرتبهٔ وحدت و اجمال موجودات است قبل از نشر و تفصیل‌آنها در عالم ملك.

در برابر وحدت بعد از کثرت کـه بازگشت همه است باصل خود

وَحْشَت ـ (اصطلاح عرفانی) مقـام تنهایی و عـدم استیناس است، ابوحمزهٔ خراسانی گوید «من استوحش مـن نفسه آنس قلبه بموافقة مولاه» که از نفس خود برد و دل بمولا بندد.

(طبقات ص ٤۲۷)

وَحْشی ـ (اصطلاح ادبی) کسی که در بیابان زندگی کند و کسی که اهلی‌نباشد و دراصطلاح معانی لفظغیر ظاهرالمعنی و غیر مانوس الاستعمال باشد.

(از کشاف ص ۱٤۷٥).

وَحْشیُّ السَّیر ـ (اصطلاح نجومی) هرگاه کوکبی ببرجی انتقال کند و در حال انتقال متصل به کوکبی دیگر نباشد پس اگر بعد از آن متصل بکوکب دیگر نشود تا در آن برج باشد آنرا وحشی‌ـ السیر گویند زیرا در این حالت کوکب مثل شخصی باشد که به شهری درآید و هیچکس را نه‌بیند لاجرم وحشت برطبیعت او غالب گردد و این امر دلیل بود بر فرو ماندن از کارها و نقصان اموال و پیش آمدن مهمات.

در بیست باب است.

و اگر بعد از انتقال بلااتصال در آن برج بکوکبی متصل شود آن را بعید ـ الاتصال گویند و اگر به کوکب دیگر در آن برج منتقل الیه متصل نشود آنرا خالی

السیر گویند.

وَحْی - (اصطلاح کلامی و عرفانی)
«و ما ینطق عن‌الهوی ان‌هوالاوحی یوحی»
وحی از خواص نبوت است و بر دوگونه است یکی کلام الهی و حدیث نبوی چه اقوال او همه وحی است و کلام الهی جمله بواسطهٔ جبرئیل بر دل رسول منزل شده است و حدیث نبوی بعضی بیواسطهٔ جبرئیل آمده است و بعضی بواسطهٔ نزول جبرئیل و بعضی واسطه نفث او در دل نبی که فرمودند «نفث روح‌الامین فی روعی» و مراد از نزول جبرئیل که «نزل به روح‌الامین علی قلبه - فاوحی الی عبده ما اوحی» تنزل اوست از صورت ملکی در هیات بشری و مراد از نفث او وحی الهی است در دل نبی از وراءحجاب غیب بی واسطهٔ تمثل بصورتی که فرمود «قل انما انا بشر یوحی الی»
(مصباح‌الهدایه ص ۵۳ - شرح قیصری ص ۳۶).

مولوی گوید:

پس محل وحی باشد گوش و جان
وحی چبود گفتن از حس نهان

و وحی از خواص نبوت است.

وُدّ - ود عبارت از حب است که برانگیزد تا محب را فانی کند از نفس خود.

(کشاف ص ۱۴۷۰)

و گفته‌اند «من لم یتحقق فی وداد ربه و محبته، جعل‌مکان الوفاء فی‌المحبة غدراً و مکان الالفة نفاراً»

(طبقات ص ۴۱۶).

و آیاتی که در باب وحی آمده است.

«فاوحی الی عبده ما اوحی»
«قل انا بشر مثلکم یوحی الی انما الهکم اله واحد».
«و کذلک اوحینا الیک روحاً من امرنا».

وَحید - (اصطلاح هیوی و نجومی)
صورتی بود مرکب از کواکب متفرقه که واقع بین دب اکبر و دب اصغر است

وَدی - (اصطلاح فقهی) و آنچه خارج شود از ذکر بعد از بول و یا بعد از غسل مجامعت. یعنی آبی که از آن خارج شود و آن طاهر است.

وَدیعَة - (اصطلاح فقهی) در لغت ترک باشد و در شرع ترک اعیان باشد نزد کسی که حفظ کند و آن استحفاظ است قصداً و اصالت، در تصرف دادن است بدون‌قصد استحفاظ وبالجمله نیابت شخصی است در حفظ اموال دیگری وپس از آنکه مستودع قبول ودیعه کرد رضایت داد و اموال مودع را قبض کرد واجب است در حفظ آن بر حسب‌معمول و عادت کوشش کند و بوسائل معمول از آن نگهداری کند. ودیعه دهنده را مودع و گیرنده را مستودع گویند ودیعه برای حفظ است و عاریه برای انتفاع است پس ودیعه توکیل غیر است برمجرد حفظ مال و یدمستودع امانی است ودرصورتی که خودتلف شود ضامن نیست، درصورتی که طبق معمول عرف از آن نگهداری کرده باشد

(از الفقه ج ۳ ص ۳۳۷ - کشاف ص ۱۴۷۹ - شرح لمعه ج ۱ ص ۳۴۲).

«و هی استنابة فی‌الحفظ و تفتقر الی ایجاب و قبول ولا حصر لالفاظ الدالة علیها و یکفی فی‌القبول الفعل ولوطرحها

عنده اواکرهه علی قبضها لم تصروديعة فلايجب حفظها مطلقاً ولو قبل الوديعه وجب عليه الحفظ ولاضمان عليه الا بالتعدی او التفريط فلو اخذت منه قهراً فلا ضمان ان لم يکن سبباً في اخذالقهری ولو تمکن من‌الدفع وجب مالم يؤد الی تحمل الضرر الکثير کالجرح واخذالمال نعم يجب عليه اليمين لوقبض بها الظالم.» و تبطل الوديعه بموت کل منهما وجنونه و اغمائه... ولا يقبا قول‌الودعی فی ردها الابينة ولو عير المودع للحفظ اقتصر المستودع عليه الا ان يخاف تلفها فيه فينقلها عنه ولا ضمان ح، و يحفظ الوديعة بمأجوت العدة به کالثوب والنقد في‌الصندوق والدابة في الاصطبل والشاة في‌المراح ولو استودع من طفل اومجنون ضمن‌و... يجب اعادة الوديعة علی‌المودع و يضمن لو اهمل الرد بعد المطالبة اوود دعها لغيره من غير ضرورة اوسافربهسا کذلك او طرحها في موضع تعفن اوترك سقی الدابة او علفها مالااقتصر عليه عادة او ترك نشر الثوب اوانتفع بها اومزجها. ليرد الوديعة الی المالك اوو کليه فان تعذر فالحاکم عند الضرورة اجبرالی ردها».
(از شرح لمعه ج ۱ ص ۳۴۴ ــ ۳۴۷).

در معتقدالامامیه آمده است:

مرد مخیر است درقبول کردن ودیعت، و قبول ناکردن. و این اولیتر است، اگر بر ودیعت نهنده که مودع است ضرری نباشد. و چون قبول کرد ضامن آن‌نباشد، الا بتعدی، زیرا که وی امین است.

و اگر در وی تصرف کند به‌آنکه مهرش بشکند، یا سرش بگشاید؛ ضامن باشد، زیرا تعدی کرده است. و همچنین بود اگر بامانت بغیری دهد یا با خود بسفربرد بی ضرورتی، یا باقرار آرد ظالمی را که خواهد که آنرا ببرد بی‌آنکه بر نفس خود ترسد.

و روا بود وی، انکار کردن، وسوگند خوردن که نزد وی هیچ ودیعتی نیست، و در سوگند توریت‌کند به آنچه از دروغ سلامت یابد. و توریت آن بود که در سوگند خوردن، نیت غیر صاحبش کند.

و چون تعدی کرد، ضمان ازو زائل نشود. الا به‌آنکه آنرا با خداوندش‌دهد، یا باوکیلش، تا ذمت ویرا از ضمان بری گرداند.

و چون داند که ودیعت از آن وی نیست، غصب است روا نباشد با وی دادن اختیار؛ با خداوندش باید داد، اگر ویرا شناسد، و اگر نه، پیش امام عادل برد. و اگر نه، خود نگه دارد تا زنده باشد، و بعد از وفات خود بامینی دهد تا بخداوندش یا بوارثش دهد.

(معتقدالامامیه ص ۳۹۰)

در کلیات حقوقی آمده است:

همچنانکه وکالت بفوت وکیل یاموکل باطل میشود ودیعه نیز به فوت هر یك از مودع یعنی ودیعه‌گذار و مستودع یعنی کسیکه مال نزد او امانت گذارده شده باطل خواهد شد.

پس بمجرد فوت مستودع باید وارث او ودیعه را بمودع رد نماید و همچنین اگر مودع فوت شده باشد مستودع بایدآن را بوارث او رد کند زیرا به فوت امانت مالکی بامانت شرعی تبدیل میبابد پس اگر مبادرت برد آن نشود ولو تعدی هم

نشده باشد موجب ضمان خواهد بود.

هر گاه کسی مالی بدیگری داده‌سپس بین آنها اختلاف شود و گیرنده مال بگوید آنچه را که دادهٔ بابت دینی بوده است که بمن داشته‌ئی و دهندهٔ مال بگوید ودیعه بوده و باید آنرا رد کنی، قول مدعی ودیعه مقدم است زیرا مقتضای اصل عدم دین است و دیگر آنکه طرف معترف است باینکه ید اومسبوق ومتفرع بر ید دیگری است.

هر گونه تصرفی اعم از استعمال و عقدبدون اذن مودع غیر مشروع وموجب ضمان است و مشکوک بودن آن نیز موجب خروج از امانت است.

(کلیات ص ٦٤).

وَرَع ـ (اصطلاح اخلاقی و عرفانی) ورع عبارت دوری‌ازهر چیزی‌است‌که‌درآن شوب انحراف شرعی و یا شبهه مضرت معنوی است و متضمن قناعت است.

(از مصباح الانس ص ۲).

در مصباح‌الهدایه است که: ورع در اصل توقی نفس است از وقوع درمناهی.

شبلی گوید: ورع بر سه نوع است: ۱ ورع بزبان که سکوت است از آنچه بی‌معنی است و ترک فضول است ۲ ورع بارکان که ترک شبهات و دوری کردن از مشکوکات و محرماتست ۳ ورع بقلب که ترک همت‌های پست و اخلاق بد است.

سهل گوید: ورع اول زهدست وزهد اول توکل است و توکل اول قناعت است و قناعت اول صبر است.

ابراهیم خواص گوید: ورع دلیل‌خوف است و خوف دلیل معرفت است و معرفت دلیل قربت است

(مصباح‌الهدایه ص ۳۷۱ ـ شرح منازل ص ٥١).

مقام ورع مقام شریف است و اهل ورع بر سه طبقه‌اند یکی آنکه ورع آنها در احتراز از شبهات است و دیگر ورع از آنچه دل بدو راه ندهد و سه دیگرورع از تمام ما سوی الله است.

بعضی گویند «الورع رفع الطمع من کل الشبهات»

(از شرح کلمات بابا طاهر ص ١٦١)

و بالجمله: ورع عبارت از اجتناب‌از شبهات از ترس وقوع در محرمات است.

بعضی گویند: ورع عبارت از ترک شبهات است.

و بعضی گویند ورع عبارت از خود‌داری از اباحات است.

و بعضی دیگر گویند: ورع عبارت از تصفیه قلوب و حفظ لسان و ترک مالا یعنی است.

(از کشاف ص ١٤٨).

ورع آخرین مقام زهدست برای عامه و اولین مقام، زهدست برای خاصه.

وَرْقاء ـ (اصطلاح ذوقی) ورقاء عبارت از نفس کلیه است که قلب عالم و لوح محفوظ است و بعضی گویندنفس ناطقه است.

(اصطلاحات حطی ش ۸۷٥، ٨٥٤).

وَزْنُ الفِعْل ـ (اصطلاح ادبی) رجوع باوزان ثلاثی مجرد شود.

وَسائِط ـ وسائط عبارت از اسبابی است که بین‌الله وبین‌العبد است ازاسباب آخرت و وسائط بر سه قسم‌اند یکی وسائط مواصلات و دیگر متصلات و سه دیگر وسائط منفصلات

(از لمع ص ۳۷۰).

وَسْوَسَه ـ (اصطلاح عرفانی) وسوسه عبارت از القای شیطانست و عبارتست از خواطر نفسانی جسمانی است خواه عقلی باشد خواه شرعی خواه حسی و بالجمله: آنچه عبد را از حدای متعال دورگرداند (کشاف ص ۱٤۲۵).

در قرآن کریم آمده است:

«فوسوس لهما الشیطان».

وَسَط و طَرَف ـ (اصطلاح فلسفی) رجوع به برهان وسط و طرف و (شرح منظومـه ص ۱۳۰ ـ شفا ج ۱ ص ۹۵) شود.

وسائل ـ (اصطلاح فقهی) و اموریکه وسیله و سبب‌اند برای حصول امری دیگر وسیله گویند مانند وسیله معصیت، نیل بثواب، وسیله قتل مانند حفـر چـاه در معبر، که «الوسائل تتبع المقاصد»

(از قواعـد شهید ص ۲٦۱ ـ ۲۲۹)

وَسیلَت ـ (اصطلاح عرفانی) وسیلت نزدیکی است و نزدیکی سبب پیوستگی و رستگی است، وسیلت آن وسائط است که میان بنده و مولی دوستی را نشانست، و سبب اتصال میـان ایشان عیـانست، آن چیست؟ که وصلت و اتصال بـه آنست، بزرگ داشتن امر و شکوه داشتن نهی و شفقت بر خلق و خدمت حق و کوشیدن در ابواب نوافل و عمارت کردن جان و دل،

بخدا! نزدیکی جوئید، شما که عابدانید بفضائل و شما که عالمانید بدلائل، وشما که عارفانید بترک وسائل،

وسیلت عابدان چیست؟ وسیلت عالمان چیست؟

وسیلت عابدان معاملت است، وسیلت عالمان مکاشفت است،

وسیلت عارفان معاینت است، وسیلت عابدان راستی است،

وسیلت عالمان دوستی است، وسیلت عارفان نیستی است.

پیر طریقت گفت: الهی، اگر کسی ترا بجستن یافت، من بگریختن یافتم،گر ترا کسی بذکر کردن یافت، من ترا بـه فراموش کردن یافتم، گر کسی ترا بطلب یافت، من خود طلب از تـو یافتم، الهی، وسیلت بتو هم تویی اول تو بودی و آخر هم تویی، همه تویی و بس، باقی همـه هوس الهی، آن روز ترا کجا یابم، بازیابم که تو بودی و من نبودم، تا باز به آن روز نروم میان آتش دودم.

(عده ج ۱ ص ۱۲۱).

وِصال و وَصْل ـ (اصطلاح ذوقی) یعنی اتصال یافتن و در اصطلاح چون سر به حق متصل گشت تا جز حق نه‌بیند ونفس را از خود بطوری غایب گرداند که نیز از کس خبر ندارد.



وصل آمد و از بیم جدائی رستیم
با دلبر خود بکام دل بنشستیم

«وصل القدم بخمس، بلزوم الاسباب و ترک الخلاف والنفاذ فی‌الخدمة والصبر علی المصائب و صیانة الکرامات»

(طبقات ص ۲۵۰).

الهی معنی صادقانی، فروزندهٔ نفسهای دوستانی، آرام دل غریبانی چون در میان جان حاضری ازبی‌دلی میگویم:که‌کجایی، زندگانی جانی: و آئین زبانی، بخود از خود ترجمانی، بحق تو بر تو که ما را در سایهٔ غرور ننشانی و بوصال خود رسانی

(عده ج ۵ ص ۵۹۸).

•

گلها که من از باغ وصالت چیدم
درها که من از نوش لبت دزدیدم
آن گل همه خار گشت درجان رهی
وآن درهمه از دیده فرو باریدم

و تا مادام که از هواهای نفسانی و توجه بمراد در نفس موجود باشد اتصال بحق صورت نه‌بندد وموقعیکه خود رانبینند و نفس خود را از خود غایب گرداند و به امید وصل او از خود بیخود شود وخودی را رها کند واصل شود

(از شرح تعرف ج ۳ ص ۱۰۴).

مولوی گوید:

بر امید وصل تو مردن خوش است
تلخی هجر تو فوق آتش است

■

از مستی خویش گر تو فاصل نشوی
هرگز بمراد خویش واصل نشوی
از بحر ظهور تا بساحل نشوی
در مذهب عشق کامل نشوی

و گفته شده است: وصل عبارت از اتصال بمحبوب است و آنرا بعد از هجران لذتی است که بوصف درنیاید:

وحشی گوید:

مژدهٔ وصل توام ساخته بیتاب امشب
نیست از شادی دیدار مرا خواب امشب

و تا عاشق دیدار محبوب بی‌خود نشود بوصال معشوق نرسد.

•

بوصلت کجا ره میتوان برد
تا بما ذرهٔ ازمائی ماست

طالب وصل محبوب باید همواره در مجاهده باشد تا بدیدار و وصل محبوب نائل شود و سختی‌ها تحمل کند که از شراب وصل سیراب شود.

•

گل وصلش میان خوار هجرست
شب هجران او را وصل فجرست
تو تا خوم نشینی در فراقش
کجا باشی ندیم و هم وثاقش
هوس بازی مکن تا وصل یابی
بترك فرع گو تا اصل یابی

برخی از ترکیبات، لذت وصال، حقیقت وصال، شراب وصال، طالبان وصال، کوکب وصال،وصال الهی، مشتاق وصال، شمع وصال، حقایق وصال، سوز وصال، جمال وصال، شمع وصال، حقایق وصال، راحت وصال، نوید وصال، تمنای وصال، هز وصال، شوق وصال، وصال محبوب، دولت وصال، رایحهٔ وصال.

وِصایَة ـ (اصطلاح فقهی) بکسر واو و فتح آن عبارت از نایب گرفتن غیر است بعد از مرگ برای تصرف در آنچه خود در حال حیات تواند تصرف‌کند از اخراج حق و استیفاء آن یا ولایت بر طفل یا مجنون. و تنها پدر و جد پدری تواند وصیت کند که کسی ولی طفل شود، یا وصی که ماذون از طرف پدر و جد پدری باشد و بالجمله تعیین وصی کسی را رسد که خود ولایت قهری بر اطفال دارد و یا وصی منصوب از طرف او باشد.

(از شرح لمعه ج ۲ ص ۴۳).

رجوع به وصیت شود.

در کلیات حقوقی آمده است:

تسلیط غیر در اموریکه تحت سلطه و اختیار شخص است اگر راجع بحال حیات باشد وکالت است و اگر راجع ببعد از

وفات باشد وصایت خواهد بود.
(کلیات حقوقی ص ۲۱۸).

وَصْف ــ (اصطلاح ادبی) در اصطلاح اهل عربیت چند معنی دارد

۱ــ نعت و آن تابعی است که دلالت کند بر معنائی که در متبوعش میباشد

۲ــ صفت مشتق کـه مقابل او اسم است که در منع صرف بکار رود.

۳ــ صفت معنویه که اطلاق شود بر معنی قائم بغیر و مراد از معنوی مقابل لفظی است و فقها مقابل اصل بکاربرنه یعنی آنچه تابع شیء باشد و غیر منفصل ازو باشد و موجب زیادی نیکوئی آن چیز شود

۴ــ آنچه حمل برچیزی شود مانند «زید قائم»

۵ــ عرض خارج از شیء و محمول بر آن که مقابل ذات است، در شرح مصباح است که هر چیزی ممکن است به پنج امر موصوف شود

۱ــ آنچه فعل چیزی باشدکه از اسباب موصوفه است مانند «رجل قائم»

ــ آنچه زیـور مـوصوف است مانند «مررت برجل طویل»

۳ــ آنچه غریزهٔ موصوف است مانند «ذهاب و قیام» زیرا صفات گاه حلاجندو گاه حلیه

۴ــ نسبت مانند «هاشمی بصری»

۵ــ آنچه بواسطه «ذو» اسماء اجناس را توصیف کند مانند «ذومال در مررت برجل ذومال» و در منطق وصف عنوانی و مفهوم موضوع باشد.

وصف مسند الیه گاه برای کاشف از معنای آنستمانند «الجسم الطویل العریض ...» و گاه وصف مخصوص است که از اشتراك آن میکاهد و رافع احتمال است مانند «زید التاجر عندنا» یا برای مدح و ذم است مانند «جاء نازیـد العالم او الجاهل» گاه برای تأکید است مانند «امس الدابر کان یوماً عظیماً» که دابر بمعنـی امس است

(از موافقات ج ۳ ص ۲۱ ــ مختصر المعانـی ص ۳۶ ــ کشاف ص ۱۴۹۴ ۱۳۷۵ ــ ۱۴۸۹).

وَصْل ــ (اصطلاح ادبی و عرفانی) در نزد قراء عدم فصل است و عدم وقف است و همزه وصل در درج کلام ساقط شود و نزد اهل قوافی «راء یا یا یـا الف» باشد بعد از روی و یا حرفی باشد که بی فاصله به روی پیوندد و روی سبب آن متحرك شود،

سعدی گوید:

خوش بود یاری و یاری بر کنار سبززاری
مهربانان روی وهم وزحسودان برکناری.

«یاء حـرف وصل است و بسبب آن روی که «راء» است متحرك شده است و مانند «جهانی، زمانی، فریادم، نهادم» و الف اطلاق مثل حرف وصل است مانند «چمنا» و نداء مانند «پسرا، دلبرا»

(از کشاف ص ۱۵۰۳ دره ص ۷۰)

در معانی بیان،وصل، عطف بعضی از جمل بر بعضی دیگر باشد، و فصل ترك آن عطف است از باب تقابل عدم و ملکه پس هرگاه در سخن چند جمله باشد یکی پس از دیگری یا دو جمله باشد یکی بعد از دیگر، جمله اول دوصورت دارد یا آنرا محلی از اعراب هست یا نه و بر فرض اول اگر منظور از ایراد جمله دوم اشتراك

آنست با اول در معنی و در حکم دومی را باید عطف بر اول کرد زیرا عطف دلالت بر تشریك کند چنانکه در مفرد بعد از مفرد هم همین عمل را کنیم و شرط این گونه عطفها آنست که با «واو» باشد و همین‌طور است موقعی که بین دو جمله جامعی باشد یعنی اشتراك در حکم ومعنی مانند «زید یکتب و یشعر» که بین شعر و کتابت تناسب است و «زید یعطی ویمنع» که مابین‌اند و وجه جامع تضاد است پس در عطف بواو وجه جامعی لازم است واگر قصد تشریك نباشد مانند «واذا خلو الی شیاطینهم قالو» اناممکه‌انما نحن‌مستهزون الله یستهزؤبهم» عطف نخواهد شد چنانکه جمله «الله یستهزؤبهم» بر «انا معکم» عطف نشده است. و اگر جمله دوم را محلی از اعراب نباشد اگرمنظور از ایراد جمله‌دوم ربط‌آن باول باشد بفا عطف‌شود نه بواو مانند «دخل زید فخرج عمرو» و اگر منظور تعقیب دوم نسبت باول است «بثم» عطف‌کنند مانند «دخل زید ثم‌عمرو» و اگر منظور ربط جمله دوم باول نباشد فصل لازم است نه وصل مانند «واذخلوا ...» و در صورتیکه مابین دو جمله کمال انقطاع باشد بدون ایهام یا کمال اتصال باشد و خود بخود مرتبط باشد در این صور نیز فصل لازم است. کمال انقطاع مثل آنکه دو جمله یکی خبر باشد و دیگر انشاء مانند «قال رائدهم ارسو نزاولها» و «فلان رحمةالله علیه» و کمال اتصال مثل آنکه جمله دوم مؤکد جمله اول باشد مانند «ذلك الکتاب لاریب فیه» و مانند «امدکم بما تعلمون امدکم بانعام و بنین» و یا آنکه دوم عطف بیان برای اول باشد مانند «فوسوس الیه الشیطان قال یا آدم هل ادلك علی شجره الخلد» که جامعی ندارد.

جامع گاه عقلی است که بحکم عقل است چنانکه بین علت و معلول و اقل و اکثر یا وهمی است که بحکم و موجب وهم است مانند تماثل بین رنگهای سفید و زرد که وهم از یك نوع داند و ایمان و کفر که متضاداند، یا جامع خیالی‌است و بالجمله ازمحسنات وصل دوجمله تناسب است در اسمیت و فعلیت و ماضویت و مضارعیت. و اخبار و انشاء، رجوع شود به مطول ص ۲۱۲ – ۲۲۸ – مختصر – المعانی ص ۹۷).

وَصْلِ فَصْل – (اصطلاح عرفانی) وصل فصل عبارت از جمع فرق است که ظهور وحدت در کثرت است.

(اصطلاحات خطی ث ۸۵٤).

وَصْلُ وَصْل – (اصطلاح ذوقی) وصل وصل عبارت از عود بعد از ذهاب وعروج بعد از نزول است که عین‌الجمع است که وصل مطلق است.

(اصطلاحات خطی ث ۸۵٤).

وُصُول – (اصطلاح عرفانی) وصول کنایت از نهایت قرب الی‌الله است وبرای وصول بحق و حقیقت اسبابی است که بعضی از آنها بازگشت میکند به نفس خود و بعضی دیگر بازگشت ببدن میکند و بعضی بهر دو و بالجمله وصول و وصال مقام وحدت را گویند مع‌الله و وصل وحدت حقیقی را گویند که واسطه است میان ظهور و بطون.

و بعضی گویند وصل عبارت از فناء سالك است در اوصاف حق وادنی وصال

مشاهده کردن رب، این است که سالك از تعین و هستی مجازی و پندار دوئی جدائی حاصل کند.

(از کشاف ص ۱۵۰۶ ـ شرح گلشن راز ص ۳۸۷ شرح قیصری ص ۳۰)

شاعر گوید:

برخیز دلا که وقت کارست
جانرا هوس وصال یارست
تو گشته بچاه تن گرفتار
چشم دو جهان در انتظارست
زین اسفل سافلین برون آی
جایت چو حریم آن نگارست
از هردو جهان فراغتی هست
آنرا که ببزم وصل یارست

و مواصلت در صورتی درست آید که جسد محبوب با جسد محب متجاور شوند و در نفس چه جای تداخل است پس وصل و وصول اتحاد معنوی و یگانگی روحانی باشد که محب در محبوب فانی گردد و از نشأت جمال محبوب سرمست‌گردد و ازخود بیخود شود.

خاقانی گوید:

از گلستان وصل نسیمی شنیده‌ام
دامان گرفته بر اثر آن دویده‌ام
بی بدرقه بکوی وصالش گذشته‌ام
بیواسطه بحضرت خاصش رسیده‌ام
اینجا گذاشته پر و بالی که داشتم
آنجا که اوست به پراو پریده‌ام
این مرغ آشیان ازل را به تیغ‌عشق
پیش سرا پردهٔ او سر بریده‌ام
وین‌مرکب سرای بقا رابرغم خصم
جل درکشیده پیش در او کشیده‌ام

•

آیا بود آن شب که شب وصلت ما بود
زیرا که نه شب بود که تاریخ بقا بود
بودند شبی سوختگان گرد در او
لیکن بسرا پردهٔ او بار مرا بود

وصی ـ (اصطلاح فقهی) کسی است که او را موصی «وصیت کننده» معین کند و او را وصی خود قرار دهد که بعد از مرگش دراموال او دخالت‌کند وسرپرستی اطفال صغار را بعهده گیرد، وصی باید عاقل، بالغ و مسلم و عادل و آزاد باشد و هر گاه خیانت کند حاکم اورا عزل کند و او را رسد که اجرةالمثل گیرد یعنی وصی میتواند مطالبه اجرت و حق زحمت کند.

(رجوع بوصیت ووصایت و شرح‌لمعه ج ۲ ص ۴۵ شود).

در کلیات حقوقی آمده است:

وصی امین است. بنابراین آنچه نزد او بدون تقصیر تلف شود ضامن نخواهد بود.

اگر میت باو مدیون بوده میتواند آنرا استیفاء نماید اگرچه بینه‌هم نداشته‌باشد. ومیتواند باعلم بمدیون‌بودن‌اوبدیگری،آن را اداء نماید.

و نیز حق دارد اماناتی که باو سپرده شده و اموال مغصوبه و عاریه‌ئی که نزد او بوده بصاحبانشان رد نماید.

و در صورتیکه برای عمل او اجرتی باشد میتواند برای عمل خود اجرت بگیرد.

و چون این قبیل از اعمال در معرض تهمت است بهتر آن است که بدون مراجعه بورثه و استحضار آنها اقدام ننماید.

اختیار وصی محدود است بحدودیکه موصی تعیین نموده و تعدی از آن موجب ضمان است.

و در صورت اطلاق وصیت نبایست از حدود متعارف تجاوز کند. و وقتی‌متعارفی نباشد باید عمل خود را با مصلحت وفق دهد. و حق ندارد بدون اینکه از طرف موصی، وصی در ایصاء باشد باین عمل اقدام نماید.

در چنین صورتی یعنی نداشتن حق تفویض وصیت بدیگری امر با حاکم‌شرع خواهد بود.

و در صورت بروز خیانت امر بحاکم شرع رجوع خواهد شد که بنظر خود ضم امین کرده یا او را عزل نماید.

در صورتیکه موصی عدالت را دروصی شرط کرده باشد حاجتی بعزل نداشته به مجرد خیانت و فسق قهراً منعزل شده و حاکم استقلال خواهد یافت.

(کلیات حقوقی ص ۳۵۳، ۳۵٤).

وَصِیَّة ـ در لغت اطلاق بر چند معنی شود اندرز و نصیحت. «و وصینا الانسان بوالدیه حسناً» عطوفت کردن «اوصیت بولدی و استعطفت علیه»

قرار دادن مال را برای کسی گویند. «اوصیت الی فلان بمال: جعلته له» دستور دادن «اوصیت بالصلوة: امرته بها» و در اصل وصل است و اسم آن وصایت است، در اصطلاح فقهاء اجازه تصرف بعد از مرگ در اموال و تسلیم اموال است به اشخاص بعد از مرگ و بالجمله تملیك عین یا منفعت یا تسلیط بر تصرف بعد از مرگ است و از عقود است و ایجاب آن «اوصیت لفلان کذا او افعلوا کذا بعد وفاتی کذا» است و قبول «قبلت» و جز آن، آنچه دلالت بر پذیرفتن کند.

حنفی گوید: تملیك مضاف به بعد از مرگ است بطریق تبرع و مالکی گوید: عقدی است که موجب حق شده در ثلث مال عاقد، که بمرگ لازم شود و حنبلی گوید امر بتصرف است بعد از مرگ.

ارکان وصیت موصی «بکسر صاد وصیت کننده» و موصی له «بفتح صاد» کسی که برای او وصیت شده است و «موصی به» مورد وصیت، و صیغه وصیت.

بعضی از فقها گوید در وصیت قبول شرط نیست و مانند میراث است.

وصیت برای غیروارث در ثلث ممضی است و زائد بر آنرا اگر وارث اجازه کردند درست است و موصی له باید در حین وصیت زنده باشد ولو در بطن‌ام و بقول‌فقهاء شیعه موجود باشد واگرموصی له قبل از قبول مرد، وارث او بجای او است.

وصیت در صورتیکه برای ایصال حق بصاحبش باشد مانند وصیت بر دو دایع و دیون بدون سند واجب است و وصیت بحقوق‌الله از کفارات، زکوة، روزه نماز و حجةالاسلام بنا بر قولی مستحب است و وصیت برای اهل فسوق مکروه است و برای فقرا مستحب است و برای اغنیاء فامیل مباح است، مسئله وصیت از مسائل مهم اسلامی است و چنانکه اشاره شد بعضاً واجب است درقرآن مجید است «کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت ان ترك خیراًالوصیة الوالدین والاقربین بالمعروف حقاً علی‌المتقین ـ یا ایهاالذین آمنوا شهادة بینکم اذا حضر احدکم الموت حین الوصیة اثنان ذو اعدل منکم» و آیاتی دیگر.

(از شرح لمعه ج ۲ ص ۳۰ ـ الفقه

علی... ج ۳ ص ۴۳۳، ۴۴۸. کشاف ص ۱۵۹۵). رجوع بوصی، وصایت شود.

الوصیة تملیك عین اومنفعة اوتسلیط علی تصرف بعدالوفاة و ایجابها اوصیت لفلان بکذا او افعلوا کذا بعد وفاتی او لفلان بعد وفاتی کذا والقبول الرضا بما دل علیه الایجاب سواء تأخر عن الایجاب او قارن ما لم یردفان رد فی حیوةالموصی جازالقبول بعد وفاته و ان رد بعد الوفاة قبل القبول بطلت وان قبض اتفاقاً و ان رد بعد القبول لم تبطل و ان لم یقبض و ینتقل حق القبول الی الوارث... ویکفی الاشاره مع تعذر اللفظ والوصیة للجهة العامة مثل الفقراء والفقهاء والمساجد والمدارس لاتحتاج الی قبول والظاهر ان القبول کاشف عن سبق‌الملك بالموت و یشترط فی‌الموصی الکمال و فی وصیة من بلغ عشراً اقوال اما المجنون والسکر ان و من جرح نفسه بالمهلك فالوصیة من کل منهم باطله ویشترط فی‌الموصی له‌الوجود حالة الوصیة و صحة التملك فلوا اوصی للحمل اعتبر وجودها حال الوصیة بوضعه لدون ستة اشهر من‌حین الوصیة او باقصی مدةالحمل فمادون اذا لم یکن هناك زوج و لامولی... والوصیة لجماعةیقتضی التسویة الا مع التفصیل ولو قال علی کتاب‌الله فللذکر ضعف الانثی والجیران لمن یلی داره الی اربعین ذراعاً... ولایشترط کونه معلوماً للموصی ولا للموصی له ولامطلقاً ولا موجودة حال الوصیة فتصح الوصیة بالقسط والنصیب.

(از شرح لمعه ج ۲ ص ۳۰ ـ ۳۶).

در معتقدالامامیه آمده است:

رسول ص فرموده است که: «من مات بغیر وصیة مات میتة جاهلیة»، یعنی: هر که بی وصیت بمیرد، مردن وی چون مردن اهل جاهلیت باشد؛ یعنی: کسانی که پیش از پیغمبر بوده باشند.

و فرمود: «لا ینبغی لامرء مسلم ان یبیت الا و وصیته تحت راسه»، یعنی نسزد از هیچ مرد مسلمان که بخسبد شبی الا که وصیت او در زیر بالین او باشد.

آنچه واجب است: ابتدا کردن است باقرار کردن بر سبیل جمله به آنچه خدای تعالی دانستن و عمل کردن به آن واجب گردانیده‌است؛ آنکه‌وصیت کردن دیگرانرا بـه آنکه دست در آن زنند، و بتقوی و پرهیزکاری و ملازم طاعت خدای بودن، و از معصیت دوری نمودن؛ آنکه تعیین کند آنچه واجب باشد از شستن، و کفن کردن و دفن کردن وی؛ آنکه بگزاردن آنچه واجب باشد برذمت وی ازحقوق دینی یا دنیاوی.

و اگر آن وصیت مطلق باشد، ازاصل ترکه بیرون کنند.

و اگر برو هیچ حقی نباشد، مستحب است که وصیت کند که جزوی از ثلث مالش در حج و زیارات تصرف کنند، و جزوی بمستحقان خمس و زکوة دهند، و جزی با آنکه میراث وی بایشان نرسد از خویشاوندان.

و از شرایط صحت وصیت ایجاب است از موصی که وصیت کننده است، و قبول است از وصی، و آنکه او آزاد باشد، و مسلمان، و عاقل، و بالغ، و عادل، و بینا بقیام کردن به آنچه با وی گذاشته باشد، اگر مرد باشد یا زن.

و روا بود موصی را رجوع کردن در وصیت، و از آن بگردانیدن که گفته باشد،

و وصي ديگر كردن، مادام تا زنده باشد.
و روا نباشد وصي را قبول ناكردن چون بوی رسد كه ويرا وصي كرد، و به موصي نرسيد كه وی قبول نكرده، وموصي مرده باشد، روا نباشد ويرا كه قيام‌نكند به آنچه ويرا فرموده باشد بدان قيام كند.
و حاكم شرع را بود كه اميني نصب كند تا وی را ياری كند، ومعزولش نكند.
و وصيت سنت از ثلث باشد. وزيادت بر ثلث باطل باشد، بی‌خلاف.
و وصيت مروارث را در مرض صحيح باشد، اگر در آن مرض بميرد و اگـــر نميرد.
دليلش اجماع اين طايفه است، وقول خدای تعالي: «كتب عليكم اذا حضر احد كم‌الموت ان ترك خيراً الوصية للوالدين والا قربين بالمعروف»، يعني نوشته شد بر شما چون مرگـ حاضر آيد، اگر مالي بگذارد، وصيت كردن مر مادر و پدر را، و خويشان نزديك را. و اين نصي ظاهر است. و ممكن نيست دعوی نسخ كردن اين آيت به آيت ميراث، برای آنكه ميان اين دو آيت هيچ تنافي نيست.
و آنچه روايت كرده‌اند كه رسول ص فرمـــوده: «لاوصية لـــوارث»، وارث را وصيت نيست، خبر واحد است، موجب علم و عمل نباشد، و مخالف ظاهر قرآن است، برو عمل نتوان كـرد. و تخصيص كردن بخويشان كافر محتاج دليل است و دليلي نيست كه دلالت كند برين.
و وصيت مرفرزندی را كه در شكم بود صحيح باشد. اگر مرده بر زمين آيد وارثان وصيت كننده را باشد آنچه ويرا وصيت كرده باشد.

و اگر وصيت بسهمي از مال خـود كرده باشد، سدس باشد. و اگر وصيت بجز وی بود، سبع باشد، هفت يك. و از اياس‌بن معاويه روايت كرده‌اند كه سهم در لغت شش يك است. و از عبدالله‌مسعود روايت است كه مردی وصيت كرد بسهمي از مال خويش، رسول ص شش يك ازمال بوی داد.
و چون ثلث مال خود را در سبيل‌الله وصيت‌كند، آنرا درجملهٔ مصالح مسلمانان صرف كنند.
(معتقدالاماميه ص ۴۰۴، ۴۰۶)
در كليات حقوقي آمده است:
اركان وصيت تمليكي چهار چيزاست: وصيت ــ موصي ــ موصي له ــ موصي به.
دروصيت تمليكي ابتدائي وجودموصي له در حال وصيت شرط است.
بنابراين وصيت عهدی نسبت بامری كه موضوع آن منتفي است مثل وصيت به اعطاء چيزی از ثلث بمولود جديديكه هنوز اثری از وجود آن ظاهر نشده است ضرری نخواهد داشت.
وصيت از طرف موصي حاجت بلفظ يا فعل مخصوصي نداشته بلكه هر چيزی كه دلالت بر تمليك بعد از موت نمايد كافي است ولو كتابت يا اشاره باشد.
پس اگر مكتوبي بخط متوفي يافت شود حاكي از اينكه مالي از اموال خود را بديگری بعد از موت تمليك نموده همين كافي خواهد بود بشرط اينكه از اوضاع و احوال و قرائن مقام معلوم‌شود كه قصدش وصيت بوده و غرض ديگری از نوشتن اين مكتوب نداشته است.

و همچنین در قبول وصیت هر چیزی که دلالت بر قبول آن نماید خواه لفظ باشد یا فعلی از افعال کافی بوده وقهراً موصی له بفوت موصی مالك آن میشود و حتی اگر در حیات موصی اول آنرا رد کرده و قبل از فوت قبول کرده باشد بر این تقدیر نیز مالك آن خواهد شد.

اما اگر بعد از رد و موت قبول کرده باشد مشهور این است که مالك نمیشود و همچنین است اگر بعد از موت رد کرده باشد دیگر مجالی برای قبول آن نمانده و فائده‌ئی ندارد.

در وصیت تملیکی تعیین موصی به معتبر است. اما در وصیت عهدی لازم نیست که معهودله معین باشد و در صورت تردید مثل وصیت باعطاء از ثلث به یك نفر از دو نفر یا زیادتر، وصی مختار در تعیین خواهد بود.

بنابراین اگر معهودله نکره باشد مثل فقیری یا جنس باشد مثل فقیر، وصیت صحیح است و تعیین مصداق باختیار وصی است.

وصیت بحرمان بعض وراث از ارث فقهی)

در کلیات حقوقی آمده است.

وصیت بحرمان بعض وارث از ارث لغو است بدون فرقی بین اولاد و غیر اولاد، ولی در صورتی که وصیت به ثلث نشده باشد ممکن است بعض ورثه را از ثلث محروم ساخت.

(کلیات حقوقی ص ۳۵۱).

وَصیَّت بَر مازاد از ثُلث ـ (اصطلاح فقهی)

در کلیات حقوقی آمده است.

نفوذ وصیت در مازاد از ثلث موقوف است باجازهٔ وَرثه. ولی حق دارد ثلث خود را بعین معینی ازاموال خود تخصیص دهد.

و اگر شخص سوای امام وارثی نداشته باشد حق دارد وصیت کند که همهٔ اموال او در وجوه بر صرف شود.

هر تصرف مالی منجزی از اصل‌مال میت خارج میشود ولو در مرض موت باشد.

و هر تصرف مالی که معلق بر موت باشد از ثلث خارج خواهد شد.

و هر تصرفی که مقصود از آن حرمان ورثه یا بعض آنها بوده و یا مجحف بحق آنها باشد باطل است.

قصد حرمان بقرائن احوال معلوم میشود و متوط بنظر حاکم است.

تجهیزات واجبه میت از قبیل کفن و دفن و غیر آنها بر هر چیزی حتی دیون میت مقدم بوده و از مجموع‌تر که خارج میشود.

در دین فرقی نیست بین اینکه اصل آن قرض باشد یا غیر آن و یا حقوقی که خداوند متعال آنرا فرض کرده باشد مثل خمس و زکوة و مظالم و کفارات. همه اینها در یك ردیف بوده و از اصل خارج میشوند. و از این قبیل است حجةالاسلام

و بالجمله کلیه حقوق‌مالی ولو سبب آن نذر یا اجاره باشد مثل صوم و صلوة استیجاری که بر ذمه باشد و باندر عملی از اعمال مستحبه از اصل مال خارج میشوند

و اما حقوق بدنی مثل صوم و صلوة، مشهور خروج آنهاست از ثلث.

خروج ثلث اختصاص بدارائی میت قبل از وصیت نداشته بلکه از کلیهٔدارائی او قبل از فوت اخراج میشود.

و شامل کلیه حقوق از قبیل حق تحجیز و خیاروارش جنایت و امثال آنها خواهد بود.

بلکه آنچه بعد از موت در حکم ملك او گردد خواه سبب آن قبل از موت فراهم شده باشد مثل دیه خطاء و نصب دامبرای شکار یا بعد از فوت، مثل ابراء از دین، از همه اینها ثلث خارج خواهد شد.

(کلیات حقوقی ص ۴۴۷)

وَصیَّتِ عَهْدی ـ (اصطلاح فقهی).

در کلیات حقوقی آمده است.

وصیت بمعنی عهد است و تقسیم میشود بدو قسم: وصیت عهدی و وصیت تملیکی.

در وصیت عهدی شخص انجام آنرا بعهدهٔ دیگری قرار میدهد و در وصیت تملیکی خود عهده‌دار آن میگردد. پس وصیت تملیکی بوصیت عهدی راجع میشود.

وصیت عهدی عبارت است از اینکه شخص حقوقی را که راجع بخود او است بعد از موت بدیگری اعطاء نماید.

و این قسم همان است که شارع ترغیب و تحریص به آن نموده و در قرآن مجید فرموده «کتب‌علیکم اذا احدکم‌الموت ان ترك خیراً الوصیه» تاآنجا که میفرماید «فمن بدله بعد ماسمعه فانما اثمه علی الذین یبدلونه ان‌الله سمیع علیم.»

و گاه اتفاق می‌افتد که وصیت واجب شود و آن در جائی است که اماناتی نزد او باشد، و بترسد از اینکه پس از فوتش آن را بصاحبش رد نکنند و یا دیونی از مخلوق و یا خالق بر ذمه اوست و ایمن نباشد از اینکه ورثه آنرا اداء خواهند نمود.

و بهتر از همه آنست که شخص خود را وصی خویش قرار دهد و بدیگری اهم از دور و نزدیك اتکال نکند و چنانچه دیون یا حقوق واجبی از قبیل خمس و زکوة و مظالم و امثال آنها بر ذمهٔ اوست خود اداء نماید. و اگر اماناتی از مردم نزد او است به آنها رد کند. و اگرنماز و روزهٔ بر ذمه اوست با تمکن خود قضاء نماید و درصورتیکه معذور باشد وتتواند خود قیام باس خویش نماید، آدم موثق امینی را وصی خود قرار دهد و وصایای خود را واضح و روشن بطوریکه اجمال و ابهامی در آن نباشد بیان نماید.

و اشخاصیکه میدانند باید کسانی را که نمیدانند راهنمائی نموده و بطریقه‌ئی که شایست و بایست آگاه سازند زیرا خداوند متعال قبل از آنکه جهال را مکلف بتعلیم نماید، علما را مکلف بیاد دادن کرده است.

وَصیَّتِ بَر معدوم ـ (اصطلاح فقهی)

در کلیات حقوقی آمده است

وصیت تملیکی بمعدوم به تبع موجود صحیح است مثل اینکه شخص مالی را بعد از خود بفرزند موجودش و فرزندی که بعداً از او بوجود آید تملیك نماید

ولی استقرار وصیت نسبت بفرزند غیر موجود بالفعل به تبع موجود موقوف است باینکه در آینده دارای فرزند جدیدی بشود و واقع نشدنش کاشف از بطلان وصیت در این قسمت خواهد بود.

(کلیات حقوق ص ۳۵۰).

وَصیَّت فی سَبیلِ‌اللّه ـ (اصطلاح فقهی).

در کلیات حقوقی آمده است:

وصیت فی سبیل‌الله شامل همه اعمال خیر بوده و وصی مختار در تعیین است.

(کلیات حقوقی ص ۳۵۰).

وضع ـ (اصطلاح فلسفی و اصولی) در فلسفه وضع یکی از مقولات نه‌گانه عرضی است و آن عبارت از نسبت اجزاء جسمی است بیکدیگر و نسبت همهٔ اجزاء بخارج و یا حال گوهری بود که وی را اجزائی بسیار باشد بترتیب هر جزوی از وی در سوئی از سویهای جمله. ونهاد بر دو گونه بود یا اصلی و طبیعی چون بودن سر مردم سوی آسمان و کف پایش سوی زمین و... و یا نه اصلی و طبیعی چون بودن سرش سوی زمین و کف پای وی سوی آسمان و وجود وضع پس از وجود شکل باشد که کیف است و وجود شکل پس از کم.

(از مصنفات ج ۲ رساله منهاج مبین ص ۲۶).

خواجه گوید: وضع را سه معنی به کار دارند یکی هر چه قابل اشارهٔ حسی بود گویند آنرا وضع است و بدین معنی گویند نقطه را وضع است و وحدت را وضع نبود، دوم هر چه آنرا وجودی قار بالفعل بود و اتصال و ترتیبی مثلا گویند مربع را وضعی است که ضلع او بازاویهٔ او به چه نسبت باشد و بالعکس و این وضع بحقیقت ازمقولهٔ اضافت بود، سیوم هرچه آنرا اجزائی بود و اجزاء آنرا با یکدیگر و با جهات عالم نسبتی بود و جمله را بسبب این نسبت هیئتی لازم شود و این هیآت را وضع خوانند.

(اساس الاقتباس ص ۱۴۱ و رجوع به‌دستور ج ۳ ص ۴۵۸ و اسفار ج ۲ ص ۵، ۷۳ و درةالتاج جملهٔ سوم ازفن دوم ص ۹۷ شود).

در اصطلاح اصول تعیین لفظ است بازاء معنی خاص یا برای دلالت بر معنی بنفسه نه بقرینه بر خلاف مجاز که دلالت بقرینه است، و واضع ناچار است که در مقام وضع الفاظ، معنای خاصی را تصور کرده و لفظی را بازاء آن قرار دهد، اگر متصور او معنی جزئی باشد و لفظ مخصوص را هم بازاء همان معنی جزئی قرار دهد و یا الفاظ مخصوص را بازاء آن معین کند در مترادفات درین صورت وضع خاص و موضوع له هم خاص است. و اگر متصور او معنی عام بود که در تحت آن جزئیاتی بود ناچار باید بازاء آن بمعنی عام لفظ یا الفاظی را که معلوم به تفصیل یا اجمال است قرار دهد و در این صورت وضع عام است و موضوع له هم عام، و اگر لفظ یا الفاظ را بازاء آن معنی قرار ندهد و بلکه بازاء صیات و جزئیات مندرجه تحت آن عام متصور قرار دهد وضع عام و موضوع‌له خاص خواهد بود، قسم اول‌مانند مشتقات مثلا واضع صیغهٔ فاعل را وضع کرده است از هر مصدریکه «قام به مدلوله» و مفعول را برای «من وقع علیه» که وضع و موضوع‌له هردو عامند و قسم دوم مانند مبهمات (اسماء اشارات و...) که مثلا «هذا» موضوع است برای هریك از مشار الیه‌ها یعنی هر فردی که مشارالیه باشد و

لکن باعتبار تصور واضع عامی را که کل مشارالیه باشد ولکن آن کل مشارالیه موضوع‌له نیست بلکه هریك یك است که مندرج تحت کل مشارالیه است پس وضع عام است و موضوع له خاص همین‌طور وضع حروف و افعال ناقصه.

پس وضع عبارت از نحوهٔ اختصاص لفظ است بمعنی و ارتباط خاص مابین لفظ و معنی که یا ناشی از تخصیص‌لفظ است یا بواسطه کثرت استعمال که قسم اول تعیینی و قسم دوم تعینی است

ازنوع وضع خاص اعلام است و از نوع وضع عام نکرات و مصادر و افعال است و وضع شخصی نیز اعلام است و وضع نوعی نکرات.

ومعنی دیگر وضع، حکم برشئی است بر بودن آن سبب یا شرط یا مانع رجوع شود به (قوانین ص ۱۹٤ ـ قواعد شهید ص ٦ ـ ۷ ـ کفایه ج ۱ ص ۱۰ ـ تقریرات ص ۲۸ ـ کشاف ص ۱٤۸۲ ـ معالم ص ۲۱ ـ مطول ص ۲۹۲).

و بالجمله:

صاحب قوانین گوید وضع ثابت نگردد مگر به نقل از واضع و اشاره به مذهب عبادبن سلیمان صمیری‌کند که‌گوید دلالت لفظ بر معنی ناشی از مناسبات ذاتی است والا تمام معانی نسبت بهر لفظی متساوی بودند و آنکه لفظی مخصوص بمعنی خاص شده است، نیست مگر از جهت مناسبات . مناسبات ذاتی میان آن دو وی این گفتار را مردود دانه و گوید: آنچه موجب ترجیح معنائی از معانی است و آنرا ویژهٔ لفظ خاص کند یا ارادهٔ خداست اگر او واضع باشد یا ارادهٔ بندگان خداست و در هر حال این ارادهٔ اشخاص است که الفاظ خاص را برای معانی مخصوص قرار داده است و بالجمله وضع الفاظ شخصی است باقطع نظر از لواحق و آنها را وضع نوعی‌است از جهت لواحق آنها.

«و قد علمت ان‌الالفاظ الموضوعة، لها وضع شخصی مع قطع‌النظر عن‌اللوا حق و وضع نوعی بالنظر الی لحوقها... اعلم ان الوضع النوعی الحاصل بسبب اللواحق قد یکون حقیقیاً و قد یکون مجازیاً کسایر الحقایق والمجازات».

(از قوانین ج ۱ ص ۲۰۷).

وَضعِ شَخصی ـ (اصطلاح اصولی) در مقابل وضع نوعی است و بحث است که مشترکات، مجازات و عمومات دارای وضع شخص‌اند یا نوعی

(از قوانین ص ۱۹۸).

وَضعِ تَعیینی ـ (اصطلاح اصولی) در صورتی است که بتصریح واضع باشد و آن اعم است از وضع لغوی حقیقی یا مجازی.

وَضعِ نَوعی ـ (اصطلاح اصولی) وضع مجازات نوعی است باعتبار انواع علائق.

(از قوانین ص ۲۰۷ و رجوع شود به تقریرات ص ۳٦).

وَضعِ یَد ـ (اصطلاح فقهی) درکلیات حقوقی آمده است.

هر کس دست روی مال دیگری بگذارد خواه از روی تعدی و عدوان باشد یاجهل و نسیان عهده‌دار آن خواهد بود تا آنرا بصاحبش برگرداند. این قاعده متخذ از حدیث نبوی: «علی الید ما اخذت حتی

تودیع.

لازمه ضمان عهده یعنی بودن مال در عهده شخصی آنست که مال را اگر موجود است بصاحبش برگرداند و اگر تلف‌شده است آنرا بره مثل یا قیمت تدارك نماید.

مسئله ترتب ایادی بر عین واحد از متفرعات همین قاعده است مثلا وقتی‌مال مغصوب را فروخت و از دست او بدست دیگری افتاد هردو ضامن هستند باینمعنی که مالك با تلف عین بهر کدام از آنها می‌تواند رجوع نماید و هر کدام از آنها بدیگری تا ضمان بعهده کسی که مال در دست او تلف شده قرار گیرد.

(کلیات ص ۳۸).

وَضعِی ـ (اصطلاح فقهی واصولی) احکام وضعی در مقابل احکام تکلیفی‌است رجوع بلحکام وضعی شود.

وُضوء ـ (اصطلاح فقهی) اسم‌مصدر است‌ومصدر آن‌توضوء(به‌فتح واو)آب‌وضوء آبی است که با آن وضوء گیرند و بالجمله وضو عبارت از طهارت با آب است اعضاء مخصوصه را و آن شستن کفین و صورت و دست راست و چپ و مسح سر، و دو پا میباشد.

باین طریق که بعد از طهارت مواضع وضوء، ابتداء با دست راست صورت خود را میشوید و بعد دست راست را از مرفق تا سر انگشتان و بعد دست چپ را به هم چنین بنابر قول شیعه و بالعکس بنا بر قول عامه میشوید و بعد با آبی که در مواضع وضو است سر را مسح کرده و بعد دو پا را ازسر انگشت تا برآمدگی پا «یا ایهاالذین آمنو اذا قمتم الی ـ الصلوة فاغسلوا وجوهکم وایدیکم الی المرافق و امسحوا برؤسکم وارجلکم الی الکعبین»

احکام آن به تفصیل

۱ـ شستن دو دست از زندین دومرتبه از حدث، خواب و بول و غایط

۲ـ استنشاق و مضمضه سه مرتبه

۳ـ دعای خاص در موقع انجام هریك از افعال واجبه و مستحبه و مرد ابتدا کند در شستن دست‌ها به ظهر و درشستن دوم به بطن برعکس زن اینها مستحب است و واجب آن

۱ـ نیت

۲ـ شستن صورت با دست راست از نقطه آخر رستنگاه مو تا ذقن از لحاظ طول و باندازهٔ که مابین دو انگشت ابهام و وسطی قرار گیرد عرضا

۳ـ شستن دست راست از مرفق تا سر انگشتان

۴ـ شستن دست چپ بهمان طریق

۵ـ مسح مقدم سر یا موی سر که در محل خود باشد باندازهٔ مسمی

۶ـ مسح بشره ظهر پای راست ازسر انگشتان تا کعبین طولا

۷ـ مسح بشره ظهر پای چپ همین طور و عرض باندازه مسی همه ایـن افعال با موالات باید انجام شود

(از شرح لمعه ج ۱ ص ۱۸ ـ الفقه علی ص ۴۹)

«و موجبه‌البول والغایط والریح‌والنوم الغالب علی‌السمع والبصر ومزیل العقل من جنون و سکر و اغماء والاستحاضة و واجبه النیة مقارنة لغسل الوجه... وجری الماء علی مادرات علیه الابهام والوسطی عرضا و مابین القصاص الی آخر الذقن

طولا... ثم غسل‌الید الیمنی من‌المرفق‌ثم غسل‌الیسری کذلک ثم مسح مقدم‌الرأس بمسماه ثم بشرة رجل الیمنی کذالک‌ببقیة البلل مرتبا متوالیا بحیث لایجف السابق»
(از شرح لمعه ج ۱ ص ۱۹).
در معتقدالامامیه آمده است:
بدانکه در وضو پانزده چیز فریضه است: پنج فعلست و ده کیفیت.
آنچه فعل است: نیت کردن، و روی شستن، و هر دو دست شستن، و مسح سر کردن، و مسح هر دو پای کردن.
و آنچه کیفیت است پیوسته داشتن نیت بحال وضو، و بر حکم نیت بودن تا آنگه که از وضو فارغ شود، و شستن روی از رستنگاه موی سرتاسر زنخدان بدرازنا و بپهنا، چندانکه انگشت مهین و میانین بروی بگذرد، و شستن دست از وارن تا سر انگشتان، و موی باز پس نشکستن در شستن دستها، و مسح پس پیش سر کردن بمقدار آنکه نام مسح بر وی افتد، و مسح پای کردن از سر انگشتان پای تا کعب، و کعب درمیان پشت پای بود، و آب نو برنگرفتن درمسح سر و مسح پای، و ترتیب نگهداشتن، و آنچنان بود که ابتدا بشستن روی‌کند، آنگه بدست راست، آنگه بدست چپ، آنگه بمسح سر، آنگه بمسح پای، و موالات، آن پیاپی داشتن بود و در شستن اعضا به مقدار آنکه آنچه از پیش شسته بود خشک نگردد در هوای معتدل.
و دلیل بر وجوب نیت قول خداست: «و ما امروا الا لیعبدوا الله مخلصین له الدین» یعنی نفرمودند ایشان را الا به آنکه خدایرا پرستند خالص گردانیده برای او دین را، یعنی: طاعت را و عبادت را. و وضو عبادت است، و عبادت نباشد الا به نیت، پس نیت واجب باشد. و رسول ص‌فرموده است: «الاعمال بالنیات» کارها به نیت است. و وضو از اعمال است، باید که به نیت باشد.
و فرمود، «انما لامرء مانوی» یعنی: بدرستیکه مرد راست آنچه نیت کرد.
و فایدهٔ «انما» آنست که هرچه نیت نکرده باشد، ویرا نباشد.
و صورت نیت آنستکه در خاطر خود آرد که وضوی نماز میکنم، رفع حدث را و استباحت نماز را تقرب بخدای تعالی
و حد روی که شستن وی واجب‌است، آن مقدار است که گفته شد، از رستنگاه موی سر تا سر زنخدان بدرازنا و ازپهنا، چندانکه انگشت مهین و میانین بوی رسد. و دلیل برین که این مقدار رویست و شستن این واجب است، اجماع است.
و آنچه زیادت برین است از گوش تا گوش، دلیلی نیست بر آنکه از روی است، و شستن آن واجب است. و اصل برائت ذمت است از شستن آنچه از این مقدار زیادت است.
و هر که گوید: آن از روی است و شستن آن واجب است، دلیل بر وی باشد.
و شستن روی و دستها یکبار فریضه است، و دوم بار سنت است، و سوم بار بدعت است بنزد این طائفه، و مبطل وضو است، و بنزد دیگران فضیلت است یا سنت. و دلیل بر صحت مذهب ایشان و آنکه چون دوبار بشویند، وضوی ایشان صحیح است، و نمازی که به آن وضو کنند مجزی و صحیح است، اجماع امت

است، و بر صحت وضوئی که دست و روی سه بار بشویند اجماع و اتفاق نیست، و حق آن باشد که بر آن اتفاق باشد؛ پس مذهب ایشان در آنکه گویند: یکبار شستن فریضه است و دوم بار شستن سنت است، چون برین اجماع است، حق باشد.

و شستن دستها از وارن تا سر انگشتان واجب است. و وارن باید که در شستن داخل بود، و ابتدا باید که بوارن کند، دلیلش آنستکه: روایت کرده‌اند از رسول ص «توضأ مرة مرة و قال ص: وضوء لا یقبل الله الصلاة الا به» یعنی: رسول ص وضوی نماز کرد، و روی و دستها هریك یکبار شست، یا یکبار پس از یکبار وضوی نماز کرد و گفت: این وضوایست که خدای تعالی نماز نپذیرد الا به او. خالی نباشد وضوی رسول از آنکه ابتدا بوارن کرد و وارن بشست، یا ابتدا بسر انگشتان کرد و تا وارن بشست. اگر ابتدا بسر انگشتان کرده باشد باید که وضوی آن کس ابتدا بوارن کند باطل باشد، و این خلاف اجماع مسلمانان است. و آنکه خدای تعالی فرموده است: «فاغسلوا وجوهکم وایدیکم الی المرافق» اقتضای آن نکند که در شستن دستها ابتدا بسر انگشتان باید کرد و انتها بوارن، زیرا که «الی» همچنانکه انتهای غایت را باشد، بمعنی «مع» نیز باشد. پس معنی این باشد که بشویید رویهای خود را و دستهای خود را با وارن. و اگر انتها را بودی بایستی که از وارن ابتدا کردن روا نبودی، و چون رواست معلوم شد که «الی» بمعنی «مع» است در این آیت، نه بمعنی انتها. و این آیت را دلیل است بر آن که شستن وارن با دست واجب است.

و مسح کردن بر پیش سر واجب است. و فاضلتر آنست که مقدار سه انگشت بهم باز نهاده باشد، و اگر به مقدار یك انگشت باشد هم روا بود. و دلیلش قول‌خداست: «وامسحوا برؤسکم»، مسح کنید سرهای خود را! چون لفظ «و امسحوا» فعل متعدی است «با» در «برؤسکم» تعدیه را نباشد. و نشاید که زاید بود که مسح همهٔ سر واجب باشد، و این خلاف اجماع است، پس باید که‌وی را فایده‌ای باشد، و فائدهٔ وی در آیت تبعیض است، یعنی: بعضی از سر را مسح کنید! و هر که بمقدار یك انگشت مسح کند بر پیش سر، بعضی از سر مسح کرده باشد.

(رجوع شود به معتقدالامامیه ص ۱۸۹، ۱۹۳).

وَطْرْ – (اصطلاح ذوقی) ادراك حلول لطایف مشاهده است در هجوم وجود، و منیت جانست؟

(شطحیات ص ٦۲۱)

وَطَن – (اصطلاح ذوقی و فقهی) استقرار عبد است در حال و مقامی خاص.

(از لمع ص ۳٦۹)

کیست ستم‌کارتر از آن کس که وطن عبادت‌بشهوت خراب‌کند؟کیست ستمکارتر از آن کس که وطن معرفت بملامت ملامت خراب کند؟ کیست ستمکارتر از آنکه وطن مشاهدت بملاحظات اغیار خراب کند؟

وطن عبارت از نفس زاهدانست، وطن معرفت دل عارفانست، وطن مشاهدهٔ سر دوستانست، او که نفس خویش از شهوات بازداشت وطن عبادت او آبادان است.

و نامش در جریدهٔ زاهدانست وآنکس که سر خویش از ملاحظت اغیار پساک داشت وطن مشاهدت او آبادانست و او خود از جملهٔ دوستان، نفس اماره ازمیان برداشت و خود را در منجنیق فکرت‌نهاد و بهمه وادیها درانداخت و به آتش‌غیرت تن را در همه بوته‌ها بگداخت و بزبان تفرید گفت: «اذا ما تمنی الناس روحاً و راحة تمنیت و ان‌القاك یا غیر خالیاً» (یا عز خالیاً)

•

هرکسی محراب دارد هر سویی
باز محراب سنایی کوی تو

•

ما را بجز این زبان، زبان دگر است
جز دوزخ و فردوس مکانی دگر است
آزاده نسب، زنده بجانی دگر است
و آن گوهر پاکشان ز کانی دگر است
(از عده ج ۱ ص ۳۲۵)

وطن، وطن عبد است، آنجا که اورا حال و مقام است، در قرب حق و حقیقتش سرادق کبریاست ،اسرار عاشقانرا و اکناف انوار قدم محبانرا، عقول وارواح را مراتب از سیاست و اماکن غیوب در ابدیات دلها طیار است، عقول صادره؟
(شطحیات ص ۶۲۲)

در شرع یك وطن اصلی هست که اهلی گویند که وطن فطرة و قرار است و دیگر وطن اقامت‌که وطن سفرومستعار است و سه دیگر وطن سکنی است که نیت کند کمتر از نصف ماه در بلدی بماند.

نزد عارفان وطن اصلی عالم نفوس است.
(از کشاف ص ۱۵۲۰).

وَطَنات – (اصطلاح ذوقی) آنچه اندر سر متوطن بود از معانی، وطنات‌گویند.
(از کشف المحجوب ص ۵)

وَطْی حَیَوانات – (اصطلاح فقهی) اگر کسی با حیوانات مجامعت کند اگر از حیواناتی باشد که عادتاً گوشت آنها خورده نمیشود مانند اسب الاغ.... باید نفی بلد شوند یعنی در یکی از بلاد دور بفروشند و اگر از حیواناتی است که عادتاً گوشت آنها را میخورند باید بسوزند و غرامت از فاعل دریافت کنند و فاعل را تعزیر کنند به آنچه حاکم صلاح بداند و حکم وطی اموات درتعزیر و حد، حکم وطی احیاء است.

وَطْی بِشُبْهَة – (اصطلاح فقهی) عبارت است از آنکه مردی با زنی بیگانه اشتباهاً همبستر شود بخیال آنکه زن خود و زن گمان کند شوی خود است و احکامی دارد.

رجوع شود به (شرح لمعه ج ۲ ص ۶۸).

وطی بشبهه بدون عقد موجب مهر المثل است و همچنین با عقد در صورتی که‌ذکری‌از مهرنشده‌باشد والا زن مستحق مهر المسمی خواهد بود اما در مورد زنا اصلامهری نیست چنانکه گفته‌اند «الزانی باغی ولامهر لبغی»
(کلیات ص ۵۵).

وِعاءِ دَهْر – (اصطلاح فلسفی) مراد

از وعاء دهر عالم زمان و زمانیات و بالجمله دهریات است، رجوع بدهر و (اسفار ج ۱ ص ۱۲۲) شود.

وَعد وَ وَعید ـ (اصطلاح کلامی)

وعد یعنی وعدهٔ خیر، وعید یعنی وعدهٔ شر. متکلمان در این باب بحث بسیار کرده‌اند که اولا ماهیت ایمان چیست؟ و وعد و وعیدی که در آیات و روایات بدان اشارت شده است چگونه است و مسائل دیگر.

در معتقدالامامیه آمده است:

بدانکه چون مکلف از دنیا برود یا مطیع رود یا عاصی. اگر مطیع رود ابدا در بهشت باشد. و اگر عاصی رود، یا کافر باشد یا نباشد. اگر باشد همیشه در دوزخ باشد. و اگر نباشد پیش از توبه بمیرد یا بعد از توبه. اگر بعد از توبه مرد خدای تعالی از وی عفو کند بفضل و کرمش. واگرتوبه‌ناکرده بمردبنزداهل‌وعید همیشه در دوزخ باشد، و بنزد اهل تفضل بقدر گناهش عذاب کنند، آنگه به بهشتش برند، اگر عفو و شفاعتش نکنند. و این مذهب اکثر شیعه است، و حق اینست، و آن مذهب اندکی نادر از ایشان.

و دلیل برین آنست که آن فاسق عاصی مستحق عذاب گشته است بفسق. لیکن این مستحق ثواب گشته است بایمان و عمل صالح. و فسق او آنچه ثابت است او را ازاستحقاق ثواب آنرا زائل‌نگرداند. و چون چنین باشد، واجب بود که عقاب او دائم نباشد. زیرا که اگر زائل‌گرداند یا بر طریق موازنت بود، یا بر طریق حباط. نشاید که بر طریق موازنت بود زیراکه چون ایشان در یکدیگر اثر نکنند، یکی بر دیگریّ در اثر سابق باشد، یا نباشد. اگر باشد یکی موجود باشد و یکی معدوم و معدوم را در موجود هیچ اثری نباشد، زیرا که اثر از معدوم محالست. اگر سابق نباشد، هردو را در یکدیگر در یك دفعه اثر باشد، لازم آید که ایشان‌هر دو موجود باشند، در حالی که هردومعدوم باشند، و این محال است. و نشاید که بر طریق احباط باشد، زیرا که لازم آید که مؤمن بایمان بسائر طاعات خویش منتفع نشود، دین ظلم باشد. پس نماند الا که استحقاق ثواب باقی باشد با استحقاق عقاب، یا ‌اول ببهشت ببرند و آنگه به دوزخ برند، و این خلاف اجماع است. یا بدوزخش برند، و آنگه بیرون آرند و به بهشتش برند، و این حق است.

(رجوع شود به‌معتقدالامامیه ص۱۲٤ و ۱۲۵).

وَفاء ـ (اصطلاح عرفانی) وفاء عبارت از انجام اعمالی است که تعهد کرده باشد و عبارت از وقوف بامر الهی است و نیز عبارت از عنایت ازلی است.

و خروج است از عهدهٔ عهدی که به ارباب خود بسته است در زمان اقرار به ربوبیت و در جواب «الست بربکم» بلی گفته.

(از رسائل ج ۳ ص ۲۵)

•

در روز الست بلی گفتی
امروز به بستر لا خفتی

•

من‌که باشم‌که بتن رخت‌وفای تو کشم
دیده حمال کنم، بار جفای تو کشم

بوی جان آیدم از لب که حدیث تو کنم
شاخ هز رویدم از دل که بلاه تو کشم

خواجه گوید وفا غایت وفاقست و وقایت میثاق است ووفا دستگاه مشتاقست و پایگاه عشاق و مایهٔ اخلاص است و پیرایهٔ اهل اختصاص است و سر خویش نهفتن است و سر دوست ناگفتن.

(از رسائل خواجه عبدالله ص ۱۲۶ ـ کشاف ص ۱۵۲۶).

وَفاءِ بِشَرْط ـ (اصطلاح فقهی) هر شرطی که ضمن عقد میشود اگر فاسد و مفسد نباشد واجب‌الوفاء است بحکم «المؤمنون عند شروطهم الا شرطاً حرم حلالا او حلل حراما».

وَفاءِ بِعَقد ـ (اصطلاح فقهی) وفاء بعهد یا وفاء بعقد یکی از واجبات است بحکم «یا ایهاالذین آمنوا اوفوا بالعقود ـ والموفون بعهدهم» در مورد این عهود اختلاف است عدهٔ گویند مرادعهود جاهلیت است که قبل اسلام مابین مردم آن عصر بوده است عدهٔ گویند مراد عهود الهی است که بواسطهٔ نبی‌اکرم بامردم‌بسته شده است ولکن هر نوع عهد و عقدی راشامل میشود و عقود باعتبار معقود و عاقد بر سه قسم‌اند

۱ـ عقد بین خداوند و بندگان
۲ـ عقد بین خود و خدا.
۳ـ عقد بین بنده و بنده و وفاء به تمام‌واجب است، عقود متداوله درشریعت عبارت از بیع، اجاره، هبه... میباشد و عقد دیگری است که عهدالله است که فرمودند «و من یعظم شعائر الله فانها من تقوی القلوب».

(عوائد الایام ص ۲).

در کلیات حقوقی آمده است:

لازمهٔ تحقق هرعقدی التزام بمضمون آن خواهد بود حتی د رعقود جائزه زیرا در عقد جائز هم مادامیکه عقد باقی‌است طرفین باید ملتزم بمضمون آن باشند. فرقی‌که‌هست عقدلازم قابل‌حل نیست‌وعقد جائزه قابل حل است اما تاوقتیکه حل نشده وفاء به آن لازم و آثار عقد بر آن مترتب خواهد بود زیرا وجوب وفاء به عقدی که مستفاد است از آیه «اوفوا بالعقود»شامل هر عقدی است نهایت‌آنکه عقود جائزه از حیث جواز فسخ استثناء شده‌اند و در غیر اینجهت مشمول‌عمومات بوده و حکم عقود لازمه را خواهند داشت.

وَقار ـ (اصطلاح اخلاقی) و آن بود که نفس در وقتیکه منبعث باشد بسوی مطالب آرام نماید تا از شتاب زدگی مجاوزت حد از او صادر نشود بشرط آنکه مطلوب‌فوت نکند. (اخلاق ناصری ص ۷۸)

وَقت ـ (اصطلاح عرفانی) حقیقت وقت نزد اهل تحقیق امر حادث متوهمی است که حصول آن متوقف بر حادث متحقق باشد .

مراد از وقت آن حال واردهٔ بر سالک است مثل حب فی‌الله و توکل‌وتسلیم و رضا و غیره.

(از شرح کلمات بابا طاهر ص ۲۰۰)

نیشابوری گوید «الفقیر الصادق الذی یکون فی کل وقت بحکمه فاذا ورد علیه وارد یشغله عن حکم وقته یستوحش منه و ینفیه» و گفته‌اند «التصوف کله آداب و لکل وقت ادب و لکل مقام ادب»

(طبقات ص ۱۱۷)

هجویری گوید: وقت آن بود که بنده بدان از ماضی و مستقبل فارغ‌شود چنانکه واردی از حق بدل وی پیوندد و سروی‌را در آن مجتمع گرداند چنانکه اندر کشف آن نه از ماضی یاد آید نه از مستقبل‌پس همه خلق را بدان دست نرسد و نداند که سابقت بر چه وقت و عاقبت بر چه‌خواهد بود .

ابوعبدالله مغربی گوید « افضل‌الاعمال عمارة‌الاوقات بالموافقات»
(طبقات ص ۲۴۳)

صاحبان وقت را اندر وقت با حق‌خوش است که‌اگر بغیرحامشغول گردند یااندیشه وی بر دل گذرانند از حق محجوب شوند و حجاب پراکندگی باشد. پس هر چه دست بدان نرسد اندیشه آن محال باشد.
(از کشف‌المحجوب ص ۱۴۸۰)

ابوسعید خراز گوید وقت خود را جسز بعزیزترین چیز مشغول نکنید که« لی‌مع‌الله وقت لایسعنی فیه‌ملک‌مقرب ولانبی‌مرسل» واز آن جهت است که حضرت رسول در شب معراج جز بحق بچیزدیگری ننگریست که «مازاغ البصر و ماطغی».

مولوی گوید:

صوفی ابن الوقت باشد ای رفیق
نیست فردا گفتن از شرط طریق
صوفی ابن الحال باشد در مثال
لی چه هر دو فارغند از ماه وسال

ابا علی دقاق گوید: وقت همان است که تو در آنی و آن اگر دنیا باشد وقت تو دنیاست و اگر عقبی باشد وقت تو عقبی است اگر در حال سرور باشی وقت تو سرور است اگر حزن حزن.

و گاهی مراد از وقت زمان است .

قومی گویند. وقت‌ما بین دو زمان است گذشته و آینده و اینکه گویند صوفی ـ ابن الوقت خود است یعنی مشغول بامری باشد که در آن‌حال اولی بدان است که گویند «فلان بحکم وقته ـ الصوفی ابن وقته ـ من ادرك وقته فوقته وقت و من ضیع وقته فوقته مقت» (از رساله قشیریه ص ۳۱).

فقیر را گذشته و آینده مهم نیست و مهم برای او وقتی است که در آنست.

کسی که از گذشته افسوس خورد وقت خود را تلف کرده است.

در کلمات اهل حق است که:وقت‌شمشیر برنده است و کسی که‌تسلیم آن شودنجات یابد و کسی که در صددمعاتبه و معارضه برآید هلاك شود.

بعضی گویند: مراد از وقت حال طاری بر عبد سالك است مانند قبض و بسط
(از شرح کلمات بابا ص ۱۵۷)

و گفته شده است که وقت عبارت ازحال تو در زمان حال است که: نه بگذشته تعلق داشته باشد نه به آینده.

و بعضی گویند: وقت حالی است که در سر بنده پدید آید و او را به آن حال آرام بود وقتی باشد که عارف راسکون واجب بود و وقتی بود که شکر واجب بود ووقتی شکایت و از این‌جهت است که گویندعارف ابن وقت خودست (کشاف ص ۱۴۴۹).

در شرح کلمات بابا طاهر است کـه: فوائد اوقات‌متعلق‌به‌سه‌امر است‌حفظ‌وقت‌و شرط وقت و کتمان وقت.

حفظ وقت از مداخلت شیطان و نفس‌و شرط وقت که حفظ ادب باشد و کتمان وقت که پنهان داشتن حال است از اغیار

(شرح کلمات بابا طاهر ص ۱۹٦).
و گویند: حاضر وقت خویشتن میباش و از ماضی و مستقبل درگذرد و دم‌راغنیمت دان و در حال خود گم شو (از اصطلاحات شاه نعمت‌الله ص ۱۵)

وَقتی مُسَرمَد (اصطلاح عرفانی) یعنی وقت و حالی که بین من و بین‌الله است در هیچ حالی تغییر نمی کند و این سخن را کسی گوید که واجد باشد و از صفت سر خود خبر دهد (لمع ص ۳٤٦).

وَقتیّه (اصطلاح منطقی) قضیهٔ وقتیه قضیهٔ بود که حکم در آن بثبوت محمول برای موضوع یا حکم بضرورت سلب. محمول از موضوع در وقت‌معینی ازاوقات وجود موضوع باشد مقید بلادوام بحسب ذات مانند« کل قمرمنخسف بالضرورة وقت حیلولة الارض بینه لادائما» (دستور ج ۳ ص ٤٦٤).

وَقف (اصطلاح فقهی) «وقف عبارت‌از تحبیس اصل استو اطلاق منفعة آن‌وبدین معنی است که اصل و عین مال را از بیع و شراء و سایر معاملات متوقف و موقوف میکند تا از منافع آن برای مصالح عامه یا دستهٔ و افراد مخصوص یا محل و مکان مخصوصی بهره برداری شود و بمصارف معلومه برسد چنانکه وقف بر مدارس و دانشجویان علم وفقراء ومساجد و مصارف خاص دیگر و «والوقف علی المساجد و القناطیر فی‌الحقیقة وقف علی‌المسلمین اذهو مصروف‌الی مصارفهم» صیغهٔ وقف (وقفت) و نظائر آن است از شرائط وقف منجز بودن، دوام و اقباض است و باید بمصارفی که‌واقف معین کرده است برسد و نباید ا زنظر او تجاوز شود «الوقوف علی حسب مایوقفها اهلها» .

وقف بر دو قسم است یکی آنکه ملک موقوف علیهم است که در این صورت‌مالک منافع آن میباشند و میتوانند اجاره دهند و منافع انرا دریافت نمایند و دوم آنکه ملک هیچ فردی نیست و ملک ملک است و مانند آزاد کردن برده‌است و مانند مساجد و مدارس و پل ها، بنا بر قول به آنکه داخل در ملک مسلمین نشوند و در هر حال در این وقف موقوف علیهم مالک انتفاع‌اند نه منفعت یعنی خود توانند استفاده نمایند و نتوانند اخذ منفعت‌کنند لکن در قسم اول که وقف خاص است بنا بر قول صحیح مالك منافع‌انـد و حتی توانند تبدیل با حسن‌کنند، نوع دیگروقف منقطع است که وقف بر یك دسته یافامیلی است و بعد از فوت آنها برای ورثه یا دستهٔ دیگی است و بالجمله عبارت از وقف بر عده‌ایست که منقرض میشوند در این صورت یا بر ملك واقف باقی میماند یا آنکه گفته شود ملك طلق موقوف علیهم میشود بنحویکه بعد از مرك آنها بورثه منتقل میشود یا گفته شود بعد از فوت‌آنها مجدداً برمیگردد بواقف و یا گفته شودوقف فی سبیل‌الله میشود.

و آن د رمقابل دو قسم گذشته که وقف عام و خاص باشد که وقف مؤبد است میباشد در وقف خاص یامنقطع شرط است که موقوف علیهم موجود باشند در حال وقف و درست باشد که مالك شوند ووقف بر آنها مباح باشد پس وقف بر معدوم ابتداً درست‌نیست بلکه‌بتبع موجوددرست است ،رجوع به (شرح‌لمعه ج ۱ ص۲۲٤ــ ۲۲٦) شود.

در اصطلاح اهل عروض خاموشی و فنام صوت و سکوت آلت‌نطق است و ساکن‌کردن تام مفعولات است و در صرف و قرائت توقف و سکون دادن آخر کلمات است در مقام وقف، هرگاه آخر کلمه با تنوین (منون) باشد وماقبل‌آن ضمه‌یا کسره‌باشد وقف بحذف است مانند «جاء زید و مررت بزید» بحذف تنوین و در غیر این موارد اضطراراً وقف بحذف‌باشد در ضمیر مانند «رأیته، مررت‌به» و یاء منقوص در وقف حذف شو مانند «ولکل قوم هاد، و مالهم من دونه من وال»غیر هاء تأنیث‌را در مقام وقف و در موقعیکه متحرك باشد روا باشد که ساکن کند یا متحرك به حرکت غیر ظاهره و یا اشمام شود به طرف ضمه مانند «هذا جعفر هذاوعل» در صورتیکه آخر آن همزه نباشد مانند «خطاء» و یاالف نباشد مانند «قاضی ویخشی ویدعو» (از سیوطی ص ۲۳۲).

الوقف‌وهو تحبیس الاصل‌و اطلاق‌المنفعة ولفظه الصریح وقفت واما حبست وسلمت و تقدمت و حرمت، فمفتقر الی القرینة کالتأ بیدو نفی البیع والهبة والارث‌فیصیر بذالك صریحاً ولایلزم بدون القبض وان کان فی جهة عامة قبضها الناظر فیها او الحاکم او القیم المنصوب من قبل‌الواقف باذن الواقف فلومات الواقف قبله‌ای قبل قبضه.... ویدخل فی وقف الحیوان لبنه و صوفه الموجودان حال العقد مالم یستثنیهما و اذا تم‌الوقف لم‌یجزالرجوع فیه لانه من العقود اللازمه و شرطه التنجیز والدوام والاقباض و هو تسلیط الواقف للقابض علیه و رفع یده عنه له واخراجه عن نفسه و شرط‌الموقوف ان یکون عینا مملوکة ینتفع بها مع بقائها و یمکن اقباضها ولو وقف مالا یملکه وقف علی اجازة المالك و وقف المشاع جائز کالمقسوم لحصول الغایة المطلوبة و شرط الوقت الکمال... و یجوز ان‌یجعل النظرعلی الموقوف لنفسه ولغیره فان اطلق فالنظر فی وقف‌العام الی الحاکم الشرعی و فی غیره وهوالوقف علی معین الی الموقوف‌علیهم و شرط الموقوف علیه وجوده و صحة تملکه و اباحة الوقف علیه فلایصح علی المعدوم ابتدا و یصح تبعاً والوقف علی المساجد و القناطیر فی‌الحقیقة وقف‌علی‌المسلمین اذهومصروف الی مصالحهم

(از شرح لمعه ج ۱ ص ۲۲۸).

در معتقدالامامیه آمده است .

شرایط صحت وقف آنستکه واقف باید که مختار بود، و مالك آنکه بتبرع کاری تواند کرد، و آنکه بلفظ صریح وقف بگوید، وقصد اوبدان تقرب بخدای باشد.

واز الفاظ صریح او اینست که :«وقفت و حبست و سبلت» وقف کردم، و «محبوس گردانیدم، وسبیل کردم. و غیر این الفاظ را جز بدلیل بر وقف حمل نتوان کرد . و گفته‌اند لفظ صریح جز « وقفت» نیست.

و باید که‌موقوف معلوم بود، و برتسلیم قادر باشد، و انتفاع گرفتن‌از وی با بقای عین وی صحیح بود، اگر منقول باشدواگر غیر منقول، و مقسوم باشد یا غیر مقسوم.

اما دلیل صحت وقف منقول خبر ام‌معقل است، یا اجماع‌طائفه، و آن اینستکه‌گفت: یا رسول‌الله! ابو معقل ناقهٔ خود را در راه خدای نهاده است، و من میخواهم که حج کنم، بر وی نشینم؟ رسول ص‌فرمود: برنشین! «فان الحج‌والعمرة فی‌سبیل‌الله»،

و حج و عمره در سبیل خداست.
اما مشاع، یعنی: قسمت ناکرده را ، دلیل آنستکه رسول ص عمر خطاب را گفت در سهمهای خیبر: «حبس الاصل وسبل الثمرة!» یعنی: اصل را حبس کن، ومیوه را سبیل کن!و در این وقت هنوز رسول‌ص خیبر را قسمت نکرده بود،اما سهام راست کرده بود، و معلوم شده‌بود سهم هر یکی.
و باید که موقوف علیه واقف نباشد، زیرا که بخود بخدای تقرب نتوان کرد. و دیگر آنکه وقف تملیك منفعت است، و او خود مالك آنست.
و اگر وقف مسلمانان کند، گفته‌اند که وی داخل باشد، زیرا که‌اصل اباحت است. و گفته‌اند که نباشد، زیرا که همچنان بود که بر خود وقف کرده،واین جایز نیست.
و باید که بموقوف علیه تقرب صحیح بود بخدای، پس وقف برعبادتگاه گمراهان روا نباشد، و بر کافران، الا که خویشان.
و باید که مالك وقف توان شد در حال وقف؛ پس اگر بر اولاد خویش وقف کند وی را فرزند نباشد، درست نباشد ؛ و اگر یکی موجود باشد، درست باشد، و دیگران که موجود شوند بر وجه تبع داخل باشند.
و بر حمل پیش از وضع، وقف درست نباشد، و نه بر بنده، زیرا که ایشان‌مالك منفعت نتوانند بود.
و بر مساجد و پلها،وقف صحیح است، زیرا که از مصلحت مسلمانان است. وباید که موقوف مؤبد باشد، و قبض موقوف‌علیه شرط است در لزوم.
و چون شرایط وقف تمام شد، ملك از واقف زایل شد، رجوع نتواند کرد وتغییر و تبدیل، برای آنکه تصرف وی منقطع‌شد از رقبه و منفعت آن، و معنی زوال ملك اینست.
و با موقوف علیه نقل کند، زیرا کـه مالك تصرف دران اوست، و قبض منافع‌آن او راست، و معنی ملك اینست.
و آنکه واقف آنرا نتواند فروخت،دلالت نکند بر آنکه او مالك نیست؛ چنانکه راهن نتواند که مرهون را فروشد، و اگر چه مالك آنسته.
و اگرچنان‌شود که‌ازآن هیچ نفعی‌نباشد، و از خرابی آن ترسند، و ارباب آنـــرا احتیاج سخت داشته باشد؛ روا باشد که بفروشد، زیرا که غرض واقف انتفاع ایشان است؛ وچون منفعت‌ایشان غیرازین وجه نباشد، روا بود فروختن آن.
و اگر وقف کند براولاد خویش و اولا اولاد خویش، دختر زادگان داخل باشند، زیرا که اسم ولد بر ایشان لغةً و شرعاً واقع است. و اجماع مسلمانان است که عیسی مریم از فرزندان آدم است، ورسول ص حسن و حسین‌رع، فرزند خود خوانده است که: «الحسن و الحسین ابنای هذ ان امامان قاما او قعدا».
و اگر بر عترت خودوقف کند، فرزندان او باشند. و اگر بر عشیرت وقف کند، روایت کرده‌اند که ایشان نزدیکترین‌قوم وی باشند بوی در نسب. و اگر بر قوم خویش وقف کند. بر جملهٔ اهل لغت گروه وی باشد از مردان نه زنان.
و اگر بر همسایگان وقف کند، مطلقاً بر آنها باشد که نزدیك سرای وی باشند، از جملهٔ جوانب تا چهل ارش.
و هر وقت که رسم مصلحت باطل شود،

یا ارباب آن منقرض شوند، آنرا در وجوه بر صرف کنند، و روایت کرده‌اند که با ورثهٔ واقف رجوع کنند، اول باحتیاط نزدیکتر شود.

(معتقدالامامیه ص ۳۹۶، ـ ۴۰)

در کلیات حقوقی آمده است :

وقف رابطوری که‌تعریف کرده‌اندعبارت است از تحبیس اصل و تسبیل ثمره. و مراد از تحبیس اصل این است که مـال بصورتی درآید که نتوان آنرا در معرض معامله و نقل و انتقال قرار داد نه آنکه مراد ابقاء آن بملکیت باشد چنانکه بعضی اینطور توهم کرده‌اند.

بهر حال در قرآن مجید از این عمل‌خیر تعبیر بوقف نشده. و در سنت و حدیث بطور ندرت این کلمه استعمال شده است. بلکه شایع در اخبار اهل بیت صدقهٔ جاریه است و از آنجمله حدیثی است که مضمون آن این است:

بحال انسان بعد از مرگ نافع نیست جز سه چیز فرزندی صالح و علمی که ازآن منتفع شوند و صدقهٔ جاریه

وقف بدو قسم‌تقسیم میشود: وقف‌خاص و وقف عام.

وقف خاص وقفی است که اختصاص بافراد معینی بطور تعاقب داشته بشد .و وقف عام وقفی را گویند که راجع بجهات عامه باشد مثل کاروانسرا و مساجد و مدارس و هر چه از این قبیل باشد.

از آنجائیکه وقف داخل در صدقات‌جاریه بوده و هر صدقه قوام آن به قربت است لذا قصد قربت در آن معتبر است خواه‌وقف عام باشد یا وقف خاص.

بطور کلی در هر تملیك مجانی قبض معتبر است. و چون وقف نیز تملیك‌مجانی است تمامیت آن‌بقبض خواهد بود. پس‌اگر قبل از قبض واقف یا موقوف علیه فوت شود وقف بلااثر خواهد بود. چنانکه در حدیث است کل مالم‌یسلم‌فصاحبه بالخیارو کلماسلم فلاخیارفیه هر چه تسلیم نشده باشد پس صاحبش مختار است و هر آنچه تسلیم شده باشدیگر اختیاری درآن‌نیست.

وَقفِ براِخْوَه ـ (اصطلاح فقهی) درکلیات حقوقی آمده است.

وقف براخوه شامل اخوهٔ ابوینی و ابی‌یا امی بوده و لکن شامل اولادشان نخواهـد بود.

(کلیات حقوق ص ۳۲۷)

وَقفِ براَرْحام ـ (اصطلاح‌فقهی) درکلیات حقوقی آمده است.

وقف بر ارحام واقارب شامل هر کسی که با واقف خویشاوندی داشته خواهدشد واگرقید الاقرب‌فالاقرب شده باشدمنصرف بطبقات ارث خواهد بود.

وَقفِ بر اُولاد ـ (اصطلاح فقهی) در کلیات حقوقی آمده است

وقف بر اولاد بدون قید و ذکر ترتیب مقتضای آن تشریك و مساوات است حتي بین ذکور و اناث بلي اگر بگوید باولادم و پس از آن باولاد آنها این عبارت ظاهر است در ترتب بین آنها.

بهر حال اگر مراد واقف معلوم باشد باید اخذ بآن نمود و درمورد شك مقتضای اطلاق تشریك است و مقتضای اعمال‌اخذ بقدر متیقن و آن ترتیب است.

وقف بر اولاد، ذکور واناث را شامـل است بلکه خنثي نیز داخل است و همه آنها بطور تساوی استحقاق خواهندداشت

مگر اینکه گفته باشد علی مافرض‌الله که در اینصورت استحقاق بترتیب ارث خواهد بود.

واقف میتواند اناث را بر ذکور مقدم داشته و برای آنها نصیب بیشتری قرار دهد.

وقف بر پسر یا دختر شامل خنثی نیست و لکن وقف بر هر دو شامل او میشود در صورتیکه طبیعت ثالثی نباشد.

(کلیات حقوق ص ۳۲۷)

وَقفِ بر عَناوینِ کُلّی ـ (اصطلاح فقهی) در کلیات حقوقی آمده است.

وقف بر عنوان کلی اگر افراد کلی محصور باشند ظاهر در توزیع است که بین همه افراد تقسیم گردد.

و اگر همه افراد غیر محصور باشند ظاهر این است که بر جهت و بیان‌مصرف بوده و در اینصورت میشود همه عوائد را بیکی یا دو نفر هم داد.

بهر حال رعایت تساوی بین افراد لازم نیست. و نظر بقاعدهٔ المعروف علی قدر المعرفة متولی میتواند از جهت فضل و غیره فرق گذارد.

(کلیات حقوقی ۳۲۵)

وَقفِ بر مَساجِد ـ (اصطلاح فقهی) در (کلیات حقوقی ص ۳۲۸)

وقف بر مساجد و مشاهد مشرفه باید صرف در مرمت و تعمیر آنها بشود و در صورتیکه حاجتی به تعمیر نداشته باشند مصرف آن مصالح دیگر از قبیل فرش و روشنائی و امثال آنها خواهد بود.

(کلیات حقوق ص ۳۲۸)

وَقفِ بر مُسلِمین ـ (اصطلاح فقهی) در کلیات حقوقی آمده است.

وقف بر مسلمین شامل هر کسی است‌که متدین بدین اسلام باشد بدون تفاوتی‌بین فرق مذاهب. فقط کسانی خارجند که منکر ضروری از ضروریات دین اسلام باشند مثل وجوب نماز یا حج یا محبت‌به خانوادهٔ رسالت یا غلو در حق آنها.

و در عین حال نبایستی اوضاع و احوال واقف و قرائن مقام را در تشخیص مراد از نظر دور داشت وبساهست که نظر باین جهات اطلاق منصرف شود بفرقه‌ئی که واقف از آنها است و در اینصورت‌وقف به آنها اختصاص خواهد داشت.

وقف بر شیعه امروز اختصاص بامامیه دارد یعنی‌کسانیکه‌قائل‌بدوازده امام‌هستند و لکن در قدیم شامل زیدیه و اسماعیلیه‌و غیرآنها از سایرفرق شیعه نیز بوده‌است. پس اگرواقف از آنها باشدوقف اختصاص بامامیه نخواهد داشت.

(کلیات حقوقی ۳۲۶)

وَقفِ بر مَنسوبین ـ (اصطلاح فقهی)

در وقف بر منسوبین خود امر ارجاع بعرف میشود و تشخیص عرف باعتبار اختلاف احوال و محال لامحاله مختلف خواهد بود.

(کلیات حقوقی ص ۳۲۸)

وَقفِ بَر مَیّت ـ (اصطلاح فقهی)

وقف بر میت در صورتی‌که صحیح باشد بمصرف حقوق مالی که بر ذمهٔ او بوده و باقی است و یا بمصرف خیرات و میرات دیگری خواهد رسید.

(کلیات حقوقی ص ۳۲۸)

وَقفِ بر هَمسایگان ـ (اصطلاح فقهی)

تشخیص همسایگی در جائی که ذی‌نفع در وقف همسایگان باشند با عرف محل

است و در صورت شك اخذ بقدر متیقن خواهد شد و تحدید آن در بعض اخبار به چهل خانه یاا چهل ذراع تحدید شرعی نبوده بلکه من باب تشخیص عرفی است که با ختلاف امکنه و ابنیه مختلف میشود.

بهر حال مقصود از همسایه ساکن خانه است نه خصوص مالك.

(کلیات حقوقی ۳۲۷)

وَقْفَهـ (اصطلاح عرفانی) وقفه عبارت از توقف بین دو مقامست، علت وقفه آنست که حقوق مقامی را که از آن بیرون آمده ادا نکرده و هنوز مستحق دخول در مقام بالاتر نیست و بنابـراین بین دو مقام سرگردان است که هنوز از حقوق مقام اول باقی است(اصطلاحات شاه ص ۱۵).

و بعضی گویند توقف بین دو مقام است برای انجام آنچه از حقوق مقام اول باقی است.

وُقوفِ صادِقـ (اصطلاح عرفانی) وقوف صادق عبارت از وقوف بر امر واراده از حق است (اصطلاحات شاه ص ۱۵).

وُقوفِ قَلْبیـ (اصطلاح عرفانی) وقوف قلبی عبارت از حضور قلب است در جناب حق وقیام برآن مقام بنحویکه خطور نکندد ر قلب او غیر حق (دستورلعلماء ج ۳ ص ٤٦٤).

وُقوفِ به عَرَفاتـ (اصطلاح فقهی) یکی از ارکان حج وقوف به عرفات است .در معتقدالامامیه آمده است.

ایستادن بعرفات رکن است بی‌خلاف. و اول وقت او زوال آفتاب باشد از روز نهم، و آخر تا فرو شدن آفتاب بود مختار را، و تا برآمدن صبح از روز عید مضطر را، و هر که باختیار فائت گرداند، حج او باطل باشد بلاخلاف. و اگر مضطر دروقتی که مضطر باشد مشعر را دریابد، حج او ماضی است.

و مستحب است‌که خیمه به«نمره» بزند، و غسل کند، و جمع کند میان نماز پیشین و دیگر، و در جانب چپ کوه بایستد، و در حال وقوف دعا خواند.

و نیت در و واجب است، و پیوسته داشتن نیت، و بر حکم نیت بودن . و آنکه وقوف او پس کوه نباشد مگر ضرورت را، و نـه انـدر «نمره» و نـه انـدر «ثـویـه» و نـه انـدر «ذوالمجـاز» و نه اندر زیر درخت اراك. و آنکه تافرو شدن آفتاب باشد. اگر پیش از آن بازگردد متعمداً ،و داند که روانیست؛ برواشتری باشد.

و کیفیت او آنستکه روی بقبله آورد، و تسبیح و تحمید و تهلیل کند، هر یکی‌صد بار، و صلوات دهد بر پیغمبر و آلش، صدبار، و دعا خواند، و آنچـه در «کتاب مناسك» است بجا آرد.

(معتقدامامیه ص ۳۲۲)

وُقوفِ بِمَشْعَرـ (اصطلاح فقهی) یکی‌از ارکان حج است

در معتقدالامامیه آمده است

و چون آفتاب فرو شود، با مشعر آید، و حد مشعر میان «مازمین» تا «حیاض» و تاوادی‌محسر»، و آنجا فروآید.

آید.

و وقوف بمشعر رکن است. ووقت او از وقت بر آمدن صبح‌است تا ابتدای برآمدن آفتاب مختار را ، و مضطر را همه شب. هر که از وی‌غائب شود تاکه آفتاب‌برآید، ویرا حج نباشد.

دلیلش قوله تعالی: «فاذکر وا الله عند المشعر الحرام» یعنی؛ خدای را یاد کنید، نزدیك مشعر حرام. ظاهر امر اقتضای وجوب کند. و چون بذکر فرموده است در مشعر، وذکر درو میسر نشود الا بایستادن درو، پس ایستادن واجب بود.

وواجب در وقوف نیت است، و پیوسته داشتن، و بر آن حکم بودن، و آنکه بـه «رکوه» نرود مگر ازبرای ضرورت. و دعا خواندن یکمترین آنچه نام داعی بروافتد، لظاهر قوله تعالی: «و اذکروا الله عند المشعر الحرام».

و مستحب است که مشعر را بپای‌بسپرد، و تسبیح و تکبیر و تهلیل هر یکی صد بار، آنگه دعا خواند، و اجتهاد کند دردعا و سئوال، تا بابتدای برآمدن‌آفتاب. چون آفتاب پرید؛ ازمشعر بازآید، و به‌منارود. و باختیار پیش از برآمدن آفتاب بیرون نرود، و از «وادی محسر» درنگذرد، تا آنگاه که آفتاب برآید. و امام پیش از برآمدن آفتاب بیرون نرود. و زنان چون از مدن حیض ترسند، روا بود ایشان را که در شب بروند، و به منی آیند.

و رمی و ذبح و تقصیر کنند، و در مکه روند برای طواف‌کردن، و سعی‌کردن. و روا نباشد نماز شام و خفتن کردن الا در مشعر، مگرکه از فوت ایشان ترسند، آنگه روا بود. و جمع کردن میان نماز شام و خفتن سنت است.

و چون از مشعر بازگردد تا به منی آید، با وقار و سکینه رود، و ذکر خدای کند، و آمرزش خواهد، و «وادی محسر» را بدویدن قطع کند، و اگرچه صد گام‌باشد زیرا مجزی بود. و اگر سوار باشد بهتر براند.

(معتقدالامامیه ص ۲۲٤)

وَكالَت ـ (اصطلاح فقهی) وکالت به کسر واو در لغت حفظ، کفایت و ضمان باشد و اسم است ازتوکیل بمعنی تفویض و اعتماد و اقامه شخصی است در تصرف بدون قید انابة به بعد از مرگ کـه وصیت باشد زیرا وصیت نیابت بعد از مرگ است، وکـالت از عقـود است و ایجاب آن (و کلتك او استنبتك) و نظائر آنست و قبول در آن «قبلت و رضیت» و نظائرآنست ودرقبول شرط فوریت نیست زیرا غایب هم تواند وکیل کند و وکیل شود و تمامیت آن منوط به تنفیذ وقبول وکیل خواهد بود، و عقدی است جائز از دو طرف، در مورد وکالت قاعده وضابطهٔ کلی این است که هر فعلی‌که غرض‌شرعی بانجام آن باشد بدون مباشرت شخصی به عینه درست است که مورد وکالت شود مانند همه عقود و فسوخ و عاریه، ایداع، قبض، اخذ بشفعه، ابراء و جـز آن و اثبات حقوق و دعاوی و بنابر ایـن در عبادات روا نباشد مگر در حج درصورت عدم تمکن از مباشرت، ارکـان وکالت عبارت است ازموکل، وکیل، موردوکالت. حق‌الوکالة . موکل باید عاقل بالغ و جائز التصرف باشد و اسلام شرط در موکل بودن نیست و علم وکیـل بوکالت لازم است و بالجمله در حق‌الله وکـالت روا نباشد و در امور مالیه رواست و یامرکب از امور مالیه و بدنیه مـانند صدقـه، زکوة، نذر. کفارات. و وکالت یا عـام است یعنی موکل بوکیل خود اجازه دهد در تمام امور متعلق باو دخالت کند یا

خاص است که مورد معین را مورد وکالت قرار دهد که بگوید «وکلتك في کل‌الامور یا انت وکیلی فی کل شئی» و یا «وکلتك فی بناء هذا الدار»

وکالت در هر امری، در کلیهٔ امور و جزئیات مربوط به آن امر هم هست .

وکالت عام را وکالت مفوضه هم گویند که در تمام امور مالی و دعاوی موکل وکیل را جانشین خود میکند ونوع دیگر وکالت در توکیل است که حتی به وکیل خود اجازه دهد که میتواند فرد دیگری را وکیل کند البته در عام یا خاص و اگر موکل اجازه در توکیل ندهد این معنی ازنفس وکالت مستفاد نشود ووکیل چنین حقی ندارد.

رجوع شود به (الفقه علی... ج ۳ ص ۲۲٤ ـ ۲۳۳ ـ ۲۷۱ ـ ۲۷۵ ــ کشاف ۱۹۱۰ــ قواعد شهید ص ۳۰۰ شرح لمعه ج ۲ ص ۱۱).

و هی استنابة فی‌التصرف و ایجابها و کلتك او استنبتك او ماشا کله وقبولها ... ولا یشترط فیه الفوریة.. بل یجوز تاخیرها عن‌الایجاب... و یشترط فیها التنجیز و یصح تعلیق التصرف و هی جائزة من الطرفین ولو عزله الموکل اشترط علمه بالعزل ولایکفی فی انعزاله الاشهاد منا لموکل علی عزله و تبطل بالموت و الجنون والاغماء و بالحجر علی الموکل فیما و کل فیه و بالسفه والفلس ولا تبطل بالنوم وان تطاول مالم یؤد الی الاغماء و تبطل بفعل الموکل ماتعلقت به‌الوکالة کما لو و کله فی بیع عبد ثم باعه واطلاق الوکالة فی‌البیع یقتضی‌البیع بثمن المثل بنقد البلد و فی‌الشراء یقتضی بثمن المثل ولو خالف ما اقتضاه ... و انما تصح الوکالة فیما لایتعلق غرض الشارع بایقاعه من مباشر بعینه کالعتق والطلاق والبیع ولابد من کمال المتعاقدین و جواز تصرف الموکل ویجوز الوکالة فی الطلاق للحاضر ولا یجوز للوکیل ان یوکل الامع الاذن صریحاً او فحواً... ولا تبطل الوکالة بارتداد الوکیل ولا یوکل المسلم للذمی علی المسلم ولا الذمی علی‌المسلم لمسلم ولا لذمی قطعاً و باقی الصور جائزة ولا یتجاوز الوکیل هماعین له الا ان تشهد العادة بدخوله کالزیادة فی ثمن ماو کل فی بیعه... و یجوز للوکیل تولی طرفی العقد باذن ـ الموکل»

(از شرح لمعه ج ۲ ص ۱۱ ــ ۱٦).

در معتقدالامامیه آمده است:

وکالت درست نباشد، الا در چیزی که نیابت درو درست باشد، با ایجاب و قبول از کسی که مالك عقد آن باشد.

و وکالت در نماز و روزه صحیح نباشد، برای آنکه نیابت درو نرود.

و از محجور علیه صحیح نباشد، زیرا که وی از تصرف ممنوع است.

و نه از بنده‌ای که ویرا در تجارت دستوری داده باشند، زیرا که دستوری در تجارت، دستوری نباشد در وکالت.

و مسلمانان را روا نباشد که وکیل زنی کافره باشد، تا وی را بکافری دهد. و نه کافری را که وکیل زنی مسلمان باشد، تا ویرا بمسلمانی دهد، زیرا که ایشان مالك آن نباشند از برای خود.

و وکالت حاضر صحیح است، ورضای خصم معتبر نیست، «لعموم الاخبار فی

جواز الوکالة».
و اگر وکالت مطلق باشد، همه چیز را فرا گیرد، الا اقرار به آنچه حدی یا تادیبی واجب کند.
و مطلق وکالت در بیع اقتضای آن کند که بثمن المثل فروشد، و بنقد.
و اگر وکیل در خصومت اقرار کند که موکل وی قبض حق کرده است؛ لازم نباشد، برای آنکه وی وکیل است در خصومت نه در اقرار.
و چون وکیل چیزی بخرد آن چیز در حال ملك موکل شود، و از برای اینست که اگر وکیل کسی را بخرد که برو آزاد شود آزاد نشود، و اگر مالك وی بودی آزاد شدی.
و وکالت عقدی جایز است، هریکی را فسخ باشد. و اگر وکیل فسخ کند، و خود را معزول کند؛ منفسخ شود، اگر موکل حاضر باشد، و اگر غایب.
و چون موکل خواهد فسخ کند، اگر امکان دارد؛ اعلام وکیل خواهد کرد، و اگرنه باید که گواه برگیرد.
و اگر وی را معزول کند، و گواه برنگیرد؛ معزول نشود، و هر تصرف که کرده باشد نافذ بود تا آنکه اعلام کند.
و وکالت بمرگ موکل منفسخ نشود.
(معتقدالامامیه ص ۳۸۱، ۳۸۲)
در کلیات حقوقی آمده است:
هرعملی‌که قائم‌بشخص بوده وغرضی که از آن منظور است بدون صدور از خود شخص حاصل نشود و مباشرت در‌آن شرط باشد قابل توکیل نیست.
و از این قبیل است بعضی ازواجبات مثل صوم و صلوة ورد سلام و بعضی مستحبات مثل نوافل یومیه و بسیاری از حقوق زوجیت اعم از واجب یا مستحب.
و هر عملی که غرض از آن صدور از شخص بوجه مخصوصی نبوده بلکه منظور وقوع عمل بوده بدون اینکه در آن شرط مباشرتی شده باشد یکچنین عملی قابل توکیل است. و ازاین قبیل است پاکیزگی لباس و بدن و دفن میت و صنایع و حرفه‌هائیکه حفظ هیئتجامعه وانتظامات عمومی موقوف بر آنها باشد. و عموم معاملات نیز از قبیل بیع و اجاره وامثال آنها از این نوع است.
پس هر موردی که معلوم باشد از کدام نوع است اشکالی نخواهد داشت. اشکال در جائی است که امر مشکوك بوده و معلوم نباشد مورد از کدام‌نوع است.
واصل عدم اعتبار قید مباشرت وقتی فائده دارد که اطلاقی وجود داشته باشد و با عدم وجود اطلاق مجالی برای اجراء آن نخواهد بود.
وکالت داخل در عقود است و احتیاج بقبول دارد.
و عدم قبول یا رد، آن آنرا بلااثر خواهد نمود. وتوالی در آن شرط نیست
تعیین اجرت برای وکیل موجب تحول و تبدل وکالت است باجاره‌و باقی شرائط و احکام اجاره در آن جاری خواهد بود.
در معلوم بودن مورد وکالت همین‌قدر کافی است که انجام آن امکان پذیر باشد.
پس مانعی نخواهد داشت که شخص دیگری را وکیل کند که برای او اسبی یا پارچه‌ئی خریداری نماید بدون اینکه نوع جنس یا مقدار ثمن آنرا تعیین کرده

باشد.

بلی اگر آنرا مقید بنوع مخصوص یا ثمن محدودی نمود همان متعین خواهد بود اما با اطلاق، اختیار با وکیل است مگر اینکه متعارف نوع خاصی باشد که در اینصورت اطلاق منصرف به آن خواهد شد.

اقدام وکیل باید محدود بحدود اختیاراتی باشد که از طرف موکل باو داده شده و تعدی و تخطی از آن جائز نبوده و موجب ضمان است.

وکیل دعاوی هم نبایستی از حدود اختیاراتی که از طرف موکل باو داده‌شده تجاوز کند.

بنابراین وکیل در دفاع حق اقرار و صلح را نخواهد داشت. حتی اگر وکالت مطلقه هم داشته باشد حق ندارد بضرر موکل اقرار کند مگر اینکه اجازه اقرار بالخصوص باو داده شده باشد و قائل باشیم باینکه وکالت در اقرار صحیح است.

تعدد و کلاء در موضوع واحدی چند صورت دارد:

۱ـ آنکه هر کدام دارای استقلال باشند. در اینصورت وکیلی که اول اقدام نموده اقدامش نافذ است و هر گاه اقدام هردو در یك زمان بوده و مزاحم همدیگر باشند هردو ملغی از اثر خواهند بود.

۲ـ دونفر بطوراجتماع وکیل باشند. بر این تقدیر عمل هریك بدون موافقت دیگری باطل است.

۳ـ یکی از آنها مستقل و دیگری غیر مستقل باشد. در اینصورت آنکه غیر مستقل است حق ندارد منفرداً اقدامی نماید.

۴ـ وقتی عبارت وکالت ولو بمعونه قرینه ظهور دراستقلال یا اجتماع نداشته باشد باید اخذ بقدر متیقن نمود و آن رعایت اجتماع است.

۵ـ در صورتیکه شخص برای انجام امری اول یکنفر را بوکالت تعیین نموده و سپس وکیل دیگری تعیین کرده باشد مجرد تعیین ثانی دلیل عزل وکیل اولی نبوده مگر اینکه قرینهٔ حالیه یا مقالیه بر آن موجود باشد.

(کلیات حقوقی ص ۲۲۰، ۲۲۲)

وکیل در توکیل ـ (اصطلاح فقهی) در کلیات حقوقی آمده است.

مقتضای اطلاق وکالت این نیست که وکیل توانسته باشد دیگری را وکیل‌نماید مگر اینکه موکل تصریح باین امر کرده یا باو وکالت مطلقه داده باشد باینکه هرچه صلاح بداند و رایش به آن تعلق گیرد مختار باشد.

بهر حال وکیلی که از طرف موکل مأذون در تعیین وکیل باشد اگر اذنش به این نحو بوده که از طرف موکل تعیین نماید در اینصورت سر و کار وکیل‌ثانی با موکل اصلی بوده و بعزل وکیل اول یا فوتش عزل نمیشود و حق عزل یا باز ـ خواستی را از او نخواهد داشت.

برعکس در صورتیکه باو اذن داده باشد که ازطرف خود دیگریرا وکیل کند. که بر این تقدیر سر و کار وکیل ثانی با وکیل اول است. بعزل وکیل اول یا فوتش او هم منعزل میشود زیرا فرع و تبع اوست.

بسا اتفاق میافتد که عبارت موکل

دائر بر دادن اختیار تعیین وکیل ظهوری ندارد.

بهر حال اطلاق اختیارات وکیل بلکه عموم آن منصرف از اقرار بوده و اقرار وکیل برضرر موکل وجهاً من‌الوجوه خواه در حضور حاکم باشد یا در خارج اثری نخواهد داشت.

(کلیات حقوقی ص ۲۲۳)

وَلاء ـ (اصطلاح فقهی) بفتح واو در لغت قرب . ودنو است و در مبحث ارث ولاء عتق و ولاء ضامن جزیره و ولاء امامت از وراثاند و بالجمله قرابتی حکمی است که از عتق حاصل شود و آزاد کنندهٔ عبد را ولاء عتاقه گویند و ولاءنعمت‌گویندو قرابت ولائی را قرابت حکمیه گویند و ولاء الموالات گویند و از آثارآن ارث است و ولاء ضامن جریره آنست که دو نفر تعهد کنند که در تمام امور بیکدیگر کمك کنند و حتی متعهد شوند که در حوادثو جرائم هر یك جرائم دیگری را بعهده گیرند و در نتیجه بعد از مرگ از هم ارث برند. و ولایت نبی و امام ولایت عامه است و اوست که حق اولویت در تصرف دارد و متصدی امور سفیه، صغیر و مجنون است و«الامام وارث من لا وارث له»

(از کشاف ص ۱۲۵۷ ـ شرح لمعه ج ۲ ص ۲۶۹).

وِلاء ـ بکسر واو متابعت باشد و در شرح متابعت افعال باشد در تطهیر به نحویکه سابق خشک نشوددر هوائی‌معتدل و...

وِلاَیت ـ (اصطلاح عرفانی و فقهی) ولایت مشتق از ولی است و در عرفان عبارت از قیام عبد است بحق در مقام فنا از نفس خود و آن بر دو قسم است ولایت عامه که مشترك است میان تمام مؤمنان و ولایت خاصه که مخصوص‌است بواصلان از ارباب سلوك که عبارت از فناء عبد است در حق و بقاء اوست به حق.

بعضی گویند: ولی کسی است که فانی از حال‌خودوباقی در مشاهدهٔحق‌باشد و خود از نفس خود خبر ندارد و باغیر حق عهد و قراری ندارد.

(از نفحات ص ۵).

قیصری گوید: باطن نبوت ولایت است و شمولش از نبوت بیش است که شامل نبوت و ولایت هر دو شود وانبیاء خود اولیائند .

(از شرح قیصری ص ۴۵).

اولیاءالله معدن اسرار حق‌اند ومطلع بر غیب مکنونند و آنها را ترسی نباشد که «الا ان اولیاءالله لاخوف علیهم ولاهم یحزنون».

(از حاشیه بر شرح قشریه ص ۲۰۸ ـ اصطلاحات شاه ص ۱۰۲).

هجویری گوید: اساس طریقت تصوف و معرفت جمله بر ولایت بود «و هنالك الولایةلله الحق».

و خدایرا دوستانی است که آنها را بدوستی و ولایت خود مخصوص گردانید و آنها و الیان ملك ویند.

(کشف‌المحجوب ص ۲۶۸).

«وگفته‌اند سرالولایة افضل من‌النبوة» ولایت بر چهار قسم است ولایت عظمی و آن ولایت لاهوتیست و ولایت کبری و آن ولایت جبروتیست و ولایت وسطی و

آن ولایت ملکوتی است و ولایت صغری و آن ولایت ناسوتی است.

ولایت عظمی خاتم انبیاء راست و ولایت کبری سایر انبیاء راست و ولایت وسطی اولیاء راست و ولایت صغری مؤمنان و عارفانراست.

و عبهر لطف و نسرین انس و ریحان فضل خود در روضهٔ دلهای دوستان خود برویانیدی، تا به آن لطائف بسیر معارف و اداء وظائف رسیدند، اگر با بیگانگان و دشمنان همین کردی و همین احسان بودی، دارالاسلام و دارالکفر یکسان بودی.

•

قومی بفلک رسیده قومی بمغاک
فریاد زتهدید تو با ما مشتی خاک؟

شیخ بوسعید گوید: هر که بار از بستان عنایت برگیرد، بمیدان ولایت فرو نهد، هر که را چاشت آشنایی دارد، امید دایم که شام آمرزش بوی رساند.

«العنایات تهدم الجنایات» شمهٔ از نسیم بود که نصیب خاک آدم آمد، ادبار باقبال بدل گشت و هجران بوصال، خاکی که معدن ظلمت بود، منبع زلال لطائف انوار و مطلع شموس و اقمار انوارگشت «لم یکن شیئاً مذکوراً» باین درجه رسید که «وسقیهم ربهم شراباً طهوراً»

(از عده ج ۵ ص ۵۶۵).

صدرا گوید: ولی کسی استکه کامل و فانی و مضمحل باشد و محو در حق باشد.

بعضی گویند «الولی هوالعارف‌بالله»

(از کشاف ص ۱۲۵۸).

و اولیاءالله مخفی باشند چنانکه فرموده: «لایعرفهم غیری الااولیائی ...».

بعضی گویند: ولی کسی است که‌فانی در حال خود باشد و باقی در مشاهدهٔ حق و او را از نفس خود اخباری و با غیر حق قراری نباشد.

ابویزید گوید: ولی کسی است که صابر تحت الامر والنهی باشد و ولی کسی است که مستور باشد و نه مشهور باشد.

(از کشف المحجوب ص ۲۷۵ ـ ۲۷٤ شرح قیصری ص ٤٤).

میان نبی و ولی عموم و خصوص مطلق است که هر نبییء ولی هست وهر ولیی لازم نیست که نبی باشد مانند اولیاء امت محمد ونبوت برزخ است میان ولایت و رسالت زیرانبوت اخبارست از حقایق الهی و دو قسم است یکی اخبار از معرفت ذات و صفات و اسماء واحکام که مخصوص ولایت است.

دوم جمع آن اخبارست با تبلیغ احکام شرعیه و بالجمله صوفیان ولی کسی را گویند که حضرت حق متولی او گشته و از عصیان و مخالفت او را محفوظ دارد تا بنهایت مرتبت فناء جهت عبدانی و بقاء جهت ربانی وصول یابد.

مظاهر ولی سه نوعند ولی غیر نبی مثل اولیاءالله در امت مرحومه و نبی‌غیر ولی وغیررسول مانند انبیاء بنی‌اسرائیل سوم نبی رسول مانند حضرت ابراهیم و...

اولیاء نباید اظهار کرامت کنند و اگر بی‌اختیار صادر شود مخفی کنندزیرا که غیرت مقتضی آنست که دوستان خود را از هر چه لایق ایشان نیست محفوظ

ندانند و از خود و از خلق مستورند و سیصد نفرشان که سرهنگان حقند و اهل حل و عقدند آنها را اختیار خوانند و چهل نفر دیگر هستند که آنها را ابدال خوانند و هفت نفر دیگرند که آنهـا را ابرار خوانند و چهار تن دیگر که آنها را اوتاد خوانند و سه نفر دیگر که آنها را نقیب خوانند و یکی را قطب و غـوث خوانند که همه آنها یکدیگر را بشناسند.

و بالجمله بعضی گویند افـراد سه تن‌اند و اوتاد چهار تنند که چهار رکن عالمند و بدلاء هفت تن‌اند که ایشانرا امناء هم گویند و نجباء چهل تن‌اند کـه رجال غیب هم نامند و نقباء سیصد تن‌اند که ایشانرا ابرار خوانند.

(کشف المحجـوب ص ۲۶۹ ـ شرح گلشن راز ص ۲۸)

در دستورالعلماء است که «ولی هـو العارف بالله و صفاته» که مواظب بـر طاعات و محرز از معاصی است.

(دستور العلماء ج ۳ ص ۴۶۹).

در شرح تعرف است که ولی با تمام اوصاف مذکور معصوم نبوده واگر گناهی ازو سرزد فوراً با توبت جبران کند (شرح تعرف ج ۳ص ۲۶).

در خاتمه تذکر میدهد که قسم ولایات را نیز ده باب است.

رجوع شود بابواب.

نزد فقهاء ولایت حق اولـــویت در تصرف و تصدی امور صغار و سفهـا و مجانین است در امور مالی که متصرف‌را، ولی و صغیر و مجنون را مولی علیه‌نامند بحکم «النبی اولی بالمومنین من‌انفسهم و ما کان لمؤمن ولامؤمنة اذا قضی‌الله و رسوله امراً ان‌یکون لهم‌الخیره... فلیحذر الذین یخالفون عن امره ـ اطیعـوالله و اطیعوالرسول و اولی الامر منکـم ـ انما و لیکم الله و رسوله» و آنها ولایت عامه دارند.

و اولیاءالله بر چند قسم‌اند: اقطاب، افراد، اوتاد، بدلاء، نجباء، نقباء کـه گویند چهل هزار آنها مکتوماتند کـــه یکدیگر را نشناسند و جمال حال خود هم دارند و بعد از آنها، اوصیا و فقهائند بحکم «العلماء ورثةالانبیاء ـ العلماء امناء الله ـ لان‌المومنین الفقهاء حصون‌الاسلام والفقهاء امناء الرسل.»

(از توضیح ص ۵۰۵ ـ عوائد الایام ص ۱۸۵ ـ شرح لمعه ج۱ ص ۴۱۹).

وِلایتِ اِجْباری ـ ولایت پـدر، جد پدری و امام است.

وِلایت پدر و جد پدری ـ (اصطلاح فقهی)

در کلیات حقوقی مده است:

ولایت پدر و جد پدری در عـــرض همدیگرند. بنابراین، معامله هر کـدام راجع بفرزند جلوتر از دیگری باشد نافذ خواهد بود و اگر بر سبیل اتفاق هر دو معامله در یکزمان مقارن هم واقع شدملغی از اثر خواهد بود.

(کلیات ص ۵۳).

فقط پدر و جد پدری می‌توانند برای صغاریکه تحت ولایت آنها است تعیین قیم نمایند. و با نبودن آنها امر صغار بـا حاکم شرع خواهد بود.

(کلیات حقوقی ص ۳۵۵).

وَلَدِ زِناء ـ (اصطلاح فقهی) کسی که طهارت مولد نداشته باشد ومطابق‌نظامات

شرعی متولد نشده باشدو از راه‌نا مشروع باشد.

ولد زنا با زانی نسبت ندارد چنانکه حدیث نبوی الولد للفراش و للعاهرالحجر بر آن دلالت دارد. بنابراین نه او از زانی ارث میبرد و نه زانی از او .

و همچنین است زنیکه او را زائیده و خویشان مـرد و زن هیچیـك از او ارث نمیبرند. و او هم از آنها ارث نمیبرد.

و روایت اسحق‌بن عمار را که دلالت بر ارث بردن او از مادر و خویشان مادر دارد نظر بنصوص معتبری که مستفاد از آنها منع از ارث است یا باید طرح کرد و یا آنرا حمل نمود بولدزنائی که فقط از طرف پدر بوده و نسبت بمادر شبهه باشد یا آنرا حمل بر معنی دیگری نمود که منافی با مطلبی که اتفاقی بـوده و خلافی در آن نیست نباشد.

و بالجمله ولدالزنا از پدر و مادر و اقوام آنان ارث نمیبرد. لیکن اگر حرمت رابطه که طفل ثمرهٔ آن است به یکی از ابوین ثابت و نسبت بدیگری بـواسطهٔ اکراه یا شبهه زنا نباشد طفل فقط از این طرف و اقوام ارث میبرد و بالعکس.
(کلیات حقوقی ص ۴۹۳).

وَلَدُالمَلاعَنَه– (اصطلاح فقهی) و بچهٔ که با دعای مرد از راه زنای مادر تولید شده باشد که پس از انجام تشریفات‌لعان، ولد ملاعنه شود و از پدر نفی شود و،ارث او بمادرش رسد نه به پدر (از شرح‌لمعه ج ۲ص۲۷۴).

در کلیات حقوقی آمده است :

در این مسئله خلافی نیست که ولـد ملاعنه ا زمادر و اولادش ارث میبرد و لکن آیا از خویشان مادرش (اخوه‌واخوات یا اخوال وَخالات‌واجداد وجدات‌مادریش) ارث میبرد یا نه ؟

ارث بردنش از مادر و خویشان او مشهور بلکه اجماعی است و حقا هم میبایست چنین باشد زیرا نسبت اوبمادر ثابت و خالی از خلل است. پس مشمول عموم و اطلاق ادله ارث خواهد بود.

بعلاوه خبر صحیحی دلالت دارد براینکه ولد ملاعنه بمادرش منسوب و کاروشأنش باو بستگی دارد. و اخبارمستفیض دیگری دلالت دارند بر اینکه او از اخوالش ارث میبرد.

فقط شیخ بطوریکه از او نقل شده‌است در استبصار گفته است که از آنها ارث نمیبرد مگر اینکه پدر اقرار بفرزندی او بنماید. و این قولی است متروك واحدی از متقدمین و متأخرین با آن مـوافقت نکرده است.

بلکه معلوم نیست که این قول مطابق با فتوای شیخ باشد زیرا قـول مزبور بطوری که نقل شده در استبصار بر جمع بین اخبار است نه آنکه معد و آماده‌برای فتوی باشد .
(کلیات حقوقی ۴۳۶)

وَلِی– این اصطلاح فقهی است و آنکه شرعاً یا عرفاً بتواند تصرف در امـور شخصی دیگر کند و بمعنی دوست.کمك. عبد و آقای او. همسایه. ابن‌عم. مالك و جز آن است و در شرع وارث مکلف را گویند ولی نکاح پدر و جد پدری استو صحت عقد نکاح متوقف بر حضور واجازه آنها است در صغیره و سفیه، و درباکره بنا بر قولی وولی اجباری همان پدر ؛

جد پدری‌اند که ولی دم‌هم میباشد و بالجمله کلمهٔ ولی را معانی بسیار است رجوع شود به(شرح لمعه ج ۲ ص ٤٤٥- الفقه علی ج ٤ص ۲٦- ۲۸، ۳٥٤ - کشاف ص ۱٥۲۸).

وَلِیّ‌دَم- رجوع به قصاص شود

وَلیمَه- (اصطلاح فقهی) و نام طعام عروسی است و انواع ولیمه مستحبه بسیار است:

۱- طعامی که در موقع عقدعروسی‌برای زن آورند که طعام املاك گویند.

۲- طعام اعذار که ختنه سوران باشد.

۳- طعام ولادت که خرس (بضم خاء) گویند.

٤- طعام نقیعه که بعد از آمدن مسافر دهند.

٥- طعام حذاق که بعد از آنکه کودکی قرآن را ختم کند دهند.

٦- طعامی که برای بناء خانه دهند. (از الفقه علی ج معاملات ص ٤۱).

وُلوغ کَلب- (اصطلاح فقهی) هر گاه سك یا خنزیری مثلا از ظرفی آب خورد یا زبان خود را بداخل ظرفی بمالد و یا از آن غذا خورد آن را ولوغ گویند و در ولوغ خنزیر باید هفت مرتبه ظرف را شست و بهتر است تعفیر شود یعنی خاك مال کردن آن و بعد شستن آن.

وهم- (اصطلاح فلسفی و عرفانی)وهم عبارت از اعتقاد مرجوح است و یا حکم بامور جزئیهٔ غیر محسوسه است و قوت واهمه قوتی است که مرتبت آن آخر تجویف اوسط دماغ است و در حیوان رئیس مطلق‌العنان است که سائر قوای حیوانی در خدمت اویند و عمل آن ادراك معانی غیر محسوسه است «وهی‌التی‌تدرك من‌المحسوس مالایحس مثل القوة فی‌الشاة اذا تشبه صورة الذئب فی حاسة الشاة» (از فصوص فارابی ص ۱۲ و رجوع شود به اسفار ج ۱ ص ۳۲٦ -ج ٤ ص ٥٤- شفا ج۱ ص ۲۹۱).

نزد اهل‌الله جهان وهم، عالم امکان است که فرمود «کلما فی‌الکون و هم‌او خیال»

همه از وهم تست این صورت غیر
که نقطه دایره است از سرعت سیر

که مرحلهٔ تکثرات وجودی است که همه فیئی و ظلِ حق‌اند.

وَهمیّات- (اصطلاح فلسفی)شهاب‌الدین سهروردی در باب وهمیات گوید:

-وهمیات، وهمیات عبارت از قضایائی بود که وهم انسانی در بسیاری از موارد احکامی که در محوسات جریان داردودرست است در امور نامحسوسه و معقولات جریان دهد و همان حکمی که در محوسات کرده است در معقولات کند و بدیهی است که این امر نادرست و نا صحیح بود مانند اینکه نفس وجود خود یا خرد خود رامنکر شود و همین طور منکر وجود موجودی شود که در جهت و مکان نباشد و گاه باشد که عقل را در ترتیب مقدماتی که نتیجهٔ قطعی و درست میدهد کمك و همراهی میکند یعنی همان‌نتیجهٔ که نقیض حکم وهم است و هنگامیکه به نتیجهٔمطلوب رسید از آنچه خود تسلیم شده است و پذیرفته است باز میگردد و سرباز میزند.

و بطور کلی هر امری وحکمی که‌مخالف با موجب و مقتضای خرد باشد باطل است و هیچگاه عقل حکمی که مخالف بامقتضای

حکمی عقلی دیگر باشد نمی کند برخلاف وهم که احکامی مناقض و مخالف بااحکام عقل صادر میکند.
(رجوع شود به شرح حکمة الاشراق ص ۱۲۳، ۱۲۵)

ویرانه (اصطلاح عرفانی) عالم ماده‌و مادیات است.

مولوی گوید:

بصحرارو، بدان صحرا که بودی
درین ویرانها بسیار گشتی
خراباتی است در همسایهٔ تو
که از بوهای می‌خمار گشتی
بگیر این بو و می، روتاخرابات
که همچون‌بو، سبك رفتارگشتی







هاء- (اصطلاح ادبی) بطور مفرد «ه»در زبان عرب بر چند وجه است:

۱- ضمیر غایب مانند «قالَهُ و صاحِبُه»

۲- حرف غیبت وآن هاء در «ایاه» است مانند «ایّاه، ایّاها، ایّاهما»

۳- هاء سکت و آن ملحق شود به کلمه برای بیان حرکت یا حرف آن مانند «ماهیة، هاهُناه و وازیداه»

۴- هاء مبدله از همزه مانند هاءکه‌جمع سیاه است.

۵- هاة تأنیث مانند «رحمة و نعمة »و «یا ایها الرجل»

و«هاء» بر سه وجه است اسم فعل و آن بمعنی «خذ» است و روا باشد که با الف استعمال شود و با کاف خطاب و بدون‌آن مانند «ها- هاء» بفتح همزه برای مذکر و «هاء» بکسر همزه برای مؤنث و هاؤُما و هاؤم وهاؤنّ»و از این قبیل است«هاؤم اقروا کِتابیَه»

۲- ضمیر مؤنث که مجر ورومنصوب در دو استعمال شود مانند فَالهَمَهافُجُورَها و تَقْوٰیها»

۳- هاء تنبیه که داخل بر چهار چیز شود اسماء اشاره مانند «هذا . هاتا. هولاء» وای‌مانند«یاایها الرجل»که‌گفته‌اند «هاء» نعت است و ضمیر مانند «ها انتم اؤلاء»

۳- نعت که ملحق «بای» در ندا شود مانند «یا ایتها النفس المطمئنة»

۴- ملحق‌باسم‌الله مانند «هاالله» درقسم. (از مغنی ص ۱۸۰)

در پارسی بر چند معنی است و برای چند امر بکار رود ۱- هاء اصلی و آن بود که کلمه بی‌آن معنی خویش ندهد و وصلی و آنست که کلمه را در اصل‌معنی بدان احتیاج نباشد.

۲- هاء لیاقت و نسبت که در اواخر اسمی معنی لیاقت دهد مانند «شاهانه.

زیرکانه. مردانه.

۳ـ صفت و آنست که در اواخر صیغ ماضی فائدهٔ اتصاف دهد بدان فعل مانند «آمده، رفته نشسته و خفته»

۴ـ فاعل و آنست که در اواخر .... باشد مانند «داننده. گوینده»

۵ـ تخصیص و آنست که در اواخر بعضی اسماء نوعی را از جنس ممتاز گردانند و آنرا تخصیص النوع من‌الجنس خوانند « دندانه. چشمه. زبانه. »

رجوع شود به (المعجم ص ۱۸۳ ـ ۱۸۷) نزد اهل ذوق «هاء» اعتبار ذاتست بحسب حضور وجود (از اصطلاحات شاه نعمت‌الله)

هاشمیـ (اصطلاح کلامی فقهی) منسوب به هاشم از طرف پدر ، نه مادر.

هابط ـ (اصطلاح نجومی) هر دو نقطهٔ منقلب فلک را بدو نیم کند یکی صاعدو دیگری هابط و برجهای نیمهٔ صاعد. جدی دلو. حوت. حمل. ثور وجوزاند و بقیهٔ بروج که نظیر اینانند هابط‌اند

برجهای نیمه صاعد معوج‌الطلوعند و برجهای نیمه هابط مستقیم‌الطلوع‌اند.

رجوع باوتاد و هبوط شود

هاتفـ (اصطلاح ذوقی) داعی حقیقت که در دل سالك تجلی کند .

عطار گوید:

آمد خطاب ذوقش از هاتف حقیقت
ای خسته چون بیابی اندوه آزمارا

•

خطاب هاتف دولت رسید دوش بما
که هست عرصهٔ بی دولتی سرای‌فنا
ولی چو نفس جفا پیشه سد دولت شد
طریق دولت دل بسته شد بسد جفا

هاتف است این داعی من ای عجب
یا پری‌ام میکند پنهان طلب
چون پیاپی گشت آن آواز بیش
گفت هاتف نیست بازآمد به‌خویش

•

هاتفی گفتش که ای دیده تعب
رقعهٔ از پیش وراقان طلب
خفیه زان وراق کت همسایه است
سوی کاغذ پارهاش آور تودست

•

هاتفش گفت مخور غم کاین زمان
باتو زان شاه جهان بدهم نشان

هاجَرَمـ (اصطلاح هیوی) و آن نام دیگر خط نصف‌النهار بود و خط زوال بود و هواجر دایره هائی بزرگ بود به‌شکل‌عمود واقع در خط استواء که از قطبین میگذرد و بهر حال هاجر مکان عبارت از خط‌نصف النهار آن مکان بود و از آن جهت هواجر نامند .

هاجسـ (اصطلاح عرفانی) هاجس عبارت ا زخاطر ربانی است که بخطا نمیرود.

بعضی گویند: هاجس عبارت از القای نفس است.

(از شرح کلمات بابا ص ٦٧)

هادیـ (اصطلاح عرفانی) ومنظوررهنما و قطب سالك‌الی‌الله است.

آنکه سالك را در سلوك و مناسك آن رهبری کند.

(رجوع‌شود به انسان کامل نسفی ص ۹۹)

و اسمی از اسماءاله است.

جامی گوید:

هست حق را دو اسم کارگذار

هــر یکــی را مظاهــر بسیار
مظهر آن خلاف مظهر ایــن
آن‌سوی کفر خوانده‌وین‌سوی‌دین
آن دو اسم، اسم هادی است ومضل
فاش گفتم که حــل شود مشکــل
مظهــر آن نبــی و اتباعش
مظهــر ایــن بلیس و اشیاعش
ووصف پیامبر است ووصف اصحاب او است.

مولانا گوید
هادی راه است یا راندرقدوم
مصطفی زین گفت اصحابی نجوم
نجم اندر ریــگ دریا رهنما است
چشم اندر نجم نه‌گو مقتداست
چشم را با روی او میدار جفت
گرد منگیزان ز راه بحث و گفت

هاشِمیَّهـ (اصطلاح‌کلامی) اتباع‌ابوهاشم بن محمدبن حنفیه را گویند که اعتقاد به امامت ابوهاشم فرزند ابوحنیفه دارند، اینان نیز قائل به‌بطون و ظهورند وگویند برای هر ظاهری باطنی است و برای هر تنزیلی تاویلی است.
(از ملل و نحل شهرستانی ص ۶۹)

هالَه ـ (اصطلاح هیوی و فلسفی) هاله عبارت از دائرهٔ بیضاء تامه یا ناقصه‌است که در اطراف ماه دیده میشود. (دستور ج ۳ص ۴۷۰)

شیخ‌الرئیس در تعریف هاله گوید: آن دائرهٔ بیضائی است تام یا ناقص که در اطراف ماه دیده میشود در موقعی که‌زیر آن ابر لطیف و رقیقی قرار گیرد که آنرا نپوشاند و سبب‌آن‌انعکاس شعاع قمر است بر ابر و یا اجزاء مائی پراکندهٔ در هوا (از شفا ج۱ ص ۲۶۳، ۲۶٤).

قطب‌الدین گوید: هر گاه حادث شود در هوا میان رائی و قمر غیمی رطب لطیف رقیق که قمر را سترکند از ابصارمنعکس شود ضوء بصر ا زاجزاء آن غیم بقمر‌پس هر یکی از آن اجزاء مؤدی ضوء قمرباشد پس دائرهٔ مضیئه ببینند و آن هالهٔ باشد که مؤدی قمر و شبه او است و گاه‌باشد که شمس را نیز هاله باشد.
(درةالتاج جملهٔ چهارم از فن دوم ص ۳۱).

هَباءـ (اصطلاح عرفانی) و عبارت‌از ماده‌ایست مصور که صور اجسام عالم در او پیداست و آنرا عنقاء گویند و حکمــا هیولی گویند، رجوع شود بــه فــرهنگ مصطلحات عرفا.

هِبَهـ (اصطلاح فقهی) یکی از اقسام معاملات شرعیه‌است و در شرع اسلام‌برای آن فوائد بسیار شمرده‌اند و در لغت‌اعطاء شیء باشد بدون عوض عیناًاو مالاقال‌الله «یهب لمن یشاء اناثاً و یهب لمن یشاء ذکوراً» وبالجمله تملیك عین باشد بــدون شرط عوض‌و بدین جهت‌شامل هبهٔ‌معوضه هم میشود، واهب یعنی هبه کننده باید عاقل، بالغ و جایزالتصرف باشد و همین طور موهوب‌له یعنی کسی که هبه‌به‌نفع او شده است و بطور کلی هبه صحیح است در مقابل عوض مالی و جز آن مانند آنکه بگوید: «وهبتك داری بشرط آن تعوضنی عنها بماة درهم» و در هبهٔ معوضه باید شرط عوض مقارن با عقد باشد این نوع هبه بعد از قبض لازم میشود و قبل از قبض قول اصح آنست که میتواند واهب رجوع کند این نوع هبه در حقیقت بیع است و با بیع فرق مختصری دارد مثلاهبه

معوضه یا جهل به عوض صحیح است برخلاف بیع و دیگر آنکه قبول در هبهٔ معوضه فوری نیست و واهب را رسد که بعد از قبض موهوب‌له رجوع به موهوب کند مگر آنکه واهب در ضمن عقد شرط سقوط حق رجوع کند و در مواردی دیگر حق‌رجوع ساقط‌میشود از جمله درمواردی است که موهوب را نما آت متصل یا منفصل حاصل شود و یا هبه مابین زوج و زوجه باشد یا بذی‌القرابة باشد یا عین موهوبه از بین برود که در این گونه‌موارد رجوع ساقط میشود (از الفقه علی ج۳ ص ۳۸۴، ۴۲۶ کشاف ص ۱۴۴۹).

در معتقدالامامیه آمده است:

صحت هبت محتاج ایجاب و قبول است. رجوع در وی جائز نباشد چون عینش مستهلك باشد، یا عوض گرفته باشد، یا بخویشان خود داده باشد، و وی یا ولی وی آنرا قبض کرده باشد، یکسان بود درین، اگر قصد به آن‌وجه‌الله بوده باشد.

و اگر قبض کرده و قصد به‌آن وجه‌الله بوده باشد، و موهوب‌له از آن جمله باشد که صحیح بود بهبت وی تقرب کردن بخدای، چون چنین بود؛ رجوع نتوانند کردن. و آنچه غیر این است که ذکرکرده شد، رجوع درو رواباشد.

اما آنچه روایت کرده‌اند ا زرسول ص که فرموده است: «الراجع فی هبته‌کاالکلب الراجع فی قیئه»، یعنی: آن کسی که بخشیده را باز ستاند، همچون سگی باشد که آنچه قی کند آنرا بخورد، مراد باین آنستکه زشت باشد، چنانکه خوردن قی، نه‌تحریم، زیراکه سك‌را چیزی‌حرام‌نیست. وهبت در رنجوری که در آن رنجوری متوفی شود؛ از اصل مال باشد، نه از ثلث، زیرا که هبت چون وصیت نیست.از آنجا که حکم هبت منجز باشد در حال حیات، و حکم وصیت موقوف باشد تا بعد از وفات .

و اگر هبت را بی دستوری واهب قبض کند، صحیح نباشد. واگر ببخشد چیزی بکسی که آن چیز در ذمت وی باشد، ابرا بود.

و رقبی آن بود که گوید: «ارقبتك‌هذه الدار مدة حیوتك او مدة حیوتی»، یعنی این سرای را بتو دادم، و مالك رقبت آن گردانیدم ترا آنرا مدت زندگانی من، یا مدت زندگانی تو .

و عمری آنبود که گوید: «اعمرتك»، و رجوع درین جایز نبود. چون مالك آنرا بمرگ خویش باز بندد، و آن ساکن سرای بمیرد؛ ورثهٔ ویرا باشد. تا آنگه که وی بمیرد.

و روا نبود که در آن سرای نشاند غیر از پدر خویش، و اهل خویش را مگر بدستوری خداوندش.

(معتقدالامامیه ص ۴۰۱ تا ۴۰۲)

هِبَه وعارِیَه — (اصطلاح فقهی)درکلیات حقوقی آمده است.

هر آنچه بیع آن صحیح باشد هبه آن نیز صحیح است و هر آنچه بیع آن‌صحیح نباشد هبه آن نیز صحیح نخواهد بود.

این قاعده فی‌الجمله مطرد است زیرا بیع مخصوص اعیان مالی است و هر عین مالی را میشود هبه نمود.

پس قاعده اول بطور کلی مطرد است و لکن عکس آن مطرد نیست زیرا بیع منافع صحیح نیست والا فرقی بین بیع و

اجاره باقي نخواهد ماند در حاليكه هبه صحيح است.

و ممكن است در اطراد قاعده اول نيز اشكال نمود باينكه كلي موصوف بوصف بيع آن صحيح است و هبه آن صحيح نيست.

(كليات حقوقي ص ۲۹)

هِبَةُ مُعَوَّضَه (اصطلاح فقهي) در كليات حقوقي آمده است.

مقصود از هبه معوضه اين نيست كه معاوضه بين دو شيئي موهوب باشد بلكه مقصود از آن معاوضه بين دو معامله است باين معني كه يكطرف چيزي را بديگري تمليك كند بشرط اينكه او هم در مقابل چيزي را باو ببخشد. پس اگر شخص مالي را بديگري در مقابل چيزي بدهد و او قبول نمايد اين عمل هبه نخواهد بود زيرا در حقيقت هبه مجانيت مأخوذ است و نبايد در مقابل مال موهوب عوض باشد.

(كليات ص ۵۸)

در هبهٔ معوضه، عوض در مقابل اصل هبه است نه در مقابل موهوب. عوض يا عين است يا عمل دفعي و يا تدريجي. اگر عوض عين باشد يا عمل دفعي بمحض اين كه موهوبله عين را بواهب تسليم نمود و يا عمل را انجام داد مالك موهوب خواهد شد.

اما اگر عمل تدريجي باشد مثل اينكه شخصي تمام دارائي يا مقدار معيني از آنرا بديگري ببخشد و در مقابل اين بخشش با او شرط كند كه تا آخر همهٔ لوازم احتياجش را فراهم نموده وگذرانش را تكفل كند و يا اينكه زن مهرش را بشوهرش ببخشد بشرط اينكه او را طلاق ندهد در چنين صورتي از حين شروع بعمل، موهوبله مالك موهوب ميشود اما ملكيتش متزلزل و مراعي است با تمام عمل. پس اگر آنرا بپايان رسانيد عقد لازم خواهد بود والا واهب حق رجوع خواهد داشت.

بنا براين، در دو مثال مذكور در صورت تخلف شرط، زن حق دارد بمصداق خود رجوع نمايد و در مورد شرط انفاق واهب باصل مال خود.

و يا رد انفاقيكه باو شده ميتواند منافعي را كه موهوبله از مال موهوب استيفاء كرده مطالبه نمايد.

(كليات ص ۱۷۰)

هُبُوط (اصطلاح كلامي و تاريخي و نجومي) يعني فرود آمدن، عده‌ئي از فلاسفه از جمله ارسطو گويند: نفوس بشري متعلق بعالم ملكوت بوده و بعالم اجسام هبوط كرده و گرفتار ماده شده است.

اساس اين عقيده را بافلاطون نيز نسبت داده‌اند و در كلمات افلاطونيان اخير اين معني نيز ديده ميشود.

صدرالدين گويد: مسألهٔ هبوط نفوس آدمي از عالم قدس كه موطن پدر مقدس آنها بوده است بعالم جسماني كه موطن طبيعت جسماني است و مانند گهواره است و موطن نفس حيواني است كه بمنزلهٔ مادر آنهاست از اموري است كه در كتب وحي بدان اشارت رفته است و همين طور در مرموزات انبياء و اولياء و حكماء بزرگ آمده است و لكن بعد از بيان عقيدهٔ صدرا در مورد جسمانية الحدوث بودن نفوس بشريه نظر وي در مورد مردود بودن هبوط النفس بآن طور كه ديگران گويند معلوم ميشود مع ذلك صدرالدين مايه و

مبدأ نفوس بشری‌را نازل از عالم‌روحانی میدانند. (از اسفار ج۴ ص ۸۵، ۸۶ـج۲ ص ۲۸۰)

و رجوع شود بمجموعه دوم مصنفات

و بالاخره اصل هبوط فرود آمدن حضرت آدم را گویند ا زبهشت.

ماخوذ از قرآن‌کریم است که‌فرمود: قلنا اهبطو امنها جمیعاً.

واهبطو ابعضکم لبعض عدو ـ و منظور سقوط اهل سلوك است از مدارج کمال و سیر و سلوك بواسطهٔ کوتاهی در وظائف سلوك یا عدم خواست مولی.

ـ در هیئت و نجوم بدین معنی آمده است. که اهل نجوم بر حسب توهم وخیال خود در هنگام تحویل کواکب در هریك از بروج و درجات آنها ضعف و یا قوتی اعتبار کرده‌اند که شرف و هبوط کواکب گویند.

موضع هبوط هر یك از کواکب دردرجه مقابل شرف آن کوکب بود، چون در درجهٔ متقابل در فلك ضدیکد گیرند و همین طورست حال دو برج که مثلا یکی فوق‌ارض باشد و دیگری تحت‌الارض و اگر یکی طالع بود و دیگر غارب نیز همین وضع بود، پس چون هبوط ضد شرف بود موضع هبوط هر کوکب ضد موضع شرف آن بود.

بنابراین هبوط آفتاب در آن هنگام بود که در درجهٔ نوزده میزان بود و هبوط قمر آن گاه که در درجهٔ سیم عقرب بود و هبوط زحل در درجهٔ ۲۱ حمل بود وهبوط مشتری در درجهٔ ۱۵ جدی بود.

و هبوط مریخ در درجهٔ ۲۷ سرطان بود و هبوط زهر ه‌در درجهٔ ۲۷ سنله بودو هبوط عطارد در درجهٔ ۱۵ حوت بود و هبوط رأس در درجه سیم قوس بود و هبوط ذنب در درجه سیم جوزاد بود.

و البته برج شرف همه شرف بود وبرج هبوط همه هبوط بود.

(از بیست باب ملا مظفر)و رجوع به‌وبال شود.

هُبوطُالنَّفْسُ الاٰدَمیَّهـ (اصطلاح فلسفی، کلامی، عرفانی) رجوع بهبوط و(اسفار ج۴ ص ۸۵) شود.

هتمـ (اصطلاح‌ادبی)نزداهل‌عروض‌اجتماع حذف و قصر است یعنی از مفاعیلن‌سبب خفیف بیفتد و هم یاء ساقط شود و ما قبلش ساکن گردد مفاع باقی ماند نقل به فعول شود یعنی ا زمفاعیلن یك سبب‌آنرا بیندازند و دیگر سبب را قصر کنند مفاع بماند بسکون عین، فعول بجای آن‌بنهند بسکون لام‌وفعول چون از مفاعیلن‌منشعب باشد آنرا هتم خوانند یعنی دندان پیشین شکسته.

(از المعجم ۴۵).

هِجاء ـ (اصطلاح ادبی) یعنی‌هجو کردن و هجاء مؤمن در شریعت اسلام حرام است بادلهٔ اربعه که عیب کنده نسبت دهد باو اموریرا که در او هست یا نیست که‌شامل غیبت و سبو بهتان هـ میشود، به شعر باشد یا نثر تصریحاً یا تلویحاً

هُجْر ـ (اصطلاح اخلاقی فقهی) بضم ها و آن فحش است بگفتار، و ذکر آنچه قبیح است ذکر آن دان‌الله حرم‌الجنة علی کل فحاش... قلیل الحیاء لایبالی بما قال ولا ما قیل فیه،

هَجر ـ (بفتح هاء و کسر آن اصطلاح عرفانی) هجر و هجران عبارت از التفات

کردن بجز حق است ظاهراً و باطناً .
(از کشاف ص ۱۵۳۲).
و دوری و جدائی و فراق از محبوب را گویند که برای عاشق شیدا بسی تلخ و ناگوار است.
جغتائی گوید:
شب‌هجرست‌ومرگ‌خویش‌خواهم‌گوبیاامشب
اجل‌روزی چوسویم خواهد آمدگوبیاامشب
و منظور اهل ذوق از این اصطلاح سیر الی الله است که فرمود انی مهاجر الی رب سیهدین.
چنین‌دردی‌که من‌دارم نخواهم زیست‌تافردا
بیابنشین‌که‌جان‌خواهم‌سپرد امروزیاامشب
خاقانی گوید:
تبها کشم از هجر تو شبهای جدائی
تبها شودم بسته چو لبها بگشائی

•

الم یان للهجران ان ینصرما
و للعود غصن البان ان‌یتضرما
امروز حلاوت معرفت، فردا لذات مشاهدت.
مردی پیش‌بویزید بسطامی‌گفت: چرا هجرت نکنی و بسفر بیرون نشوی تا خلق را فایده دهی. گفت: دوستم مقیم است و بوی مشغولم بدگیری نمی‌پردازم، آن مرد گفت: آب که دیر ماند بجای خود بگندد، بویزید گفت: دریا باش تا هرگز نگندی.
(از عده ج ۲ ص ۶۶۳).
و حقیقت هجرت آنست که از نهاد خود هجرت کنی، بترک خود و مراد بگویی قدم نیستی بر تارک صفات خود نهی، تا مهر ازل از پرده برداری و عشق لم‌یزل جمال خود بنماید، نیکو گفت آن‌جوانمرد که گفت:

•

نیست عشق لایزالی را درآن دل هیچ‌کار
کوهنوز اندرصفات خویش‌ماندست‌استوار
آن مهتر عالم و سید ولد آدم که مقصود موجودات بود و نقطهٔ دایره حادثات پیوسته این دعا کردی «اللهم لا تکلنا الی انفسنا طرفة عین ولااقل من ذلك»
(عده ج ۵ ص ۴۷۳).
و گفته‌اند: هجرت دو است، یکی ظاهر و دیگری باطن، اما هجرت ظاهر دوطرف دارد، یکی آنکه از دیار و اوطان و اسباب خویش هجرت کند و بطلب علم شود و طرف دیگر آنست که بطلب معلوم شود، طالب علم در روش خودست وطالب معلوم در کشش حق، آن که هجرت ظاهر کند از خانه و شهر خویش وداع گوید و آنکه هجرت باطن کند، دو کون و دو عالم را وداع کند. هجرت ظاهر موقت است و هجرت باطن مستدام، هجرت ظاهرمنزل عار است و هجرت باطن ترک اختیار، هجرت ظاهر از مکه تا مدینه است، حضرت رسول فرمودند: هجرت از کوی خفاست وبراه صفا، موسی طالب علم‌بود، بازماند و بار دگر طالب معلوم شد، سی روز در انتظار سماع کلام حق بماندکه نه از تشنگی خبرداشت و نه ازگرسنگی، در هجرت باطن از نفس بدل رود و از دل بسر رود و از سر بجان رود و ازجان بحق رود، نفس منزل اسلام است، دل منزل ایمانست، سرمنزل معرفت است، جان منزل توحید، در روش سالکان از اسلام بایمان هجرت باید و از ایمان به

معرفت و از معرفت به توحید.

نه آن توحید عام‌که میگوئیم به شواهد درست گردد، و بناء اسلام و ایمان بر آنست بلکه آن توحید که از آب و خاك پاکست و از آدم و حوا صافست، علایق از آن منقطع و اسباب از آن مضمحل و رسوم باطل

و حدود متلاشی و اشارت متناهی و عبارت منقضی.

(از عده ج ۱ ص ۵۸۱).

برخی از اضافات و ترکیبات: ملك هجر، تیغ هجران، شب هجـــران، آفتاب هجر، آتش هجران، زخم هجـران، منت هجران، ایام هجران، چاه هجران.

هَرَبِ طَبیعی ـ(اصطلاح‌فلسفی)منظور قوت فرار از مرکز غیر طبیعی است که گویند هارب شئی قاصد آن شئی نباشد.

و بالجمله میل طبیعی هر موجودی او را بطرف مرکز خود میکشاند و از مرکز غیر طبیعی دور میکند.

(از شفا ج ۲ ص ۶۰۵).

هَجْو ـ (اصطلاح ادبی) نقیض حمد و مدح است، رجوع به هجاء شود.

هِدایَت ـ (اصطلاح کلامی و عرفانی) هدایت بمعنی راهنمائی و ارائهٔ طریق‌خیر و صواب است.

صدرالدین در مقام بیان معنی هدایت گوید: «فالحق هو اعطاء الکمـــال الاول والهدایة هی افادة کمال الثانی» که‌ابتداء بندگان را آفرید و بعد آنها را براه‌راست و طریق سعادت هدایت نمود که‌فرمودند: «ربنا الذی اعطی کل شئی خلقه ثم هدی» و بالجمله هدایت عبـارت از سوق دادن اشیاء است بطرف کمال دوم آنها و کمال دوم کمالی است که موجودات در اصل وجود نیازی بدان ندارند و در بقاء هم احتیاج بدان ندارند.

(از اسفار ج ۳ ص ۸۲ و رجوع به دستور ج ۳ ص ۴۷۴ شود).

در شرع ارائت طریق و افاضهٔ قوائی باشد که شخص تواند بدان سبب مصالح خود را دریابد و یا نصب دلائل باشد که بدان حق را از ناحق جدا کند و یا ارسال رسل و انزال کتب باشد «و جعلنا ائمـة یهدون بامرنا» و یا کشف سرائر ازدلها باشد که مخصوص انبیاء و اولیا است «فبهدایهم اقتدوه ـ لنهدینهم سبلنا»

(از کشاف ص ۱۵۴۰).

وبالجمله

نزد اهل سلوك هدایت یعنی راهنمائی و ارائهٔ طریق خیر و صوابست و آن‌افادهٔ کمال ثانی است که ابتدا خدای بندگان راآفرید، سپس آنها رابراه راست هدایت کرد که فرمود «ربناالذی اعطی کل شئی خلقه ثم هدی» و بالجمله سوق دادن‌اشیاء است بطرف کمال دوم آنها و کمال دوم، کمالی است که موجودات در اصل وجود نیازی بدان ندارند و در بقاء هم‌احتیاج بدان ندارند و آنها در درجهٔ کمـــال هدایت‌اند و از نـــور چـــراغ هـــدایت مستضیئی‌اند و هدایت بر هدایت آنها افزوده شود.

آن راهی را که پیامبران و اولیاءالله پیمودندکه اولئك‌الذین هدی‌الله فبهدیهم اقتده .

و فرمود «اتبعونی اهدکم سبیل‌الرشاد.

«و ربناالذی اعطی کل شئی خلقه‌ثم هدی که هدایت تکوینی است.

«و اللهم اهد قومی فانهم لایعلمون».

در اصطلاح متکلمان این بحث وجود دارد که معنی هدایت و توفیق چیست این بحث در اثر وجود آیاتی بمانند «و اما ثمود فهدیناهم فاستحبو العمی علی‌الهدی» و «اناخلقنا الانسان من‌نطفة امشاج‌نبتلیه فجعلناه سمیعاً بصیراً، انا هدیناه السبیل اما شاکراً و اما کفوراً» پیش آمده است.

و نیز آیاتی بمانند «فمنهم من هدی الله و منهم من حقت علیه الضلالة».

و «ان تحرض علی هداهم فان‌الله لا یهدی من یضل»

و بهر حال بحث در اینکه آیا هدایة الله چگونه و چیست بحث مفصلی است و سرانجام این بحث به جبر و اختیار کشانده میشود و بدین امر منتهی شود که هرگاه خداوند بنده را براهی رهبری کند مسئله بعث انبیاء و ارسال رسل و انزال کتب چه میشود و اصولا تکلیف چه معنی دارد.

(رجوع شود به ملل و نحل ابن حزم ج ۳ ص ۴۳ ـ ۴۵)

هَدَف ـ (اصطلاح ذوقـی) مقصود و منظوروآنچه مطلوب بالذات است درسلوک که هر که سلوک خواهد کرد او رامعرفت چهار چیز ضروری است، یکی معـرفت مقصد ویکی معرفت روندهٔ به‌مقصد و یکی معرفت راه به مقصد و یکی معرفت شیخ و هادی که پیشواست، بی‌معرفت این‌چهار چیز سلوک میسر نشود و مقصد ومقصود سالکان کمال خود است.

(از انسان کامل ص ۹۱).

هَدْی ـ (اصطلاح فقهی) هدی قربانی باشد که در حج و زیارت بیت‌اله قـربان کنند و یکی از مناسك است.

بدانکه ذبح فریضهٔ تمتع است، وهدی قران بعد از اشمار و تقلید، و هدی نذر، و هدی کفارت.

اما هدی نذر برحسب آن‌بود که‌شرط کرده بود: اگر مطلق نذر کرده باشد، هر چه خواهد از اشتر یا گاو یاگوسفند اختیار کند، و در مکه کشد در پیش‌کعبه. و از هدی نذر هیچ نخورد.

و هدی کفارت از آنجا رانـد کـه سببش حاصل شده باشد. اگر در احـرام متعه یا عمره بوده باشد، در مکه کشد. و حکم هدی کفارت حکم هدی نذر است در ضمان و غیر آن.

و هدی تمتع، اعلای او اشتر است، و ادنای او گوسفند. و آنرا به منا کشد، و همچنین بودی هدی قران

و روا بود که ازین هردو چیـزی بخورد لقوله تعالی: «فکلوا منها واطعموا البائس الفقیر ثم لیقضوا تفثهم ولیوفوا نذورهم»، یعنی: بخورید ازآن، وبدرویش دهید، آنکه مناسك بگزارید.

و هدیی که پس از و گزاردن مناسك است، هدی تمتع است، و قران.

و فاضلترین هدی و قربانی آنستکه نر باشد، و روا نبود از اشتر الا پنج سالهٔ در ششم رفته، و از گاو و بز الا آنکه در دوم رفته باشد، و از میش یك ساله روا بود.

وکـور و لنگـ، و لاغـر، و بینی شکافته، و گوش بریده، و اندرون سر و شکسته، و خصی روا نباشد.

وبایدکه بمعرفات حاضر کرده باشند. و یکی روا نباشد الا از یکی. و اگـر

ضرورت بود، یکی از پنج کس، و از هفت کس، روا باشد.

و در هدی سنت روا بود که جمعی شریك شوند، چون اهل یك خوان باشند. و مستحب است که بدست خود کشند، و روا نباشد که چیزی از آن بجزاره‌دهند، و بقصاب بر سبیل اجرت.

ایام نحر و قربان در منی چهار روز است: روز عید است، و سه روز دیگر پس از آن، و در غیر منا سه روز. و کشتن هدی در تمامی ذوالحجه رواباشد.

و هر که هدی نیابد؛ بهای او بگذارد تا بخرند، و از برای وی بکشند. و اگر نتواند، سه روز در حج روزه دارد، و هفت روز بازگردد در مقام خویش.

(معتقدالامامیه ص ۳۲۸، ۳۲۹).

هَدیِ تَمَتُّع

هَدیِ إفراد

هَدیِ قِران

رجوع به هدی شود.

هـذا ـ (اصطلاح ادبی) اسم اشاره است.

رجوع باسماء اشارت شود.

الهُذَیلیَّه ـ (اصطلاح کلامی) از فرق معتزله‌اند.

این فرقه از پیروان ابوالهذیل محمد بن الهذیل معروف به علاف می‌باشند.

از بدعت‌ها و اعتقادات او، «قول به فناء مقدورات خداوندی پس از مدتی» می‌باشد که پس از آن حضرتش قادر بر چیزی نمی‌باشد و بهمین دلیل است که گمان برند که بهشت و جهنم فانی شونده است و اهل جنة و اهل آتش در آن قرار میگیرند و در این حال فی‌الواقع خدای قادر بر زنده گردانیدن مردگان نمی‌باشد و عقاید دیگر

(از مختصر فرق بین الفرق ص ۱۰۱)

هِرمس ـ (اصطلاح فلسفی) کلمهٔ هرمس در تاریخ تمدن و فلسفه بسیار مورد بحث و فحص است و در باب‌هرمس و هرامسه و هرمس‌الهرامسه بحث‌ها کرده‌اند این کلمه در سخنان شیخ اشراق رمزی است از نفوس کلیهٔ شریف.

(تلویحات ص ۱۰۸).

هَزَج ـ (اصطلاح ادبی) در اصطلاح عروض هربیتی است که به‌هشت مفاعلین تمام شود.

هَزْل ـ (اصطلاح ادبی) از محسنات معنویه است یعنی هزلی که از وجد خواسته شود.

(از مطول ص ۲۷۲).

هَستی ـ (اصطلاح فلسفی) وجود، رجوع بوجود شود.

هُروس ـ (نجومی) نام دیگر رامی است.

هَراران ـ (نجومی) رجوع به تس واقع شود.

ضبط دو کلمهٔ هروس و هراران معلوم نشد.

هِشامیَّه ـ (اصطلاح کلامی) فرقهٔ از فرق کلامی اسلامند و پیروان هشام‌بن عمرو الفوطی بوند بنیان‌گذار این فرقه یعنی هشام در باب قدر بیش از پیروانش مبالغت کند وی جایز نمیداند که افعال مضاف به خدا شود و آیاتی که در این باب آمده است بمانند «ما الفت بین قلوبهم و لکن الله الف بینهم» حمل بر معانی دیگر کند و بسیاری ا زعقاید و

اظهارات دیگر.
(رجوع شود به ملل و نحل شهرستانی ضمیمهٔ ابن حزم جلد اول ص ۹۳، ۹٤).
در مختصرالفرق بین الفرق آمده است که هشامیه بر دو گروهند.
گروه اول منسوب است به هشام‌ابن الحکم الرافضی. و گروه دوم منسوب‌است به هشام ابن سالم جوالیقی.
هشام‌بن الحکم گمان میبرد که‌معبودش صاحب حد و نهایت است و دارای طول و عرض و نور و رنگ و طعم و رائحه می‌باشد و بر خلاف قول به اینکه‌پیامبران معصوم می‌باشند او قائل به عصیان انبیاء نسبت به خدای می‌باشد و دلیلش گرفتن فدیه از اسرای بدر امت برخلاف خواست خدای با وجود اینکه خدا، رسولش را بر این کار بخشید.
هشام‌بن سالم قائل به تجسیم است و گمانش بر این است که معبود یکتا صورتی همچو صورت انسانی دارد ولی متشکل از خون و گوشت نیست بلکه‌نوری است ساطع و سفید و نیز دارای حواس پنجگانه‌است همانند حواس‌ظاهره انسانی و نیز عقیده دارد که خدای دارای دست و پا و گوش و چشم و دهان و موی سیاه است که از آن نوری سیاه ساطع است و از سایر نقاط بدن نوری سپید.
(از مختصر فرق بین‌الفرق ص ٦١ ٦۲).

هُشیاری ـ (اصطلاح ذوقی) هشیاری مقام توحید را گویند و استقامت سالك است و عبارت از صحو اول است، هشیار گهی شوی که سرمست شوی.
عطار گوید:

از می عشقت چنان مستم که نیست
یك زمان پروای هشیاری مرا
گر زمن دل می‌بری ای جان من
دل ترا یا دو جگر خواری مرا

●

روزها از هوست پردهٔ بیکاری ماست
شبها ز غمت حجرهٔ بیداری ماست
هجران تو پیرایهٔ غمخواری ماست
سودای تو سرمایه هشیاری ماست

مولانا گوید:

هوشیاری از آن جهانست و چو آن
غالب آید نیسته گردد این جهان
هوشیاری آفتاب و حرص یخ
هوشیاری آب و این عالم وریخ
زان جهان اندك ترشح می‌رسد
تا نخیزد در جهان حرص و حسد
استن این عالم ای جان غفلت است
هوشیاری این جهان را آفت است

●

هوش را بگذار آنکه هوشدار
گوش را بر بند آنگه گوش‌دار

هَشت وَتر ـ (اصطلاح علوم غریبه) اصحاب این فن هشت زوج و هشت فرد دارند.
پارهٔ از آنان به هفت زوج گویند.
البته تعبیرات آنان در این باب درهم است مثلا تعبیرات آنان در باب اوتار این است.
۱ـ وترهای پانزده‌گانه یعنی.کرسی، آسمانهای هفت‌گانه، زمینها و طبقات هفت‌گانه آن.
۲ـ اوتار سیزده‌گانه یعنی: قلم، لوح صور، روح‌القدس، کرسی، عرش، و آسمانهای هفت‌گانه.

۳ـ اوتار یازده‌گانه: حواس، خمس جهات است.
٤ـ اوتار نه‌گانه: انسان، طبایع هشت گانه (حرارت، برودت، رطوبت ویبوست، صفراء، سوداء، دم و بلغم).
٥ـ اوتار هفت‌گانه: افلاك هفت‌گانه و ایام هفتگانه.
٦ـ اوتار پنج‌گانه: نمازهای پنجگانه
٧ـ اوتار سه‌گانه: دنیا، آخرت، برزخ و...

هَفت بَهر ـ (اصطلاح هیوی و نجومی) اهل نجوم هر برجی‌را برهفت‌قسم‌متساوی تقسیم کرده‌اند که هر قسمی از آن چهار درجه و هفده دقیقه و هشت ثانیه است و پس از آن قسم اول از هر برجی را به صاحب آن برج نسبت میدهند و قسم دوم را به کوکبی که فلك آن تحت فلك صاحب برج است و قسم سوم به کوکبی که فلك آن تحت فلك دوم بود و بهمین طریق تا قسم هفتم و این را هفت بهر خوانند.
(از بیست باب ملا مظفر).

هَفت اِقلیم ـ (اصطلاح عرفانی) علاوه بر اطلاق آن بر هفت وادی عشق که در منطق الطیر عطار است به اعضاء هفتگانهٔ بیرونی انسان نیز اطلاق شده است. چنانکه در مقام تشبیه گفته‌اند: که در عالم صغیر عقل خلیفهٔ خدا است و روح‌نفسانی عرش خلیفهٔ خدا است وروح حیوانی کرسی خلیفهٔ خدا است و هفت اعضاء اندرونی آسمان است.
(رجوع شود به‌انسان کامل ص١٤٤)

هفت اندام ـ (اصطلاح ذوقی) اعضاء هفت‌گانه است که عارف سالك باید همهٔ اعضاء هفتگانه‌اش خدا را ذکر گوید:

عطار گوید:
ای جان‌من مولای من، من غرقهٔ دریای تو
دیریست تاسودای تویگرفته هفت‌اندام‌من

هَفت جَوهَرِ اِبداعی ـ (اصطلاح نجومی) مراد از هفت جوهر ابداعی عطارد، مریخ، مشتری، قمر، شمس، زهره و زحل است.
(از جامع‌الحکمتین ص ١١٠). وآنها را هفت سرهنگ هم گویند.

هَفت حِجاب ـ (اصطلاح عرفانی)هفت حجاب عبارتند از دوستی نفس، دوستی مال، دوستی مقام، دوستی زن، دوستی فرزند، دوستی جمال ظاهری، دوستی حیات.

هَفت دَریا ـ (اصطلاح ذوقی) هفت دریای وجود است که فرمود «ولوکانت الاشجار اقلاماً والبحر یمده من بعده‌سبعة ابحر لما نفدت کلمات الله».

•

هَفت دُوزَخ ـ (اصطلاح ذوقی) عرفا از دوزخ و عدد هفت چیزی دیگر اراده کنند بجز آنچه ارباب شریعت گویند ومثلا گویند حواس پنجگانه ظاهری باضافه خیال و وهم اگر در فرمان عقل نبوند هر هفت دوزخ بوند و اگر در فرمان عقل بوند باضافه خود عقل هشت بهشت‌بوند که سعادت انسان را تامین کنند.

هَفت سَرهَنگ ـ مراد سیارات هفت گانه است یعنی‌قمر، شمس، مریخ، عطارد زهره، مشتری، زحل. که حاکم برمقدرات این جهان سفلی‌اند.

هَفت صِفَت ـ عبارت از علم، شکر، رضا، صبر، قناعت، بزرگ داشت‌امرخدا شفقت به خلق بود.

هَفتْ مَسْلَك ـ این اصطلاح درحکمة الاشراق بکار رفته است و منظور پنج حس ظاهر است باضافه قوت خیال وعقل.
(رجوع شود به حکمةالاشراق ص ۳۹٤).

هَفت مَردان ـ (اصطلاح ذوقی) شاید منظور قطب، غوث، امامان، اوتاد، ابدال نجباء، ونقباء باشد.

پس از تحصیل دین از هفت مردان
پس از تنزیـل وحـی از هفت قراء
وشایدمرادازهفت مردان‌اصحاب کهف‌بودو مراد از هفت قراء ابن‌عمرو، ابن عامر، عاصم، حمزه و کسائی و... است.
خاقانی.

هَفتْ مُهرهٔ زَرّین ـ مراد از این‌هفت سیاره‌اند که هفت سرهنگ هم نامند.

هَفْتوَرَنگ ـ (اصطلاح نجومی) و هفت ستارهٔ روشن بود از ستارگان بنات نعش که بنات نعش بزرگ خوانند.

هَقْعَه ـ (اصطلاح هیوی) و منزل‌پنجم از منازل ۲۸ گانهٔ قمر است و علامت آن سه کوکب است کـوچك کـه متصل به یکدیگرند.

و بطلمیوس هر سه را یك کـوکب سحابی گرفته است و چون به منزلهٔ سر و صورت جبارست آنرا رأس‌الجبار نیـز و رأس الجوزاء نیز خوانند و هقعه در لغت صورت دایرهٔ بود که بر پهلوی چپ اسب بود و آن دایره سفید بود و بهر حال لکه سفیدی بود به شکل دایرهٔ کوچك بر پهلوی چپ اسب و آنرا علامت شومی آن دانند.

(از بیست باب ملامظفر).

هَل ـ (اصطلاح ادبی و فلسفی) یکی از ادوات استفهـام است و بـرای طلب تصدیق ایجابی است نه طلب تصور و نه تصدیق سلبی و ممنوع است «هل زیـد ضرب» زیرا تقدم اسم دلیل بـر حصول تصدیق است بنفس نسبت بر خلاف‌همزه کـه هـم بـرای تصدیـق است و هـم تصور و هـم برای سلب است مانند «الم نشرح لك صدرك» «الیس‌الله بکاف» و هل فعل مضارع را ویژه استقبال کند مانند «هل تسافر» بخلاف همزه وهل داخل بر شرط و ان واسم بعد از فعل نمیشود برخلاف همزه مانند «افان مت فهم الخالدون هان ذکرتم ـ ء انك لانت یوسف ـ ابشراً منا واحداً نتبعه» دیگرآنکه هل بعد از عاطف واقع شود نه قبل از آن مانند «فهل یهلك الاالقوم الفاسقون» هل جزاء الاحسان الا الاحسان» و «فهل علی الرسول الاالبلاغ» و هـل گاه بمعنی قد آید در صورتیکه با فعل بکار رود مانند «هل اتی علی الانسان حین من‌الدهر» از بـرای تخصیص مضارع است باستقبال مانند سین و سوف.
(از مغنـی ص ۱۸۰ ـ تلخیص ص ۸٦).

در فلسفه کلمهٔ هل در مقام پرسش از وجـود شئی و وجود شئی برای شئی بکار برده میشود.

هَل‌بَسیطَه ـ (اصطلاح فلسفی) سئوال بواسطهٔ هل‌بسیطه یعنی سئوال از وجـود شئی مثال «هل‌الانسان موجود» چنانکـه سوال شود آیا انسان موجود است که مفاد «کان تامه» هم میگویند درمقابل هل‌مرکبه که مفاد کان ناقصه است یعنی «وجود شئی لشئی» است مثال «هل‌الانسان ناطق»

که پرسش شود آیا انسان ناطق است یا ضاحك و این پرسش بعد از احراز وجود آن است، رجوع به مطالب «لم» و «ما» و (اسفاج ۱ص ۳۲، ۸۰. شرح منظومه ص ۱۰۶، ۸۸– تفسیر ص ۱۳۳۲) شود.

هَلیّتِ مُرَکَّبَه (اصطلاح فلسفی) رجوع به هلیت بسیطه شود.

هَمّ (اصطلاح فلسفی و عرفانی) هم یکی از کیفیات نفسانیه است و آن عبارت از کیفیتی است که بدنبال آن حرکت‌روح است بداخل و خارج آن که« یتبعها حرکة الروح» (از اسفارج۲ ص ۵۰)

و نیز عبارت از عقد قلب است بر فعل چیزی و انجام آن اعم از خیر یا شر (دستور ج ۳ ص ۴۷۷).

و بالجمله هم عبارت ا زقصد است یعنی عقد قلب است برای انجام کاری اعم ازخوب‌وبد، رجوع بفرهنگ‌مصطلحات عرفا شود .

عرفا گفته‌اند « الهمة جذب شواهد الهموم بالذهاب الیه» (طبقات ص ۴۶۶).

و گفته‌اند « الهمة مقدمةالاشیاء فمن صحح همته بالصدق اتت علیه توابعه علی الصحة و الصدق فان الفروع تتبع الاصول و من اهمل همته اتت علیه توابعه المهملة و المهمل من الاحوال والا فمال لایصلح بساط الحق، (طبقات ص ۳۸۸).

فانی بده و نعمت باقی بستان
تا تاجر عاقل مبصر باشی
(از رسائل ج۳ ص ۲۵).

وگفته‌اند «هم‌المفردوسرالمجرد» عبارت از هم عبد است و سر اوست در زمانیکه از تمام اشغال منفرد و مجرد شود ومتوجه به مقام ذوالجلال گردد (لمع ص ۳۴۹).

و نیز همت توجه قلب است با تمام قوای روحانی بحق و ملتفت نشود الابحق و راضی نبود باحوال و مقامات و توقف ننماید باسماء و صفات‌و نظر نکندالابعین ذات و خود را مندك در مقصود و منظور حقیقی داند.



گرچه جام می و پیمانه همی کردم نوش
همت عالی من میل بر آن خم میکرد
(از رسائل شاه نعمت‌الله ج ص ۲۵– شرح منازل ص ۱۴۷):

همت‌گاه متوجه براجر عمل باشد ودلش مشغول بتوقع پاداش بود و گاه باعث بر طلب باقی و ترك فانی باشد.

هِمَّة (اصطلاح عرفانی) همت عبارت از توجه قلب و قصد آن بود با تمام قوا بجانب حق و غیره برای حصول کمال برای او وغیر او. (دستورج۳ ص ۴۷۷).
ر رجوع بفرهنگ مصطلحات عرفا شود.

هِلال (اصطلاح نجومی و هیوی) ماه شب اول را گویند.

هَلْبَه بفتح ها وباء(اصطلاح نجومی)و نام یکی از ستارگان دباکبر بود
(رجوع شود به دباکبر و صورالکواکب ص ۳۲).

هَلّا(اصطلاح ادبی) کلمهٔ هلا گاه برای تندیم است مانند « هلاکرمت زیداً» و در مضارع برای تحضیض است مانند «هلاتقوم».
(از مختصرالمعانی ص ۸۵).

هُوَ (اصطلاح ادبی) ضمیر غایب مفرد مذکر است‌مانند «هوالله الواحد القهار».

هُو – (اصطلاح ذوقی) بسکون«هو»عبارت‌و

کنایت از غیب مطلق است و یکی ازاسماء ذات است (ریاض العارفین ص ٤١).

هَنْعه ـ (بفتح ها و عین اصطلاح نجومی) در لغت داغی بود که بصورت چوگانی بر گردن چهارپایان نهند.

و در نجوم ششمین منزل از منازل قمر بود و علامت آن دو ستاره است برمؤخر صورت جوزا و دوری آنها از یکدیگر یکذراع و نیم بود و در عرب گویند پنج ستاره است بدین صورت

(از بیست باب ملامظفر)

هَوَی ـ هوی عبارت از اوصاف نفس است ومیل نفس است بمقتضیات طبع و اعراض از جهه علویه بتوجه بجهت سفلیه.

حجاب و اصلان و رفعت گاه مریدان و محل اعراض طالبان هوی ست و بنده باید همواره مخالفت با هوی کند « واما من خاف مقام ربه و نهی النفس عن الهوی...»

و توجه بامور سفلیه را نیز هوا گویند.

و جمله هواها بر دو قسم اند یکی هوای لذت و شهوت، دیگری هوای جاه و ریاست آنکه متابع هوای لذت باشد اندر خرابات بود و خلق از فتنهٔ وی ایمن بوند و آنکه متابع جاه و ریاست بود فتنهٔ خلق باشد و اندر صوامع ودوایر بود؟ (کشف المحجوب ص ٢٦٠).

ابوسلیمان گوید « افضل الاعمال خلاف هوی النفس» و باز گوید «علموا النفس الرضا بمجاری المقدور فنعم الوسیله الی درجات المعرفة (طبقات ص ٨١).

هَواجِز ـ (اصطلاح عرفانی) هواجز عبارت از لطیفه ایست که ناگهان وارد بر دل شود بدون تعمد و کسب (اصطلاحات شاه نعمت الله ص ١٢).

هَواجِس ـ هواجس عبارت از خواطر نفسانی است» (اصطلاحات شاه نعمت الله ص١٢) رجوع به هاجس شود.

هَواجِم ـ آنچه وارد بر دل شود بدون تفکر از طرف بنده که همان بواده باشد (اصطلاحات شاه نعمت الله ص ٩٨).

هُوَبِلاهُوَ ـ (اصطلاح عرفانی) اشاره بتفرید توحید است (لمع ص ٦١).

هُورَخْش ـ (اصطلاح فلسفی) مرنداَفتاب عالم تاب است «وسلطان الانوار المدبرة العلوية و قوتها تصل الي الافلاك بتوسط الكواكب و منها ينبعث القوى والكواكب كالعضو الرئيس المطلق و هورخش الذی هوطلسم شهریور نور شدیدالضوء فاعل النهار رئيس السماء واجب تعظيمه فی سنة الاشراق» .. (مجموعهٔ دوم مصنفات ص ١٤٩ـ ١٥٠) .

هُورَقْلیا ـ (اصطلاح ذوقی) جابرصا و جابلقا و هورقلیا اسماء شهرهائی هستند در عالم مثل و گویند عالم مثل معلقه را نیز مانند عالم طبیعت شهر ها و بلادی است که هر کدام نام خاصی دارند. رجوع بجابرصا وجابلقاو(مجموعهٔ دوم مصنفات) شود.

هویت عینی ـ (اصطلاح فلسفی) وجود خارجی رجوع به وجود شود در فرهنگ علوم عقلی.

هُوهُوَ ـ (اصطلاح منطقی) نامنقسم بعدد را اگر چه کلی باشد واحد خوانند مثلا گویند شجاعت و عدالت یکی هستند یانه و یا بماهیت و حقیقت یکی هستند و یا حد هر یکی دیگریرا متناول بود یا نه و چون یکی باشند آنرا هوهوخوانند (اساس الاقتباس ص ٥٠٢).

هُوهُویَّت (اصطلاح منطقی) حمل هوهو یا هوهویت یعنی این همانی و مفاد آن این است که هر چیزی خودش خودش می باشد «فالهو هوية عبارة عن‌الاتحاد بين شيئين في‌الوجود و هما متغايران بوجه من‌الوجوه المتحدان في‌الوجود الخارجي او الذهني، که تغایر آنها اعتباری و اتحاد آنها وجودی است چه آنکه وجود منسوب بموضوع بعینه وجود منسوب بمحمول باشد مانند «زیدانسان است» که اتحاد بین آن دو، در وجود بالذات است و یا آنکه اتحاد میان آن دو در وجود بالعرض باشد مانند «انسان کاتب است» که‌جهت اتحاد میان آندو وجود واحدی است که انتساب آن‌بموضوع‌بالذات است و‌بمحمول بالعرض و یا انتساب وجود بهر دو یعنی موضوع و محمول بالعرض باشد مانند «الكاتب متحرك الاصابع» (از اسفار ج ۱ ص ۱۳۲- ج ۳ص ۹۷- رسائل صدرا ص ۶۳).

هَوم‌ایزَد (اصطلاح فلسفی) حکماء فرس رب النوع نبات را «هوم ایزد» گویند (از مجموعهٔ‌دوم مصنفات‌ص۱۵۸پاورقی).

هُوِیَّت (اصطلاح فلسفی) هویت‌مشتق از هواست همانطور که انسانیت مشتق‌از انسان است و رجولیت مشتق از رجل‌است و بالجمله‌هویت شئی‌یعنی وجود وشخصیت شئی است (رسائل ابن رشد ص ۱۱).

هویت عبارت از حقیقت جزئیه است «الحقيقة الجزئية تسمى هوية» یعنی‌هرگاه ماهیت با تشخص لحاظ و اعتبار شود هویت گویند و گاه هویت بمعنی وجود خارجی است و مراد تشخص است و هویت گاه بالذات است و گاه بالعرض است (دستورج ۳ص ۴۷۸- تفسیر ص ۷۷۱، ۱۰۰۰، ۷۵۵، ۵۵۳، ۷۱٤، ۳۰۱)

هُوِیّات (اصطلاح فلسفی) مرادوجودات است. (از رسائل ابن رشد ص ۵۳۱).

هُوِیّاتِ بَسیطَه (اصطلاح فلسفی) مراد عقول و نفوس و مجردات‌اند «الهويات البسيطة هي انيات محضه متفاوتة بالشدة والضعف‌اوبالاشد والاضعف ليست‌لهاماهيات متقومة من جنس و فصل» (اسفارج ٤ ص ۷۶ و ج ۱ص ۱۰).

هُویّاتِ مُتَجَدِّدَه - (اصطلاح فلسفی) موجودات طبیعی و مادی که همواره در معرض تحول و تقلب‌اند هویات متجدده میگویند (از اسفار ج ٤ ص ۷۶، ۱٤۹).

هُوِیّاتِ مُتَخالِفَه (اصطلاح فلسفی)مراد موجودات متخالفه است. هویات متخالفه نزد کسانیکه پیرو اصالت وجودند عبارت از ماهیات متخالفه است زیرا آنان‌تشخص موجودات را بماهیات میدانند و کسانیکه قائل به اصالت ماهیت‌اند هویات متخالفه وجودات را میدانند (از اسفار ج ۳ ص ۹۷).

هُوِیّاتِ مُطْلَقَه (اصطلاح فلسفی) مراد وجودات مطلقه است.

هُوِیّاتِ ناقِصَه (اصطلاح فلسفی) مراد موجودات ناقص‌اند (رسائل ابن رشد ص ۵۳۱).

هُوِیّاتِ وُجودِیّه (اصطلاح‌فلسفی) مراد موجودات خاصهٔ مشخصهٔ خارجیه است(از اسفار ج ٤ص ۷۶).

هُوِیَّتِ‌اُولی (اصطلاح فلسفی) مراد عقل اول است .(از اسفار ج ۳ص ۱۶۹).

هُوِیَّتِ بَدَن (اصطلاح فلسفی) مراد تشخص بدن است و آنچه موهویت « این

همانی» آن بدان محفوظ ماند (اسفار ج ٤ ص ١٤٩).

هُوِیَّتِ شَخصیَّه (اصطلاح فلسفی) مراد از هویت شخصیه گاه وجود خارجی است و گاه اطلاق به ذات حق شود.(از اسفار ج٣ ص ١٧).

نسفی در تعریف هویت گوید، آنچه شیئیت شئی باواست باعتبار تحقق‌حقیقت گویند و باعتبار تشخص هویت گویند و با قطع نظر از هر یك ماهیت گویند. (رجوع شود به شرح عقایدنسفیه‌ص٢٠)

هُوِیَّتِ ساریَه (اصطلاح فلسفی) مراد وجود منبسط وفیض‌مقدس ونفس‌رحمانی است. (از اسفار ج ١ص ١١٨).

هُوِیَّتِ واحِدَه (اصطلاح فلسفی) مراد تشخص واحد است. (اسفار ج ٣ ص٩٦).

هَیَآت (اصطلاح فلسفی) مراد صور است «واعتر فوابان الهیولی لیس لها تخصص الابالهیآت التی سموها صورا » (مجموعهٔ دوم مصنفآت ص ١١٥).

هَیَآتِ جُوهَریَّه (اصطلاح فلسفی)مراد صور نوعیة جوهریه است «اذالتخصص انما هو بالهیآت الجوهریه» (ازمجموعهٔ دوم مصنفات ص ١١٦). رجوع به هیئت شود.

هَیَآتِ رَدِّیه (اصطلاح اخلاقی)منظور اخلاقیات پست و نا ستودهٔ انسانی است اعم از فطریات یا اکتسابیات (رجوع‌شود به سیاسات مدنیه ص ٥٣).

هَیَآتِ ظُلمانیَّه (اصطلاح فلسفی) مراد اعراض جسمانی است «وهیآتها الظلمانیة و ستعلم ان اکثر الهیات الظلمانیة للنور» (از مجموعهٔ دوم ص ١٠٨).

هَیَآتِ فَلَکیَّه (اصطلاح فلسفی) حالات و خواص و اشکال فلکیه است (از مجموعهٔ دوم مصنفات ص، ٢٢)

رجوع شود به هیئت

هَیَآتِ نُورانیَّه (اصطلاح‌فلسفی) مراد انوار عرضیهٔ قائم بغیر است. «والظهور اما ذوات جوهریة قائمة بنفسها کالعقول والنفوس او هیآت، نورانیة قائمة بالغیر روحانیاً کان اوجسمانیاً» (مجموعهٔ دوم مصنفات ص ١٠٦ پاورقی). رجوع به هیئت شود.

هَیَآتِ نُورانیَّهٔ رُوحانیَّه(اصطلاح فلسفی) بطور کلی عوارض و لوازم اشیاء یا جسمانی ظلمانی‌اندو یانورانی‌روحانی‌اند و بدیهی است که عوارض و لوازم اجسام ظلمانی است و هیآت ظلمانی نامیده می شوند و عوارض و لوازم و انوار عرضیه نورانی روحانی‌اند.(رجوع‌شود بەمجموعهٔ دوم مصنفات ص ١٦٠)

هَیاکِل (اصطلاح فلسفی) مراد از هیاکل اجساد مادیه است. (ازمجموعهٔ دوم مصنفات ص ١٥٦، ٢٤٧).

هیاکل‌بمعنی‌بتها وآنچه‌مورد پرستش‌است‌و بمعنی بتخانهٔ نصاری است و بمعنی‌حقایق وجودیه آمده است.

از جمله عقایدصابئیان راجع به هیاکل این است‌که امور مجردهٔ روحانیه‌رامنسوب به هیاکل کرده‌اند از جمله هیکل علت اولی و مرتبه بعد هیکل عقل و سپس هیکل سیاست و سپس هیکل‌ضرورات و سپس هیکل نفس‌است این هیاکل مدورات الشکل‌اند و هیکل زحل مسدس بودوهیکل مشتری مثلث بود و هیکل مریخ مربع مستطیل بود و هیکل شمس مربع بود و

هیکل زهره مثلث در جوف او مربع بودو هیکل عطارد مثلثی بوه که در جوف او مربع مستطیل است و هیکل قمر مثمن بود شهاب‌الدین تحت عنوان همین کلمه رسالهٔ دارد بنام هیاکل النوراین کلمه در اصل به معنی معابد مهم و مشاهد مشرفهٔ مقدسه بوده است.

هَیاکِلُ الأَعْیان (اصطلاح فلسفی) مراد موجودات خارجی و ماهیات‌اند. (مشاعر ۵۶).

هَیاکِلُ القُرُبات (اصطلاح فلسفی)مراد ابدان انسانی است که وسیلهٔ تقرب‌نفوس بروحانیات است. (ازمجموعهٔ دوم‌مصنفات ص ۲۴۵).

هَیْئَت (اصطلاح فلسفی) مراد ازهیئت در کلمات شیخ اشراق همان عرض است در کلمات فلاسفهٔ مشاء «کل شیء له‌وجود فی خارجی الذهن فاما ان یکون حالا فی غیره شایعاً فیه بالکلیة و نسمیه الهیئة اولیس حالا فی غیره علی سبیل الشیوع بالکلیه و نسمیه جوهراء. (مجموعهٔ دوم مصنفات ص ٦١).

ناصر خسرو گوید: اما هیئت آنست‌که اشخاص بدان از یکدیگر جدا شوند خاصه‌اندر مردم با آنکه بصورت همه یکی‌اند.(از جامع الحکمتین ص ۸۱)

و بهرحال این کلمه در فلسفهٔ اشراق‌به معنی عرض بکار رفته است و هم به‌معنی اشکال و صور عرضی. و هم به معنی‌انوار عرضی و ترکیبات آن بدین صورت است. هیآت برازخ ،هیات جوهریه ، هیات‌عقلیه، هیات فلکیه، هیات قاره ، هیات مظلمه، هیات منتجه، هیات‌نورانی ،هیات‌روحانی، هیات ظلمانی، هیات نباتی.

(از شرح حکمهٔ الاشراق ص ۲۸۸)

هَیْئَتِ ظُلمانیه (اصطلاح فلسفی) مراد اعراض جسمانی است که مقولات نه‌گانهٔ عرضی باشد «الهیئة الظلمانیة و هی ـ المقولات التسع العرضیة ماخلا النور العارضی» (از مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۱۰۷ وش ص ۲۸۵).

هَیْئَتِ ظُلمانیهٔجسمانیه (اصطلاح‌فلسفی) مراد اعراض جسمانیه‌اند. رجوع به‌هیئت ظلمانیه و(مجموعهٔدوم مصنفات ص۱۷۵) شود.

هَیْئَتِ نوریه (اصطلاح فلسفی) مراد انوار عرضیه‌است (ازمجموعه‌دوم‌مصنفات ص ۱۲۳).

هَیْبَت (اصطلاح عرفانی) هیبت عبارت از مشاهدهٔ جلال خدا در قلب است چون خدا بشاهد جلال بدل‌بنده‌تجلی کندنصیب دل هیبت بود و هیبت درجهٔ عارفانست. ابو عمرو دمشقی گوید «اذاضیعت‌الارواح الی علی الهیاکل انوار الموافقات»(طبقات ص ۲۷۹).

کاشانی گوید هیبت عبارت است از انطوای باطن بمطالعهٔ کمال جمال محبوب و منشأ انس و هیبت یا جمال و جلال صفات بود یا جمال و جلال ذات که‌مشرب روح است چنانکه قسم اول مشروب قلب است (از مصباح الهدایه ص ۲۲۱).

هیبت و انس فوق قبض و بسطانـد چنانکه قبض فوق رتبت خوف است وبسط فوق منزلت رجا است، هیبت اعلی ازقبض است و انس اتم از بسط است و حق‌هیبت غیبت است وهر هائبی غایب است‌وهائبون متفاوتند در هیبت بر حسب تباین آنها در غیبت ، مقتضی هیبت بیخودی ومقتضی

انس، هشیاری است (رساله قشیریه ص ۳۲).

برخی از ترکیبات: هیبت سلطان، درجهٔ هیبت، هیبت و عظمت جلال، هیبت نبوت، هیبت نور.

هَیکَل – (اصطلاح اشراقی) و هیکل بت را گویند. و در کلمات اشراق هیکل بمعنی جسد و طلسم بکار برده شده است «فهذه القوی فی البدن کلها ظل ما فی النور الاسفهبدیة و الهیکل انما هو طلسمه» (مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۲۱۴، ۲۵۴ و رجوع شود به اخوان ج ۲ص ۱۲۱).

هَیکَلِ مُقَدَّس – (اصطلاح کلامی فلسفی) بیت‌المقدس را گویند (از آثار الباقیه ص ۲۱) رجوع به هیاکل النور شهاب‌الدین شود و رجوع به قاموس کتاب مقدس شود ورجوع به‌مقدمه‌کتاب‌ترجمهٔ حکمة‌الاشراق ترجمه نگارنده شود.

هَیکَلِ نور – (اصطلاح فلسفی) ظاهراً بت یا سمبل و نمودار و نمایندهٔ آفتاب را هیکل نور گفته‌اند، یا بنائی که‌بنام‌آفتاب بوده است.

شهاب‌الدین گوید هرمس در هیکل نور در هنگام برآمدن سپیده صبح به عبادت ایستاد. رمز است.. (تلویحات ص ۱۰۸)

هَیمان – (اصطلاح عرفانی) هیمان‌عبارت از حیرت و بیخودی و محو است در تلاطم امواج وجود در پرتو انوار و تجلیات الهی و استغراق در مقام جمع وبالجمله عبد در مراتب و درجات سیر و سلوک و تلالؤ و تجلی انوار حق بر دل او وقرب و اتصال بانوار ملکوتی الهی آنچنان در وادی توحید گم گردد و غرق در امواج بحر بی‌پایان توحید الهی گردد که ازخودو واز ماسوی الله چشم پوشد و عالم و آدم را فراموش کند.

هَیُولی – (اصطلاح فلسفی) مادهٔاولیهٔ عالم که همواره متصور بصور و متقلب باحوال و اشکال و هیآت مختلف است هیولی گویند و آن واحد و بسیط است. «الهیولی هی جوهرة بسیطة روحانیة معقولة غیر علامة ولا فعالة بل قابلة آثار النفس بالزمان منفعلة لها»

(اخوان ج ۳ ص ۱۹۸).

ابن رشد گوید: هیولی عبارت ازتنها امری است که علت کون و فساد است وهر موجودی که عاری از آن طبیعت (هیولی) باشد غیر کائن و غیر فاسد است

(تهافت التهافت ص ۱۰۷).

ناصر خسرو در ترتیب تکوین عالم و موجودات گوید: سپس از نفس هیولی موجود شد بامر باریتعالی بواسطهٔ نفس و عقل و مرهیولی رامرتبهٔچهارم آمدبدانچه مرعقل را مرتبت دوئی بود و نفس را با مرتبت سه‌ئی‌لاجرم هیولی بچهارنوع اندر است، یکی: هیولای صناعی و دیگر هیولای طباعی و سه دیگر هیولای کلی و چهارم هیولای اول اعنی بی صورت آنگاه پس از هیولی طبیعت موجود شد اندر مرتبت پنجمی و از آنست که طبایع پنج است چهار از این بسائط آب است و... وپنج فلك آنگاه جسم سپس از اتحادطبایع بهیولی اندر مرتبت ششمی است از بهر آنکه مرجسم را شش جانب است از: زبر، زیر، راست، چپ، پیش و پس آنگاه صورت افلاك اندر مرتبت هفتمی است از آنست که افلاك هفت است

(از جامع الحکمتین ص ۱۴۹).

و بالجمله مراد از هیولای اولی همان خمیرهٔ اجسام و امری است که محل توارد و تعاقب صور است و محل استحالات و انقلابات‌است چنانکه‌خاک تبدیل‌به‌نبات‌شود و نطفه، انسان و حیوان شود ومسلم‌است که نطفه در طی مراحل کمال و ادوار و اکوار و اکوان خود در مرتبت بعد از مرتبت اول بطور کلی باطل نمیشود و بالاخره چنین نیست که نطفه رأساً باطل شده و انسان بوجود آید و اگر چنین‌باشد نتوان گفت که انسان یا حیوان از نطفه است پس معلوم میشود که در تمام مراحل و صور چیزی باقی است که وحدت شخصیه و نوعیه به آن محفوظ است و همان هیولای اولی است که خود بی‌رنگ و نام است.

اخوان الصفا گویند: «هیولی الاولی جوهرة بسیطة روحانیة قابلة من‌الصور و الاشکال بالزمان شیئاً فاذا صورت قبلت الهیولی الطول والعرض والعمق فکانت بذاك جسماً مطلقاً هو الهیولی الثانیة».

(از اخوان ج ۳ ص ۱۹۸ و رجوع شود باسفار ج ۳ ص ۲۰۳، ۵).

اخوان هیولی را چهار قسم دانند.

۱ـ هیولای صناعیه

۲ـ هیولای طبیعیه

۳ـ هیولای کل

٤ـ هیولای اول

(رجوع شود به رساله در بیان هیولی جلد اول ص ۵).

حکماء در مورد هیولای افلاک گویند: نوع هیولای افلاک غیر از هیولای‌عالم عناصر و کون و فساد است و از همین جهت است که افلاک در معرض کون و فساد و خرق و التیام نمیباشند.

شیخ‌الرئیس گوید: اجزاء و مبادی جسم بر دو قسم‌اند یکی آنچه بمنزلهٔ چوب برای تخت است و دیگر آنچه مقام صورت تخت را دارد، آنچه منزله و مقام چوب برای تخت است هیولی و موضوع نامیده است و ماده و عنصر و اسطقس هم نامیده میشود و آنچه بمنزله و مقام صورت تخت است صورت نامند و هیولی هیچگاه عاری از صورت نیست و بواسطهٔ صورت موجود بالفعل میشود.

و بالجمله هیولی امر بالقوه است و فعلیت آن‌بصورت است وعلی‌التعاقب‌صوری را رها و صوری دیگر قبول میکند و از این جهت که بالفعل حامل صورت است موضوع نامند و مراد از موضوع دراینجا موضوع مصطلح در منطق نیست.

(رجوع شود به شفا ج ۱ ص ٦ ـ ۷ اسفار ج ۱ ص ۱۱۹ ج ۲ ص ۱۱٦، ۱۰۳۵ ۱۳۷ ـ اخوان ج ۲ ص ٤٦ ـ مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۷٤ تفسیر ص ۳۳، ۱۷۱، ۱٤٤۲، ۷۷۲ ـ ش ص ۲۱۹ ۲۲۵، ٤۲۹ ـ اسفار ج ۱ ص ۱۱۸، ۱۷۰)

هَیولایِ اُولی

هَیولایِ صِناعی

هَیولایِ طِباعی

هَیولایِ کُلّی

(اصطلاح فلسفی) رجوع به هیولی شود.

شیخ شهاب‌الدین سهروردی نظر مشائیان را راجع به هیولی مردود میداند و چنان مینماید که اجسام را مرکب از هیولی و صورت نمیداند.

مشائیان گفته‌اند جسم اتصال پذیرد و

چون اتصال انفصال نپذیرد لازم است در جسم چیزی بود که هم اتصال پذیرد و هم انفصال و آن هیولی است.

و گفته‌اند که مقدار داخل در حقیقت اجسام نبود زیرا همهٔ اجسام در جسمیت مشترکند و در مقادیر مفترق، دیگر اینکه جسم واحد بسبب تخلخل و تکاثف کوچك و بزرگ شود گفتار آنها مردود است به اینکه: اتصال به آن امری گفته میشود که بین دو جسم بود و حکم میشود باینکه یکی از دو جسم بدیگری پیوسته است‌واتصالی که در مقابل انفصال است این بود وآنچه در جسم هست امتداد یعنی طول، عرض و عمق است و انفصال مقابل امتداد نبود وانگهی چه گوئی در پاسخ کسی که مدعی است که جسم عبارت از مجرد مقداری است که تنها امتدادات سه‌گانه پذیرد و نه چیزی دیگر.

و اما گفتار کسانی که باستناد اینکه در پارهٔ از اجسام و مثلا مانند قطعهٔ از موم طول و عرض و عمق آن مبدل میشود گویند امتدادات سه‌گانـه از اعراض‌انـد مجرد ادعا بود زیرا اگر این مدعی مقـدار متغیری که در پارهٔ از جهات رود عرض بداند لازم نبود که نفس مقدار هم عرض بود و یا برای جسم عرضی بود همین‌طور هر جسمی که در جهت عرض پهن شود از طـول آن کاسته میشود و بنابرایـن در هنگام کشش، پارهٔ از اجزاء آن‌که پراـ کنده‌اند پیوسته شده و پارهٔ دیگـر کـه پیوسته‌اند پراکنده شودپس‌کشش اندازه‌ها در جهات مختلف البته بر سبیل بدل لازمه آن بود و هریك از این کشش‌ها کـه در جهات است عرض بود متبدل و حال آنکه جسم خود عبارت از نفس مقدار بود و امتدادات سه‌گانه عبارت بود از آنچه بر حسب‌کشش جسم و امتداد آن‌بسوی جهات مختلف مأخوذ شود.

و اما اینکه گویند: اتصـال قبـول انفصال نکند اگر منظور آنان از اتصال، اتصال بین دو جسم باشد درست است و اما اگر منظـور آنـان از اتصال، اتصال مقدار بود نادرست است و ما این امر که مقدار و اندازه قبول انفصال نمـی‌کند نمی‌پذیریم و اصولا بکار بردن اتصال در برابر مقدار مغالطه بود و ایجاد خطا و اشتباه میکند زیرا این امر صرفاً اشتراك در لفظ بود و همین امر ایجاد توهم میکند که مراد ازاتصال اتصالی بود که انفصال آنرا تباه و باطل گرداند.

و اما گفتار آنانکه گویند همهٔ اجسام در جسمیت مشترك بوند و در اندازه‌ها مختلف و بنابراین مقدار خارج از جسم بود نیز گفتاری بود نادرست و فاسد چه آنکه جسم مطلق در برابر مقدار مطلق بود و جسم خاص در برابر مقدار خاص.

و این سخن نبود مگر مانند سخن کسی که گوید: مقدارهای خاص در بزرگی و خردی‌مختلف بوند وازآن جهت‌که مقدارند مشترکند پس اختلاف آنها به بزرگی و خردی نبود مگر بامری جز مقدار و خارج از مقدار بدان سان که لازم آید که فزونی مقدار بزرگـ‌بر‌مقدارکوچك بامری‌بودکه غیرمقدار بودزیرا هردو درمقدارمشترك بوندنو بدیهی‌است که این گفتار نادرست بود زیرا اگر مقداری برمقدار دیگر فزون باشد جایز نیست که گفته شود آن فزونی به چیزی جز مقدار است زیرا تفاوتی در

مقادیر نبود مگر به مقدار پس تفاوت به نفس مقدار بود و از آن جهت بود که یکی اتم و آن دگر انقص بود و این تفاوت عیناً بمانند تفاوت بین نور اشد و نور اضعف و گرمای اشد و گرمای اضعف بود و ما از نور اشد و گرمای اشد نخواهیم مگر شدت آنرا در قدرت و ممانعت و جز آن.

و شدت و ضعف نور از جهت مخالطت و درآمیختگی ظلمت نبود زیرا ظلمت امر عدمی بود و آنرا اجزاء مظلمة نبود چه آنکه سخن ما در آن چیزی بود که از نور حس میشود و درآن چیزی است‌که ازاشیاء و اجسام تیره بر شیئی املس مثلا مانند آینه منعکس میشود و بلکه شدت نور عبارت از تمامیت و کمال ماهیت آن بود و بنابراین افزایش در طول نیز همین وضع راخواهد داشت و این طول مخصوص هرگاه بزرگتر از آن دگر بود بدین معنی بود که این طول در درازا و مقدار تمامتر و کاملتر بود از آن‌دگر و بدیهی است که زیادت نیز طول‌بود واگر ما این زیادت را شدت در طول ننامیم بدین سبب بود که در اینجا هم به آن مقدار که مماثل باآن مقدار دیگراست میتوان اشارت کرد هم برزاید بر آن، بر‌خلاف «اتم بیاضا» که در آنجا این‌تفاوت بین دوطرف نبود و همانطور که «اشد بیاضا» بود و از این جهت جامع بین آنها «اتمیت» قرار داده میشود نه «اشدید» و بهر حال نزاعی در نامگذاری و اسامی نبود.

حاصل سخن اینکه جسم مطلق عیناً عبارت از مقدار مطلق بود و اجسام‌خاصه عبارت از مقادیر خاصه‌اند و همانطور که اجسام در مقدار مطلق مشترکند و در اندازه‌های مختلف مفترق همانطور هم در جسمیت مطلق مشترکند و در مقادیر مختلف مفترق

و اما تخلخل و تکاثف حصول آن دو را بمعنی حقیقی مسلم نمیدانیم و نمی‌پذیریم زیرا تخلخل و تکاثف چیزی جز جدائی اجزاء جسم و اجتماع آنها و وارد شدن اجزائی لطیف بین اجزاء جسم و بیرون آمدن اجزائی لطیف ازبین آنها چیزدیگری نبود.

و بهر حال شهاب‌الدین این‌گونه‌دلائل و دلائل دیگر را که مشائیان برای اثبات و وجود هیولی اقامه‌کرده‌اند مردود میداند و جسم را صرف مقدار میداند و نه‌مرکب از ماده و صورت.

ی

ی ـ (اصطلاح ادبی) بطور مفـرد در زبان و قواعد عرب بر سه وجه است.

۱ـ ضمیر مؤنث مخاطب مانند تَقُومِیْن و قُوْمی.

۲ـحرف انکار مانند «اانا انیه»

۳ـ حرف تذکار مانند «قدی»

(از مغنی ص ۱۹۰)

و در پارسی برای افادهٔ چند معنـی است.

۱ـ یاء وحدت که فردی را معین کند و آنرا یاء نکره نیز گویند مانند «پسری پدری» و معنی یکی دهد و مانند «گدائی پادشاهی» که یك گدا و یك پادشاه است

۲ـ یاء نسبت مثل حجازی، شیرازی.

۳ـ یاء خطاب مانند تو هنوز طفلـی چرا چنین میکنی چگونه مینویسی.

٤ـ یاء مصدر مثل تری، تازگـی. بینوائی.

٥ـ یاء متکلم که مأخوذ از زبان عرب است مثل استادی، مخدومی، اعتمادی

٦ـ یاء ضمیر که در اواخر افعـال ضمیر مخاطب باشد مثل رفتی، می‌روی و در اواخر صفات رابطه باشد مانند تو عالمی، تو توانگری.

۷ـ یاء نکره که یائی است ملینه در اواخر اسماء که یاء وحدت باشد: اسبی خریدم غلامی فروختم.

۸ـ یاء شرط و جزاء که یاء ملینه است در اواخر افعال معنی شرط دهد مثل اگر بخواستی بدادمـی اگـر بفروختـی بخریدمی.

۹ـ یاء لیاقت و لزوم که در اواخر مصادر معنی لیاقت و لزوم دهـد مثل او دوست داشتنی است. اینکار کردنی است.

(از المعجم ۱۷۷ ـ ۱۸۸ دره نجفی ۹۱ ـ ۹۹)

یا ـ یا در زبان و قواعد عرب حرف نداء است برای‌بعید، حقیقة یاحکماً مانند

«یا عبدالله و یا الله» و برای قریب آید بمنظور تاکید، بعضی گویند مشترک است بین قریب و بعید و متوسط و از سایر حروف ندا زیادتر بکار رود و اسم «الله، ایها، ایتها و مستغاث» تنها بیا منـادی شوند.

(از معنی ص ۹۰)

یائِسه – اصطلاح فقهی است و زنی را گویند که قاعده نشود و مشهور آنست که هاشمیات و علویات تا سن ۶۰ سالگی حیض شوند و غیرآنها تا سن پنجاه‌سالگی و منظور از علویات یا هاشمیان کسانـی هستند که دودمان آنها به نضربن کنانـه رسد.

رجوع به آیسه شود.

یاء نفس – (اصطلاح ادبی) مراد «ی» متکم است. مانند انی، ضربنی، جائنی کتابی.

یَأجُوج و مَأجُوج– (کلامی عـرفانـی)

این اصطلاح مأخوذ از قـرآن مجید است که میفرماید: «حتی اذا فتحت یأجوج و مأجـوج» دراصل و ریشهٔ آن بحث‌بسیار است گویند ذوالقرنین درآن گاه که‌بدنبال آب زندگانی رفته بودکسانی بنزد اوآمدند و از شرارت یاجوج و ماجوج و فسادآنان شکایت کردند و گفتند: یا ذوالقرنین ان یاجوج و ماجوج مفسدون فی‌الارض و هل نجعل لك خرجاً علی ان‌نجعل بیننا و بینهم سداً.

و نزد اهل ذوق‌کنایت ازنفس شیطانی است که زمیـن را پـر از فساد کنـد و شهوات سرکش است که هر چه پیش‌آید بسوزد، ساجد و مسجود را بسوزد.

مولانا گوید:

مایهٔ ظلم و فساد افروختن
سجد و سجده کنان را سوختن
نفس اماره است در مرتبت پست که
فرمـودند اولئك کالانعام بـل هم اضل
نفس اژدرها است او کی مرده است
از غم بی‌بی آلتی افسرده است.

یاجوج و ماجوج، نفس مکار است و انسان‌خوار.

یار – (اصطلاح ذوقی) یار عالم‌شهود را گویند یعنی مشاهدهٔ ذات حق.

(از کشاف ص ۱۵۶٤).

شاعر گوید:

یار با ماست چه حاجت که زیادت طلبیم
دولت صحبت آن مونس جان ما را بس

یاس – (اصطلاح اخلاقی)

یاس عبارت از حالتی است عارض بر نفس در مقام عجز و ناتوانی منشا آن یا جهل است و یا عدم توکل است و حرکت نفس است بدرون و بالجمله قطع امید از کاری را یاس گویند و معنی اینکه گویند «الیاس احدی‌الراحتین» اینست که یکی از دو امر انسان را راحت میکند یکی وصول بمطلوب و دیگری قطع امید از وصول به آن.

(رجوع شود به دستور ج ۳ ص ٤۸۰)

یابِس
یُبوسَت

(اصطلاحات فلسفی) یکی از کیفیات اربعهٔ اول یبوست است و از عناصر اربعه خاك بارد و یابس است «قال جماعة ان اصول‌القوابس اربعة باردیابس هوالارض و بارد رطب هو الماء و حار رطب هـو الهواء و حار یابس هوالنار».

وبالجمله یبوست قبول شکل و ترك آن

است یا دشواری «کیفیة» فی‌الجسم‌یقتضی صعوبةالتشکل والتفرق والاتصال».

شیخ اشراق بیان مفصلی در ردگفتار فلاسفه در مورد تقسیم عناصر و انتساب کیفیات خاص از نظر مشائیان دارد.

(رجوع شود به مجموعه دوم مصنفات ص ۱۸۸ ــ ۱۸۹).

یاقُوت ــ (اصطلاح ذوقی) یاقوت جوهر مشهور است و نزد صوفیه یاقوت احمر عبارت از نفس کل است کـه کلیت آن ممزوج است بظلمت‌متعلق به جسم‌برخلاف مفارقات و عقل مفارق که از آن تعبیر به «بدرة البیضاء» شود.

(کشاف ص۱۵۴۲ ــ اصطلاحات خطی ث ۸۵٤)

یَد ــ (اصطلاح فقهی و ادبی) نـــزد سالکان ید کنایت از یداله و قدرت کاملهٔ حق است که فرمود َیدالله فوق ایدیهم

در فقه تصرف بید تصرف مالکانه است یعنی‌تصرف یکی ازنشانه‌های مالکیت است و بهرحال قاعدهٔ ید و اماره یـــد مواردی دارد و احکامی.

یَدِ امانی ــ (اصطلاح قواعد فقه)

در کلیات حقوقی آمده است:

اگرچه وضع ید بر مال غیر موجب ضمان است و لکن این وقتی است کهمال بطور امانت دست ذوالید نیامده باشد والا تلف مال جز در صورت تعدی یا تفریط موجب ضمان امین نخواهد شد و بر او جز یمین متوجه نمیشود چنانکه معروف است «لیس علی‌الامین غیرالیمین».

ودراین‌حکم فرقی‌نیست بین اینکه‌امانت محضه بوده و مال بنفع صاحب مال بدست امین افتاده باشد مثل ودیعه که استنابه در حفظ مال بمنظور مصلحت مالک صورت گرفته است یا بنفع قابض مال تسلیم او شده باشد مثل عاریه و یا اینکه امانت مختلط باشد مثل تسلیم عین مستأجره و مال قراض (مضاربه) و نظائر اینها.

پس حکم در جمیع امانات عدم ضمان است و ضمانت با امانت جمع نمیشود.

(کلیات ص ٤۰، ٤۱)

رجوع به امانت و ضمانت شود.

یَدِ ضَمانی ــ (اصطلاح فقهی) رجوع به ضمانت شود.

یدان ــ (اصطلاح عرفانی) یدان تثنیه ید است و نزد صوفیه عبارت است ازاسماء متقابلهٔ الهی که اسماء جلالی و جمالی نامند مانند قهار و لطیف.

بعضی‌گویند: یدان عبارتند ازحضرت وجوب وامکان، رجوع‌بفرهنگ مصطلحات عرفا شود.

یَدِ مُسْلِم ــ یکی از ضوابط فقهی آن است که ید مسلم محترم است و آنچه از دست مسلم گرفته شود از گوشت و پیه و پوست محکوم به طهارت است وگرچه علم بتذکیهٔ آن نباشد.

اَلْیَزیدیَّة ــ (اصطلاح ملل و نحل).

اتباع یزیدبن ابو انیسة الخارجی را گویند که اعتقاد داشت که خدا حضرت رسول را از عجم برانگیخت و گمان داشت که خدا بر او کتابی نازل کـرده کـــه شریعت محمـــدی را نسخ نمـوده است و عقیده داشت که پیروان او همان صابئین مذکور در قرآن می‌باشند.

(ضبط ابو انسیه معلوم نیست اصولا مخدوش است).

(از مختصر فرق بین‌الفرق ص ۱٦۸).

یعقوبیّه ـ (اصطلاح کلامی) یکی از فرق نصاری است. اصحاب یعقوب نامی را گویند که معتقد به وجود اقانیم سه‌گانه بود و وجود خدا را مثل آدمیان مرکب از گوشت و پوست و .... میدانست، وی گوید: خدا تبدیل به مسیح شده است.

(از ملل و نحل شهرستانی ص ۱۰۹، ۱۱).

یقظه ـ (اصطلاح عرفانی) یقظه یعنی بیداری و در اصطلاح صوفیان بدین معنی است که خداوند تعلق نفس یعنی روح را بر سه قسم قرار داده است یکی آنکه لمعان کند ضوء آن بر جمیع اجزاء بدن اعم از ظاهر و یا باطن آن که آنرا یقظه نامند دیگر آنکه منقطع شود ضوء آن بالکلیه که موت گویند و سه دیگر آنکه منقطع شود ضوء آن از ظاهر بدن دون‌الباطن که نوم گویند.

(از دستورالعلماء ج ۳ ص ۴۱۳)

یقظه عبارت ازبیداری از خواب‌غفلت است و موجب آن «واعظ‌الله» و معرفت و تجلی انوار الهی است در قلوب که‌بواسطه اجابت دعوت هادیان الی طریق الحق و خدمت اولیاءالله حاصل میشود.

پس بخسبم باشم از اصحاب کهف
به ز دقیانوس باشد خواب کهف
یقظه‌شان مصروف دقیانوس بود
خوابشان سرمایهٔ ناموس بود
خواب بیداریست چون‌بادانش‌است
وای بیداری که با نادان نشست

•

پس در این ترکیب حیوان لطیف
آفرید و کرد با دانش الیف
نام کالانعام کرد آن قوم را
زانکه نسبت کو به یقظه نوم را
روح حیوانی ندارد غیر نوم
حسهای منعکس دارند قوم
یقظه آمد نوم حیوانی نماند
انعکاس حس خود از لوح خواند
همچو حس آنکه خواب او را ربود
چون شد او بیدار عکس او نمود
لاجرم اسفل بود از سافلین
ترك او کش لا احب الآفلین

یقین ـ (اصطلاح عرفانی) یقین در اصطلاح اهل نظر، اعتقاد جازم مطابق ثابت است یعنی آنچه درالر تشکیك مشکك زائل نشود.

بیضاوی گوید: یقین اتقان علم است. و بالجمله یقین از نظر فلسفه تصدیق جازم است که مطابق و ثابت است و در اصطلاح اهل ذوق و عرفان اطلاقات متعددی دارد.

و نزد سالکان در معنی یقین اختلاف است و تعاریفی برای آن شده است از این قرار:

۱ـ تحقیق تصدیق بغیب است بواسطهٔ ازالهٔ هر گمانی
۲ـ مکاشفه است
۳ـ چیزی است که قلوب بیند نه عیون
۴ـ مشاهده است
۵ـ ظهور نور حقیقت است
۶ـ مشاهدهٔ غیوب است بکشف قلوب و ملاحظهٔ اسرارست بمخاطبهٔ افکار.

(از کشاف ص ۱۵٤۸)

جنید گوید: یقین عبارت از ارتفاع و برخاستن شك است.

ابن عطا گوید: یقین عبارت از زوال

معارضه است بر دوام وقت باین معنی که یقین را دو شرط است یکی زوال معارضه و دیگری دوام وقت اما زوال معارضه این است که چون یقین حاصل شود بنده را بر حق اعتراضی باقی نماند نه بسئوال عطا و نه برد بلا واما دوام وقت باین معنی است که چون یقین او قوی گشت هیچگاه تزلزلی برای او حاصل نگردد.

ذوالنون گوید: آنچه را چشم سر بیند علم خوانند و آنچه را دل بیند یقین خوانند.

بعضی گویند: یقین عبارت از چشم دل است.

(رجوع شود به عین‌الیقین و حق‌الیقین و علم و شرح تعرف ج ۲ ص ۱۳۸ ـ شرح منازل ص ۱۱۵).

و گفته‌اند «الیقین کله ترك الشکوی عند ما یضاد مرادك و الثقة بالله».

(طبقات ص ۴۲۹)

وراق گوید «الیقین ثمرة التوحید فمن صفا فی‌التوحید، صفا له الیقین»

(طبقات ص ۳۰۰)

و باز گوید «الیقین نور یستضیء به العبد فی احواله»

و باز گوید «العبد لا یستحق الیقین حتی یقطع کل سبب بینه و بین العرش الی الثری».

(طبقات ص ۲۲۷).

و گفته‌اند «الیقین تحقق الاسرار باحکام المغیبات»

(طبقات ص ۴۶۵)

رودباری گوید «انفع الیقین ما اعظم الحق فی‌عینك وصغر مادونه عندك واثبت الخوف والرجاء فی قلبك»

(طبقات ص ۳۵۹).

و گفته‌اند «الیقین نور یجعله الله فی قلب العبد حتی یشاهد به امور آخرته و یخرق بقوته کل حجاب بینه و بین ما فی الاخره حتی یطالع تلك‌الامور کالمشاهدة»

(طبقات ص ۱۲۸).

یَقینِ تامّ ـ (اصطلاح فلسفی) اعتقاد مطابق با واقع است

رجوع بیقین شود.

یقینیات ـ (اصطلاح منطقی) قضایائی که بواسطهٔ آنها تصدیق یقینی حاصل میشود یقینات گویند و آنها یا ضروری میباشند و یا نظری و ضروریات شش قسم‌اند:

۱ـ اولیات
۲ـ مشاهدات
۳ـ حدسیات
۴ـ مجربات
۵ـ متواترات
۶ـ فطریات

(از کشاف ص ۱۵۴۷).

یکشنبهٔ نو ـ (اصطلاح گاه‌شماری) نخستین یکشنبهٔ بود که مسیحیان روزه بگشایند و لباسهای نو بپوشند.

(از التفهیم ص ۲۵۰).

یَم ـ (اصطلاح ذوقی) یعنی دریا. کنایت از دریای هستی است و فیوضات و رحمت واسعهٔ حق است.

مولانا گوید:

گفتگو آخر رسید و عمر هم
مژده کامد وقت کز من وارهم
در جهان جان‌کنم جولان همی
بگذرم زین غم درآیم در یمی

زانکه این عالم زنم زنده است خوش
از یمی نم یافت زآن خویست گشن
چونکه جان در خاک و نم زنده بود
در جهان یم به‌بین تا چون شود
یم چو شهر است و چو دروازه است نم
نم چو قطره دان و بی‌اندازه یم
زین نمی کو همچو جانست اندرآ
در یم جانان که دریابی بقا
چونکه نم از بهر جانست این طرف
پس ز راه جان طلب کن این شرف
تا ترا آنجا برد کو بوده است
جستن اندر خاک یم بیهوده است
جزو هر خاکی به خاکستان برد
پس ز جان کن وصل جانان را طلب
بی لب و بی کام میگو تام رب
تا رهی از جنس این فانی جهان
در جهان جان بمانی جاودان
تخمه‌های عمر را در شور خاک
می‌بکاری تا شوی آخر ملاک

یَمانیّه - (اصطلاح نجومی) نخستین ستارهٔ بود از ستارگان کلب اکبر و آن ستارهٔ بزرگی بود واقع بر دهن کلب که بر اسطرلابات هم رسم کنند و شعرای یمانی هم نامند.
(از صور کواکب ص ۲۸۸)

یُمنة و یُسرة - (اصطلاح نجومی) مطابق با قواعد هیئت قدیم فلک محیط به مانند دولاب دائم الدوران بود و حرکت دولابی آن در فوق زمین از مشرق بسوی مغرب است و در تحت زمین از مغرب به مشرق است پس همهٔ اوقات نیم فلک که شامل شش برج و یکصد و هشتاد درجه است فوق زمین است که بنام یمنة نامیده شده است و نصف دیگر آن که شش برج و یکصد و هشتاد درجه باشد تحت زمین است و یسره نامیده میشود و باندازهٔ که از افق مشرق طلوع میکند نظی آن درافق مغرب از برج هفتم غایب میشود وهمواره طلوع شش برج در روز بود و شش برج دیگر طلوع آن در شب بود و دائماً درجهٔ از آن دایره در افق مشرق و درجهٔ دیگر آن در وسط آسمان بود که آن را وتد عاشر نامند و نظی آن را که در زیرزمین است یعنی در نیم‌دایرهٔ زیرین است و ...

یَمین - (اصطلاح فقهی) و قسم بخدا را گویند و صیغه آن «و مقلب القلوب والابصار والذی نفسی بیده والذی فلق الحبة و برءالنسمه، والله، تالله، بالله» و جز آن و بالجمله یمین در لغت سه معنی دارد الجارحة، القوة، القدرة و قسم مطلق را گویند و قسم را بدان جهت یمین‌گویند که در جاهلیت هر آن‌کس‌که قسم می‌خورد دست راست صاحب خود را میگرفت یا از آن جهت است که قسم یادکننده بواسطهٔ قسم گفتار خود را تقویت میکند و شرعاً تاکید محلوف علیه باشد بذکر خدایا صفتی از صفات او، حکم قسم باختلاف احوال مختلف است گاه واجب است اگر واجب بر آن متوقف باشد و گاه حرام است اگر ارتکاب حرامی بسر آن متوقف باشد و گاه مستحب است و گاه مکروه.

قسم بذکر نام خدا یا صفتی از اوصاف جلاله او مشروع است و حکم مشروعیت آن حث بر وفاء بمقه است «لا یواخذکم الله باللغو فی ایمانکم و لکن یواخذکم بما عقدتم الایمان» وصیغ یمین والله، بالله، تالله اگر در یمین حلالی حرام شود یا بالعکس کفاره لازم است

مثل آنکه قسم یاد کند که باز وجهٔ خـود مقابت نکند کـه ایلام باشد در عقـود و معاملات گویند البینة علی‌المدعی والیمین علی من‌انکر»

رجوع شود به (الفقه علی مذاهب الا ربع ص ۵۷ قواعد شهید ص ۳۲۳ ـ ۳۶۳ شرح لمعه ج ۱ ص ۲۰۱)

در کلیات حقوقی آمده است که:

از یمین به قسم نیز تعبیر میشود ودر زبان فارسی آنرا سوگندگویند مأخذ یمین حدیث معروف نبوی است «انمـا اقضی بینکم بالبینات والایمان» و اخبار دیگری نیز قریب باین مضمون است که همه آنها دلالت دارند بر اینکـه فصل دعـوی و خصومتها منحصر است باینکه مدعی اقامه بینه نماید و یا منکر، سوگند یاد کند.

قسم بغیر ذات حق تعالی اثری نداشته و فاصل خصومت نیست و بعض فقهاء فتوی بحرمت آن داده‌اند و در بعض اخبار منع از آن شده است و از این جمله است این روایت «اما ان تحلف بالله والافدع» باید بخدا سوگند یاد کنی و یا بگذر و صرف نظر بنما.

هر چند در حل و فصل دعاوی اکتفاء بیك قسم آنهم بطور ساده کافی است و لکن گاه در بعضی دعـاوی به پاره‌ئـی ملاحظات از قبیل القاء بیم وهراس ومنکر باعتراف بحق و انصراف ا زانکار از حیث زمان و مکان و الفاظ وصیغ مخصوصی حاجت بتغلیظ افتد و آن منوط بنظرحاکم است.

و بهمین ملاحظات است که حاکم‌میتواند یهـود و نصاری را بتوراة و انجیل و مقدسات و معابدشان قسم دهد.

(کلیات حقوقی ص ۲۵٤).

در معتقدالامامیه آمده است:

سوگند نباشد الا بخدای، یا بنامی از نامهای وی، از برای آنکه سوگند خورندهٔ بغیر الله عاصی است، بسبب مخالفت‌کردن وی آنرا که مشروع است از کیفت سوگند و چون منعقد شدن سوگند، و لازم بودن کفارت بخلاف کردن، حکمی شرعی است، بمعصیت ثابت نشود.

و سوگندی که موجب کفارت باشد بحنث، آن بود که عاقلی که مالك اختیار خود باشد، سوگند خورد که در زمان آینده قبیح نکند، یا مباحی که در ترك آن بر وی ضرری نباشد، یا طاعتی کند، یامباحی که بر وی ضرری نباشد در کردن آن، با آنکه سوگند را به نیت منعقد کرده باشد، و ازاستثنای بمشیت مطلق گرداتیده، آنکه خلاف آن کند که برو سوگند خورده باشد بعمد و اختیار.

دلیل بر آنکه در سوگند نیت شرط است و آن قول خداست: «لایؤاخذکم الله باللغو فی ایمانکم و لکن یؤاخذکـم بما عقدتم‌الایمان»، یعنی: خدا شمارا مواخذت نکند بلغو در سوگندهای شما، ولیکـن مواخذت کند به آنچه عقدیمین‌کرده باشید، و عقد یمین نباشد الا بنیت.

و سوگندی که منعقد نگردد آنستکه بر گذشته سوگند خورد، که او در آن دروغگو باشد، یا سوگند خورد که بکند یا نکند آنچه خلاف طاعت خـدای باشد، یـا در دنیایش بصلاحتر بود.

دلیلش قوله ص: «من حلف علی شیء فرای ما هو خیر منه‌له فلیأت ماهو خیر منه»، یعنی: هرکه سوگند خورد برچیزی،

پس بیند آنچه آن بهتر باشد از آن، گو بیا آنچه بهتر است. و ترک کردن آن کفارت سوگند اوست. وسوگند برمعصیت منعقد نشود.

وکفارت سوگند آزادکردن بنده است، یا ده مسکین را طعام دادن، یا جامه‌کردن. و اگر ازین سه چیز هیچ نتواند کردن، سه روز روزه داشتن. و جامه اگر توانگر بود، دوجامه لازم‌باشد: پیراهنی وازاری؛ و اگر درویش باشد، پیراهنی.

و طعام چنان باشد که درویش در آن روز از آن سیر باشد.

و فرزند را سوگند نباشد با پدر، و نه بنده را باخواجه، و نه زن را باشوهر، در آنچه آنرا کاره باشند از مباحات.

و سوگند به بیزاری از خدای ورسول و یکی از ائمه علیهم‌السلام، منعقدنشود، و اگر سوگند خورد، گناهکار شود باز. و اگر خلاف سوگند کند کفارت ظهار لازم باشد.

و هر کس که گوید: «علی عهد الله ان افعل کذا من الطاعات او اترک کذا من المقبحات»، یعنی: عهد خدای بر من است که بکنم از طاعات: این و این، و ترک کنم از زشتی‌ها و مقبحات: چنین و چنین؛ لازم بود ویرا بر آن وفا کردن. و هر وقت که خلاف کند، بنده‌ای آزاد کردن واجب بود، یا دوماه پیوسته روزه داشتن، یا شصت مسکین را طعام دادن.

و اگر گوید: «لله علی کذا ان کان کذا»، یعنی: خدای را برمن چنین وچنین، اگر چنین چنین و چنین باشد؛ که اگر نکند، کفارت نقض عهدش لازم باشد.

و اگر گوید: «علی کذا ان کان کذا»، بر من است چنین، اگر چنین باشد؛ و نگوید خدای را برمن است، نذرش صحیح نباشد.

(معتقدالامامیه ص ٤٦٩، ٤٧٢).

یَنابیعُ الحِکمَة ـ (اصطلاح عرفانی) چشمه‌های دانش، دل مؤمنان است و جان سالکان و عارفان. «من اکل الحلال اربعین یوماً نورالله فی قلبه و اجری ینا بیع الحکمة من قلبه‌علی...»

(عده ج ۸ ص ١٤٦).

یَنا بیعُ الخُرَه والـرّای ـ (اصطلاح فلسفه اشراق) مراد اضواء و انوار مینویه است که ساطع است از عالم‌ملکوت بر بزرگان و شاهان. «و من لم یصدق بهذا و لم یقنعه الحجة فعلیه بالریاضات و خدمة اصحاب المشاهدة فعسی یقع له خطفة یری النور الساطع فی عالم‌الجبروت ویری الذوات الملکوتیة والانوار التی شاهدها هرمس و افلاطون والاضواء المینویه ینا بیع الخرة والرأی التی اخبر عنها زرادشت»

(مجموعهٔ دوم مصنفات ص ١٥٢).

«خرة نور یسطع من ذات الله تعالی و به یرأس الخلق بعضهم علی بعض و یتمکن‌کل واحد من عمل اوصناعة بمعونته و ما یختص بالملوک الافاضل منهم یسمی کیان خره والرأی هو واحد الاراء جعل الاضواء المینویة ینا بیع‌الخرة والحیوة»

(از مجموعهٔ دوم مصنفات پاورقی ص ١٥٧).

یَنا بیعُ النُّور ـ (اصطلاح اشراقی) مراد منبع و مفیض نور است که عالم‌انوار است و بالاخره مبدء المبادی است «فاذا انفسدت صیاصیها لانجذبت الی صیاص

اخری لکمال قوتها و شدة انجذابها الی ینا بیع النور»

(مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۲۲٤).

یَنبوعُ النُّور – (اصطلاح اشراقی) مراد نور الانوار است «فلامؤثر فی الوجود غیر النور المحض الواجبی الذی هو ینبوع النور و منبع الوجود»

(مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۱۹۶).

یَنبوعُ النُّور وَالحَیوة – (اصطلاح اشراقی) مراد عالم عقلی و عالم مجردات است از نور الانوار والانوار القاهرة و مدبرة

(مجموعه دوم مصنفات ص ۲۲۶).

یَنبوعُ الوُجود – (اصطلاح فلسفی) منظور ذات حق است.

«و ینبوع الوجود و مبدء الخیر.»

(از تلویحات ص ۷۷).

یُوسفِ قُدسی – (اصطلاح عرفانی) مراد روح شریف انسانی است که گرفتار بند ظلمت‌کدهٔ تن شده است.

•

الا ای یوسف قدسی برآ از چاه ظلمانی
بمصر عالم جان شو که مرد عالم جانی

مولانا گوید:

یوسف از زن یافت زندان و فشار
من شوم توزیع بس پنجاه مار.
آن زنان از جاهلی بر من تنند
اولیاشان قصد جان من کنند
نی زمردان چاره دارم نی زنان
چون کنم چون نیم از اینم نیم از آن

•

یوسف از کید زلیخای جوان
مانده در زندان برای امتحان
هر بلاکاندر جهان بینی عیان
باشد از شومی زن درهر مکان
مکرزن پایان ندارد رفت شب
قاضی زیرک سوی زن بهردب

یَومِ جُمْعه – (اصطلاح عرفانی) یوم جمعه وقت لقاء و وصول بعین جمع است.

(اصطلاحات خطی ث ۸۵٤)

یَومُ الشَّمسی – (اصطلاح نجومی) فاصله مدت بین دو ظهر است.

یَومِ قَمَری – (اصطلاح نجومی) مدت عبورماه بوددرمد ازخود در دومرتبه‌وطول آن ۲٤ ساعت و ۵۰ دقیقه و ۳۲ ثانیه است یا از غروب آفتاب تا غروب آفتاب

یَومُ المُباهَلَه – (اصطلاح کلامی) روز ۲٤ ذی‌الحجه است و برخی گویند ۲۵ است.

یَومِ نُجُومی – (اصطلاح نجومی) و آن مدتی بود که ستارگان بدور قطب گردش کنند.

اَلْیُونِسیَّه – (از فرق امامیه اصطلاح کلامی) این‌فرقه پیرو یونس‌بن عبدالرحمن بن القمی می‌باشند که در امامت معتقد به امامت نوهٔ حضرت موسی‌الرضا می‌باشند ولی مرگ امام موسی‌الرضا را باور دارند.

این فرقه به گروه الواقفه که معتقد به حیات امام موسی‌الرضا می‌باشند بسیار حمله میکنند .

(از مختصر فرق بین‌الفرق ص ٦۳)

الیَهُود – (ازفرق اهل الکتاب اصطلاح کلامی) یهود و نصاری دو امت از کبار امم اهل کتاب می‌باشند و پیروان این مذهب پیروان موسی (ع) می‌باشند و

جمیع بنی اسرائیل که مکلف به التزام احکام تورات و انجیل می‌باشند که در آن از امثال و مواعظ و شرایع و احکام است.

یهود عقیده دارند که عیسی (ع) به متابعت موسی (ع) آمده و موافق تورات است ولی عیسی (ع) بعضی از احکام‌آنها را تغییرداد مثل تغییر روزشنبه به‌یکشنبه [روز عبادت وتعطیل] وتغییر اکل گوشت خوک که در شریعت موسی حرام است و در مذهب عیسی حلال.

و نیز ختنه و غسل و دیگر امور.

و مسلمین را عقیده بر اینست که این دو مذهب را تغییر دادند و موسی و عیسی (ع) هردو به‌بعثت نبی‌اکرم‌بشارت داده‌اند.

(رجوع شود به تواریخ بنی‌اسرائیل و ملل و نحل شهرستانی ص ۹۰ الی ۱۰۳.)و الحمدالله رب‌العالمین



تشکر و قدردانی

اکنون که بیاری خدای توانا و همت والا و زحمات طاقت‌فرسای جناب‌آقای‌عبدالرفیع‌حقیقت ادیب‌ومورخ معروف‌مدیریت انجمن مؤلفان‌و مترجمان طبع مجلد چهارم کتاب فرهنگ معارف اسلامی که محصول عمر بنده است بپایان میرسد بحکم من‌لم‌یشکر المخلوق لم یشکر الخالق لازم میدانم از همکاری و مساعدتهای بیدریغ مدیریت محترم چاپ کاویان جناب آقای محمدزاده و همچنین آقای محمد تقی هدایتی و سایر کارکنان و کارمندان و کارگران چاپخانه نامبرده سپاسگزاری بنمایم. توفیق وسعادت ایشان را درراه نشر فرهنگ ازخداوند خواستارم.

دکتر سید جعفر سجادی